



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Eduardo Braz Marinho Rolim

RETOMADA CULTURAL PATAXÓ
DO ALDEAMENTO CULTURAL À INDIANIDADE
ANTROPOFÁGICA

Tese no âmbito do Doutoramento em Antropologia, ramo de Antropologia Social e Cultural, orientada pelo Professor Doutor Fernando José Pereira Florêncio e apresentada ao Departamento de Ciências da Vida da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra.

Agosto de 2019

1 2 9 0



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Eduardo Braz Marinho Rolim

**RETOMADA CULTURAL PATAXÓ:
DO ALDEAMENTO CULTURAL À INDIANIDADE ANTROPOFÁGICA**

Tese de Doutoramento em Antropologia, ramo de Antropologia Social e Cultural, apresentada ao Departamento de Ciências da Vida da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra para a obtenção do grau de doutor.

Orientação científica

Prof. Dr. Fernando José Pereira Florêncio

Apoio

CAPES/Brasil

Coimbra

2019

E aquilo que nesse momento
se revelará aos povos
Surpreenderá a todos,
não por ser exótico
Mas pelo fato e poder ter sempre
estado oculto
Quando terá sido o óbvio.
(Caetano Veloso, *O Índio*)

Agradecimentos

Tenho que agradecer a todos os privilégios que a vida me proporcionou para que, agora, possa concretizar a realização de findar um doutoramento nesta distinta Universidade.

Ao privilégio de ter nascido em uma família que me deu amor, atenção e tranquilidade e que optou, em prol de uma boa formação, financiar os estudos em instituições de ensino de qualidade foi fundamental para que este objetivo se realizasse.

Meus pais, Adno Rolim e Cláudia Marinho, muito obrigado por terem feito essa escolha, que sabemos não ter sido a mais fácil, mas que foi fundamental para que tenha tido esta oportunidade.

Ao privilégio de ter os sonhos compartilhados com Sara Jobard, que sempre me apoiou e não titubeou em embarcar nesta experiência de cinco anos fora da convivência de nossos lugares, familiares, amigos e calores.

Ao privilégio de ter conhecido o professor Dr. Fernando Florêncio, que acolheu meu projeto, deu tranquilidade e forneceu as condições necessárias de ensinamento e orientação para a construção desta tese.

Ao privilégio de ter conhecido os amigos Douglas Lima, Danuza Felipe, Bianca Serrão, Brian Macedo, Ângelo Azevedo, Inês Relvas, Diogo Oliveira, Bruno Moitinho e Roberta Neri, pela força e companheirismo.

Ao privilégio de ter sido aceito em uma universidade pública e gratuita, sem a qual não teria sido possível a participação acadêmica no tripé acadêmico ensino-pesquisa-extensão, em um país em que as oportunidades de frequências em um ensino gratuito e de qualidade são escassas.

Ao privilégio de ter ao lado o professor Julio Rocha, que com muita dedicação me orientou na graduação e prestou orientações a este doutoramento, o responsável pelas minhas primeiras experiências como investigador de povos indígenas e quilombolas em atividades de iniciação científica, extensão universitária e ações curriculares em comunidades, além de me apresentar ao professor Ordep Serra, que me recebeu em sua casa com um altruísmo ímpar para também contribuir com seus conhecimentos.

Ao privilégio de ter podido fazer o doutoramento que escolhi, na Universidade de Coimbra e, posteriormente, ter meu projeto aceito pela CAPES, que proporcionou a bolsa de doutorado pleno no exterior, fundamental para a concretização deste trabalho.

Ao privilégio de ter sido tão bem recebido pelo povo pataxó e em especial a Ajuru, Anari, Aruã, Awoy, Capimbará, Jandaia, Jithay, Juari, Karajá, Karkaju, Nitynawã, Taquari, Oiti, Sarã, Syratã e Zeca, pela generosidade de me apresentarem suas visões de mundo, durante a pesquisa de campo e nas conversas que mantivemos pelas redes sociais e por isso, terão sempre meu reconhecimento sobre a coautoria do produto final desta tese.

A todos os privilégios que a vida me proporcionou e ainda me proporciona, muito obrigado! *Awêry!*

Lista de Siglas

AGU (Advocacia Geral da União)

AI (Agravo de Instrumento)

ANAÍ (Ação Nacional de Ação Indigenista)

BA (Bahia)

CAEMA (Companhia de Ações Especiais da Mata Atlântica – Polícia Militar)

CCAF (Câmara de Conciliação e Arbitragem da Administração Federal)

CF/88 (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988)

CGSAM (Coordenação Geral de Gestão Socioambiental)

CIMI (Conselho Indigenista Missionário)

CIPPA (Companhia Independente de Polícia de Proteção Ambiental – Polícia Militar)

CNV (Comissão Nacional da Verdade)

COOPLANJÉ (Cooperativa de Florestamento e Reflorestamento da Aldeia Pataxó Boca da Mata)

CRAS (Centro de Referência de Assistência Social)

CTL (Coordenação Técnica Local)

DOU (Diário Oficial da União)

ESALQ (Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz)

FINPAT (Federação Indígena das Nações Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul da Bahia)

Funai (Fundação Nacional do Índio)

IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis)

IBDF (Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal)

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística)

ICMBio (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade)

INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária)

ISA (Instituto Socioambiental)

LERF (Laboratório de Ecologia e Restauração Florestal)

MG (Minas Gerais)

MPF (Ministério Público Federal)

OIT (Organização Internacional do Trabalho)

ONU (Organização das Nações Unidas)

PARNA (Parque Nacional)

PIBIC (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica)

PND (Parque Nacional do Descobrimento)

PNGATI (Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terra Indígena)

PNMP (Parque Nacional do Monte Pascoal)

RCID (Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação)

RPPN (Reserva Particular do Patrimônio Natural)

SNUC (Sistema Nacional de Unidades de Conservação)

SOV (Sujeito-Objeto-Verbo)

SPI (Serviço de Proteção ao Índio)

SPILTN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais)

STF (Supremo Tribunal Federal)

SVO (Sujeito-Verbo-Objeto)

TI (Terra Indígena)

TRF-1 (Tribunal Regional Federal da Primeira Região)

UC (Universidade de Coimbra)

UFBA (Universidade Federal da Bahia)

UFPR (Universidade Federal do Paraná)

UNEB (Universidade do Estado da Bahia)

USP (Universidade de São Paulo)

Lista de Ilustrações

Figura 1 Mapa dos Territórios pataxó.	15
Figura 2. Quadro sobre economia cognitiva	24
Figura 3. Aquarela de Caetano Fonseca de Vasconcelos	44
Figura 4. Litografia de Jean-Baptiste Debret.....	59
Figura 5. Mapa Barra Velha do Monte Pascoal e Comaxatiba.....	71
Figura 6. Gráfico sobre Indígenas em contextos urbanos e rurais no Brasil	90
Figura 7. Gráfico de População Indígena brasileira.....	90
Figura 9. Mapa da Terra Indígena de Coroa Vermelha	109
Figura 10. Corte irregular de madeira.....	127
Figura 11. Trajeto de Fiscalização do ICMBio	127
Figura 12. Viveiros de reflorestamento da Aldeia Boca da Mata.....	129
Figura 13. Destruição da Escola Indígena da Aldeia Aratikum em 2016.....	161
Figura 14. Praça da Cruz/ Aldeia de Coroa Vermelha.....	170
Figura 15. Realização e reprodução do <i>awê</i>	172
Figura 16. Crianças pataxó	197
Figura 17. Brigada Pataxó de Incêndio.....	218
Figura 18. Venda de artesanato Pataxó.....	220
Figura 19. Jandaia Pataxó	222
Figura 20. Caminhada do Guerreiro	226

Resumo

A partir do cruzamento dos conceitos de território e cultura, esta tese pretende expor que os processos de desterritorialização acometidos ao povo pataxó estão fortemente vinculados à expropriação cultural sofrida pela etnia.

Houve então a necessidade de retomada por parte dos indígenas para os territórios tradicionalmente ocupados na região da Costa do Descobrimento brasileiro. A acepção de retomada aqui apresentada ultrapassa a compleição de paisagem e deve ser entendida como a necessidade de conexão do povo pataxó ao sistema de crenças, valores e costumes que só podem ser exercidos plenamente em suas pertenças territoriais.

Do ponto de vista cultural, as retomadas apresentam características rizomáticas que reúnem elementos tradicionais adaptados às novas e múltiplas demandas desta comunidade indígena e apresentam recriações que vão além da reprodução, em uma rede de relacionamentos que transformam as disposições territoriais e culturais do povo pataxó.

Do ponto de vista territorial, as retomadas estão fragmentadas em espaços díspares, mas conectados pela cultura pataxó, pelo conceito de *muká mukaú* (“unir para reunir”, na língua patxohã).

Palavras-chave: Retomada, Cultura, Territorialidade.

Abstract

From the intersection of the concepts of territory and culture, this thesis intends to expose that the processes of displacement inflicted to the Pataxó people are strongly linked to the cultural expropriation suffered by the ethnic group.

There was then a need for indigenous people to resume to the territories traditionally occupied in the region of the Brazilian Discovery Coast. The meaning of the resumption presented here goes beyond the landscape complexion and must be understood as the need to connect the Pataxó people to the system of beliefs, values and customs that can only be fully exercised in their territorial belongings.

From the cultural point of view, resumptions present rhizomatic characteristics that bring together traditional elements adapted to the new and multiple demands of this indigenous community and present recreations that go beyond reproduction, in a network of relationships that transform the territorial and cultural dispositions of the Pataxó people.

From the territorial point of view, the resumption is fragmented into disparate spaces, but connected by the Pataxó culture, in the concept of *muká mukaú* ("to unite to reunite", in the language patxohã).

Key-words: Resumption, Culture, Territoriality.

Iõ Dxa'á Petõi Uĩtãỹ Akuêg

Iẽ nitxuké txoehá'nuk suyhê upâ hãhãw, pakhê, txê'pôy tokerê akuêg suyhê ãtxoê dxa'á iõp trioká wãk'hãhãw hãhãhãy Pataxó torotê nuhã'nuk euhmãtxê hiêtxê pakhêtxê txayará napinatô Pataxó.

Õxehá iẽ nkãhu upâ umip apêtxuk hãhãw mirawê upâ aragwá ikô nitxuké upâ txihihãy upâ hãhãw ãtxenere pakhê uĩ tamãpê upâ ehigã'nuk brasileiro. Iõ suyhê upâ umip apêtxuk napinatô umip hãhãw txõg ãtxoê'txê tohnõ pahogtabm upâ tanara ug nkãh mê'âré niamãtxê ahõhê iõ ketxihé upâ euhmã Pataxó ãep gããhy atxuhã, ektó ug pãgehê dxa'á txêã tohkohé mê'á'ré akuêg'txe ãxé napinatô hãhãw.

Upã napinatô ãgwaré pakhê'txê, umip apêtxuk hãhãw mirawê ãtxoê txagwarí sarã namõ dxa'á muká kiõyã pakhê dxa'á kãxkãy ketxihé iẽp ukotxê ãg hũnitxí nkã upâ kohtuãgá txihihãy ãg ãtxoê patxixá ukôtxê'nuk dxa'á tohnõ pahogtabm upâ ihabniká, torotê mukarí ãxé euhmãnuk dxa'á aymag kiõyã hãhãw ãg pakhê upã hãhãhãy Pataxó.

Upã ãgwaré upã hãhãw, hãhãw mirawê torotê hakaré'txê ãxé txag'ru txagwarí, tapuritú euhmã tohnepuhú ikô pakhê Pataxó, ikô suyhê upâ muká mukaú.

Amixtê: Hãhãw mirawê, pakhê, hãhãwtxê.

SUMÁRIO

Lista de Siglas	v
Lista de Ilustrações	vii
Resumo	viii
Abstract	ix
Iõ Dxa'á Petõi Uĩtãĩ Akuêg	x
INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 – TERRITORIALIZAÇÃO DO <i>ÍNDIO</i> NO CONHECIMENTO CIENTÍFICO	20
1.1 O <i>índio</i> como criatura: fantasia de <i>ỹdi'hi</i>	21
1.2 Do bom (ao) selvagem: entre o éden e a barbárie	34
1.3 O <i>gentio indolente</i> : a oportuna fluidez da imagem sobre o <i>índio</i>	45
1.4 Do aldeamento cultural à etnia <i>cabocla</i>	51
1.5 <i>A era dos extremos</i> : entre emancipação e regulação indigenista	58
1.6 A coloquialidade do uso metonímico <i>índio</i>	72
1.7 Existe <i>índio</i> no Brasil atual?	86
CAPÍTULO 2 – DESTERRITORIALIDADES ONTOLÓGICAS E SUBMISSÕES DAS COLETIVIDADES INDÍGENAS A UM <i>NÃO-LUGAR</i>	95
2.1 Territorialidade indígena transcendente às delimitações <i>do outro</i>	96
2.2 Desterritorializações e desalojamentos intergeracionais	109
2.3 O <i>fogo-amigo caricatural</i> : a proteção dos bem-intencionados	121
2.4 Conservacionismo biocêntrico e separação do índio à natureza	136
2.5 Entre a imposição ao <i>não-lugar</i> e a negação de territorialialidades ..	151
2.6 A impregnação do pensamento colonizador	163
CAPÍTULO 3 – RETERRORIZAÇÃO PATAXÓ: RETOMADA CULTURAL E INDIANIDADE ANTROPOGÁFICA	176
3.1 A filosofia antropofágica: originalidade cultural e autodeterminação ..	177
3.2 Antropofagia como vetor de identificação: entre a <i>filosofia da diferença</i> e o sincretismo cultural	188
3.3 A língua dos <i>línguas</i> e o trabalho de deglutição cultural	199
3.4 Essencialismo de conveniência sobre o questionamento de <i>aculturação</i>	213
3.5 Muká mukaú: continuidade étnica em territórios descontínuos	231
CONCLUSÃO – O <i>índio</i> se afirma como criador	245
REFERÊNCIAS	254

INTRODUÇÃO

O tema das retomadas indígenas descreve a narrativa do conflito territorial em que, de um lado, estão os interesses coletivos de comunidades índias e de outro, encontram-se interesses particulares ou públicos que negam as demandas étnicas desses grupos.

Uma retomada – do ponto de vista territorial - inicia-se quando um povo índio sente a necessidade de retornar aos seus lugares (BERQUE, 1985: 104). tendo em vista o requisito da territorialidade (SANTOS; SILVEIRA, 2006: 19): a noção de pertencimento territorial (OLWIG e HASTRUP, 1997; LOVEL, 1988), indispensável para a reprodução física e cultural daquele grupo étnico.

Neste trabalho¹, será abordada também a vertente cultural da retomada (PARRA, PINHEIRO, CARDOSO: 2017, 12), como grupo focal o povo indígena pataxó, viventes ainda hoje na Costa do Descobrimento brasileiro. Serão evidenciados os processos de autodeterminação (NOGUEIRA, 2016: 12), inovação e recriação de um povo que deseja ter sua liberdade à diferença (MAHER, 1998:116) visibilizada e que deseja se afirmar etnicamente ao criar (BAUMAN, 2005: 82), constantemente, as fronteiras culturais que os distinguem em relação a outros grupos: indígenas ou não-indígenas (HAESBART, 1997: 258).

O interesse deste pesquisador para as chamadas “questões indígenas” começou ainda no curso de graduação em Direito, por sentir uma necessidade de verticalizar os estudos acerca dos Direitos Humanos por uma ótica que extrapolasse os mandamentos jurídicos. Apesar de existir uma sistemática protetiva sobre os “direitos territoriais”, a “proteção cultural” e a “autodeterminação dos povos”, não se via que esses institutos davam conta de proteger, substancialmente, os povos indígenas quanto a seus territórios e liberdades culturais. Minha dúvida como pesquisador surgia na medida em que existia uma vasta disciplina protetiva do ponto de vista formal, mas que materialmente esvaziava-se com a constatação de inúmeros conflitos ambientais

¹ Esta tese está escrita em português do Brasil e pode apresentar termos ou expressões que não são comuns no português de Portugal.

envolvendo indígenas e que tinham como desfecho a reiteração do etnocídio (PALMQUIST, 2018: 126).

A condução do pensamento foi no sentido de perceber que não se pode proteger o que não se conhece, ou que se conhece prematuramente, ou que acha que conhece, mas na verdade, são esteriotipações (OLIVEIRA, 1998: 50) que negam as formas de viver dos povos indígenas que vivem em contexto de contato intermitente com outros povos, desde o início do período colonial até o século XXI.

Como os pensadores do Direito podem proteger os territórios indígenas se não enxergam coletividades como índias? Como podem julgar a pertinência de um território a um grupo étnico se desconhece as noções sobre territorialidade? SOUZA, 1995: 86), De que maneira defendem a livre manifestação de culturas indígenas (RAFFESTIN, 1993: 134) se, paralelamente, tem uma percepção anacrônica sobre suas formas de viver, pensar e agir?

A invisibilidade sobre os processos de desterritorialização (LAMEIRAS, 2013:8) a que foram e são subordinados os índios, bem como a imposição desses grupos a um não-lugar (AUGÉ, 1994:73), conduz a diretrizes jurídicas completamente desconectadas a historiografia desses grupos, a ponto de se tornar plausível de discussão a “teoria do marco temporal”, que afirma que apenas os povos indígenas que estavam em seus territórios a época da promulgação de constituição de 1988 são titulares de direitos territoriais. Uma “teoria” dessa natureza seria infrutífera se o conhecimento jurídico e suas diretrizes dialogassem com os estudos antropológicos e históricos sobre os esbulhos² territoriais a coletividades indígenas do Brasil.

Quando se tem as retomadas indígenas como objeto de estudo, a antropologia é a disciplina capaz de elucidar materialmente o que se almeja proteger formalmente pelo conhecimento jurídico. É indispensável, portanto, decompor alguns pensamentos fantasiados acerca dos povos indígenas para que seja possível dar visibilidade a suas diferentes formas de viver (LENTZ, 2010, 20). Para que seja identificado um território retomado como indígena é

² Esbulho é a retirada, de maneira forçada ou violenta, de algo que é de posse ou de propriedade de outrem.

necessário, prioritariamente, a compleição de que os habitantes daquele espaço fazem parte de uma população ameríndia.

Neste sentido, durante minha ida a campo tive a oportunidade de dialogar com pesquisadores indigenistas que evidenciavam ainda perspectiva essencialista (BAUDRILLARD, 1981:161) e impositiva acerca dos povos ameríndios, onde os colocava com obrigatoriedade de ter seus modos de vida compatíveis ao imaginário seiscentista, romantizado e distantes da civilização ocidental. Era desconsiderado, por completo, seus processos antropofágicos de absorção e construção cultural diante de novas demandas e novos tempos para que fosse imputada conclusões sobre “perdas culturais” (LÉVI-STRAUSS, 1996: 39), processos de “aculturação” (VESPUCCI, (1501) 1963: 542) e “hibridismos” (CANCLINI, 2006:19).

As conclusões acerca dos objetos científicos partem mais de “como se observa” do que “o quê se observa” e a produção de ignorância sobre as coletividades indígenas é reflexo do desconhecimento sobre esses povos.

No intuito de direcionar o olhar para as disputas que envolvem as coletividades pataxó da Costa do Descobrimento, algumas questões norteadoras foram importantes para guiar a pesquisa. Se fez imprescindível a verificação de como se sucedeu os processos de desterritorialização (LAMEIRAS, 2013:8) e sobreposições territoriais (QUIJANO, 1988: 24) às aldeias indígenas e em que tempo esses percalços aconteceram. O que direcionou às conclusões que os sistemas de pertença localizada (MICAELO, 2014: 16) dos pataxó sofreram sistematicamente, ao longo de sua história, a intrusão do poder gerencial-administrativo e econômico. Como consequência, é notória a conclusão de que os territórios homologados para o povo pataxó não corresponde a totalidade de terra tradicionalmente ocupada pela etnia, apenas fragmentos: o que pode ser verificado pelas seus territórios descontínuos (SOUZA: 1995: 99):

A manifestação cultural e a relação com o meio ambiente foi observada a partir das atividades da comunidade indígena Pataxó, que possui uma relação de territorialidade (SOUZA: 1995: 99) com as paisagens e os territórios em que vivem. Além de sua importância prática como fonte de recursos, as paisagens possuem também um importante valor cultural e espiritual, e são elementos centrais no complexo sistema cosmológico que caracteriza a visão de mundo das populações indígenas. Diversos vegetais, animais, resinas e locais que compõem as paisagens são, para estes povos indígenas, importantes reservatórios de energia vital responsáveis pelo equilíbrio dos ecossistemas e pela vida de humanos e não-humanos. Esta cosmovisão, essencialmente ecológica, constitui a base não só dos conhecimentos e práticas tradicionais de manejo de recursos, mas também de uma ética que orienta a relação que estes povos estabelecem com as paisagens e com a multiplicidade de seres que povoam a região (SOUZA, 2012: 43).

A metodologia da pesquisa é a fase que a “abrange maior número de itens, pois responde, a um só tempo, às questões como?, com quê?, onde?, quanto?” (MARCONI; LAKATOS 2003: 201). Para compreender estas questões, e com a finalidade de sistematização, o desenvolvimento dessa pesquisa foi dividido em quatro etapas: a coleta de dados, a sistematização destes dados, a análise e a interpretação dos resultados.

A coleta de dados foi realizada em dois momentos: o primeiro compreendido por uma pesquisa teórica de cunho hermenêutico, analítico e qualitativo, concretizado pelo levantamento e sistematização bibliográfica de natureza secundária como documentos e publicações institucionais e aquelas formadas pela própria comunidade. Posteriormente, foi realizada pesquisa de campo com o uso metodológico da observação participante para identificar as relações de “pertencas territoriais” nas áreas com regularização fundiária bem como em regiões precedentes de homologação, mas que habitadas tradicionalmente pelo povo pataxó.

A observação participante foi realizada no ano de 2016 no qual foi sistematizado os dados etnográficos qualitativos de natureza primária, através de conversas informais com o uso de gravador de voz, mediante prévio consentimento, de bloco de notas/notas de campo para anotações rápidas e

fotografias, que foram posteriormente colocadas em um caderno na ordem dos fatos (*journal*), categorizados por ordem de importância para o tema deste trabalho. Com intuito de observar as relacionalidades daquela comunidade com os sistemas de territorialidade, posteriormente, quando retorno a Portugal, foi possível fazer coletas de novos dados através de conversas informais estabelecidas com alguns pataxó através de redes sociais nos anos subsequentes à ida a campo.

A análise do conteúdo foi concretizada em subdivisões temáticas do material sistematizado que acaba por situar os eixos que subdividem os capítulos desta tese e onde fica evidenciado que a modificação aos sistemas territoriais da etnia indígena tem, como consequência, inaugurações no campo cultural do povo.

Cumprido destacar que a investigação abarca a realidade específica dos Pataxó da Costa do Descobrimento, que detém similitudes com outros grupos indígenas, mas também detém idiosincrasias próprias. Não estranhe a concordância nominal - os Pataxó - que é proposital. É assim que eles se identificam porque entendem que não existe plural para a palavra Pataxó. Para eles, só existe pataxó em uma interpretação de transindividualidades que compõe a etnia³.

Nesse sentido, a interpretação dos dados considera as diferenças existentes entre grupos humanos, preocupando-se em conhecer as relações sociais que as regem, em que foram verificados os aspectos do *éthos* coletivo pataxó e sua relação específica com o ambiente tradicionalmente ocupado.

A tese foi escrita em três capítulos, precedidos dessa introdução e finalizados com uma conclusão.

O primeiro capítulo, intitulado “Territorialização do Índio no Conhecimento Científico”, tem sete subcapítulos que demonstram como a caracterização sobre

³ Segundo o entendimento da Secretaria de Comunicação do Senado Federal brasileiro, deve ser realizada a escrita aportuguesada das palavras que designam etnias indígenas, com a devida concordância do artigo ao substantivo. Fico obrigado a decidir fazer o alinhamento da escrita a um dos vetores – autodeterminação étnica ou poder estatal - e escolhi fazer a concordância nominal de acordo com os preceitos linguísticos dos pataxó.

os índios tem o condão de sedimentar as culturas ameríndias em categorias fixas e uniformes, moldadas pelos interesses dos *homens-brancos*. O capítulo discute como produção de estereótipos e folclorizações acerca das coletividades índias serviu de escopo para a subalternização dos povos originários diante das conveniências daqueles que exercem o poder político, econômico e cultural.

Serão abordadas as violências simbólicas enfrentadas pelos povos ameríndios brasileiros de maneira verticalizada: primeiro examina a sistematização dos índios genéricos brasileiros, depois trata dos povos indígenas do Nordeste brasileiro, ao passo que realiza restrição geográfica para as discussões para as comunidades da Bahia, depois focaliza nos povos da Costa do Descobrimento Brasileiro e, por fim, abarca o povo Pataxó. Para essa discussão, a sucessão de subcapítulos acompanhará temporalmente os séculos XVI até o século XXI, que coincide com a historiografia do contato dos povos indígenas brasileiros com outros grupos.

O segundo capítulo, “Desterritorialidades Ontológicas e Submissões das Coletividades Indígenas a um não-lugar” tem a proposta de demonstrar que a narrativa que coloca o ameríndio em relação subordinada a quem exerce o Poder Político, conduz a regulação Estatal, que ora funciona como o titular para decidir (identificar, homologar e regularizar) quais sejam os territórios indígenas (TI), ora age como tutor dessas coletividades – com capacidade de colocá-los em uma situação de inferioridade e necessidade de sujeição ao *outro*. Essa subjugação condicionaram e condicionam os pataxó a desterritorializações *in situ* e *ex situ* em que há deslocamento tanto dos territórios tradicionalmente ocupados, quanto das suas liberdade de ação para poderem de criar, fazer e viver, como vaticina o artigo 216, I e II da Constituição Federal Brasileira.

Esses processos de expropriação territorial e ontológica são provenientes da negação a autodeterminação gerencial dos povos indígenas e de sua possibilidade de adequarem e modificarem suas culturas diante de novos cenários. Nenhuma cultura é pura e embora os *homens-brancos* considerem as modificações e atualizações como naturais e indispensáveis diante de novos tempos e cenários, para as coletividades indígenas parece soar intolerável os seus processos de criação, reinterpretações e sínteses – sob pena de serem subjugados quanto sua indianidade. Por muitas vezes, a imposição do indígena

a um não-lugar provém de pessoas físicas e jurídicas que almejam proteger e respeitar as idiossincrasias destas populações, mas que diante de convenções sobre culturas indígenas isonômicas, imutáveis e perenes, os condiciona a uma sistematização de hábitos repetidos que ignora os seus processos de *antropofagia cultural*, ou seja, da incorporação de valores de outras culturas que passam a fazer parte do repertório de vivências pataxó.

No último capítulo, nominado “Reterritorialização Pataxó: Retomada cultural e Indianidade Antropofágica”, têm-se a intelecção de que o povo pataxó passa a se reafirmar etnicamente, diante de seu *estágio de reflexão*. Após recorrentes processos de desterritorialização, o povo pataxó passa transitar por espaços que - de maneira purista e preconceituosa - não eram pensados para indígenas. Ultrapassam as fronteiras das aldeias para frequentar universidades, funções públicas, políticas e comércio local das cidades.

Os processos de reterritorialização não ocorrem de maneira uníssona em todas as aldeias pataxó, pois tem processos que obedecem aos processos antropofágicos que apresentam criações, reinterpretções, reapropriação e sínteses de maneira particular de cada agrupamento pataxó. As retomadas pataxó surgem do entendimento da etnia sobre a necessidade de retorno a seus sistemas de pertença, com a compleição do sincretismo simbólico que permeia a história do grupo e o desejo de ocupar aos seus lugares.

CAPÍTULO 1 – TERRITORIALIZAÇÃO DO *ÍNDIO* NO CONHECIMENTO CIENTÍFICO

O índio é um metal e quem tiver dúvida pode procurar na tabela periódica. Tem número atômico 49 e massa atômica 114,8u. À temperatura ambiente, o índio encontra-se no estado sólido.

(Edson Kaiapó)

1.1 O índio como criatura: fantasia de *ĩdi'hi*

Para que seja possível entender os conflitos territoriais vivenciados pelos povos indígenas brasileiros é preciso, antes de tudo, entender quem são os indígenas e para quem cabe essa definição. Definir é trabalho criterioso e isso é tarefa que depende do repertório cultural de quem faz a definição.

Perguntar a uma pessoa que não tem qualquer preocupação com as questões indígenas e perguntar para um pataxó o que significa o termo “índio” pode ter resultados bem diferentes, quiçá opostos. Até mesmo para pessoas mais preocupadas e bem-dispostas em refletir sobre as situações a que estão submetidos os índios, não é incomum que uma definição parta de atribuições categóricas, ou apresentem características estereotipadas pelo imaginário popular, o que pode acarretar afirmações imprecisas, fictícias, equivocadas ou, até mesmo, capazes de desacreditar a indianidade de alguns grupos.

Entender que os índios apresentam contextos e formas plurais de vivências é tarefa crucial para que possam ser reconhecidos e, a partir daí, terem seus direitos também prestigiados. Se a sociedade civil tem um entendimento dúbio acerca do quem vem a ser o ente “índio” e as pessoas que trabalham com políticas públicas protetivas ou as que exercem o poder de legislar e julgar fazem parte desta mesma sociedade civil, não é incomum que algumas observações das particularidades comunais não sejam reconhecidas, respeitadas ou protegidas; ao revés, é até esperável que algumas incongruências sejam rotineiramente verificadas no tocante à “proteção” de populações indígenas. Como então seria possível falarmos de demarcação de territórios indígenas se a comunidade não é entendida como indígena?

Dentre as 305 etnias, cerca de 900 mil indígenas e 274 línguas e dialetos indígenas⁴, não existe um sistema unificado de valores. Cada comunidade rege sua organização social e tem suas particularidades, costumes, línguas, crenças, ocupação territorial e configura pluralidades culturais em diversos aspectos.

Um grupo indígena que vive no meio da floresta amazônica não terá hábitos alimentares parecidos com o que vive no sertão nordestino, que por sua vez não

⁴ Censo demográfico 2010 – IBGE.

será parecido com outro grupo que vive nas pradarias do sul do país. Os processos dialético-históricos, geografia e processos urbanizatórios propiciam formas de existir diferenciadas.

Definir, antes de tudo, é limitar, classificar. É atribuir repertório do que o ser é e do que não é; capaz de aproximar coletividades e separá-las de outras. Esta taxonomia, tão comum para os biólogos, faz imensa confusão ao ser defrontada a grupos sociais, afinal, se é de fácil compreensão que os seres humanos não sejam briófitas ou pertencentes ao grupo das aves, não é tarefa tão simples classificar coletividades humanas. Quem tem legitimidade científica para definir o índio é o mesmo que tem legitimidade étnica de se definir como tal? E quem tem legitimidade política? O que é o índio legítimo? O índio existe ou é uma fantasia criada pelo não-índio? Uma taxonomia sobre seres humanos é traiçoeira porque apresenta uma classificação que se baseia muito mais na separação do *eu* e do *outro* do que propriamente em entender o que é o outro.

Hugues (1952: 137), apresenta uma fórmula matemática para dizer o número de grupo étnicos, descrita por ' $n-1$ ', em uma perspectiva de que "n" é o número de grupos incluindo o grupo não-étnico. Percebe-se o caráter etnocêntrico quando a nomenclatura "étnico" refere-se apenas ao diferente de quem o nomeia como tal e não admite que tendo "n" grupos diferentes entre si, são todos étnicos. A ideia de *étnico* como sendo o diferente remonta a década de 1940 nos Estados Unidos da América, em que o termo etnicidade representa o "poder de nominar" (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 1998:146) grupos não anglo-saxões, os diferente:

"Na década de 1940, na Inglaterra, França e EUA, por exemplo, nas primeiras acepções, o termo etnicidade designava simplesmente a pertença a um outro grupo que não os anglo americanos, e era utilizado como uma variável independente entre outros, como raça e religião. Era compreendido como um dos elementos a contribuir para o entendimento do comportamento dos indivíduos em sociedade. Pode-se dizer que essa maneira de perceber a etnia foi uma postura etnocêntrica, na medida em que determinava o grupo étnico como o diferente em relação àqueles que de fato, conforme destacam Poutignat e Streiff-Fenart (2011), tinham o poder de nomear" (LUZ, CUBIAK, 2018: 88).

No tocante aos índios, de forma similar, os primeiros relatos realçam as diferenças entre os povos pré-colombianos e os colonizadores. Índio é aquele

colonizado que não é o homem branco europeu, tampouco é o negro africano.

“A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos, bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas” (CAMINHA, 1500).

Em carta a el-rei D. Manuel, Caminha enfatiza as diferenças físicas entre os índios e os europeus em relação a cor e, de forma proporcionalmente narcisa e racista, diferenciava os povos do “novo mundo” dos africanos. Destaca também o fato de os enxergar “nus, sem cobertura alguma” pelo fato de estarem com as genitálias aparentes.

Isso me fez recordar de conversas com o querido professor e antropólogo Ordep Serra, ao relatar sobre os trabalhos de campo, no Xingu, na década de 1970, sobre o ritual fúnebre Kamayurá, após algumas semanas em contato com os índios e ao ver que os banhos normalmente eram coletivos, resolveu banhar-se “nu, assim como eles” no rio Tatuari; para seu espanto - ele conta - os índios começaram a rir e um constrangimento imenso se instaurou. Neste momento pôde perceber que o único nu era ele, pois os índios estavam com seus adornos e pinturas e, principalmente, sem pêlos no corpo. Para os Kamayurá é vergonhoso possuir pêlos no corpo como os animais, mas não existe vergonha em terem a genitália à mostra.

O que o professor gentilmente queria evidenciar é que a noção de pertencimento de um indivíduo a um grupo é indissociável do estranhamento do mesmo indivíduo diante dos que não fazem parte de sua coletividade, de forma que é possível afirmar que não é somente o isolamento étnico que cria um senso comunal, mas também é na dialética com grupos diferentes que são estabelecidas fronteiras culturais.

Dizer que os índios “andam nus” nada mais é do que uma interpretação ocidentalizada sobre as formas de trajar dos índios e relatar que andam “sem cobertura alguma” - como afirmou Caminha - denota a falta de sensibilidade do colonizador em observar para além de uma análise comparativa. Esta incapacidade interpretativa, ou analítica, sobre a forma como o *índio* se apresentava para o *não-índio* parece ter sido sistematicamente reproduzida durante os tempos, a ponto de construir uma crença, tão superficial quanto equivocada, que os indígenas andam nus.

A nudez aparece como a forma que evidenciava o indígena no século XVI, como caracterização da “situação animalesca e aculturada, sendo capaz de cometer antropofagia de vingança contra os seus inimigos” (VESPUCCI, (1501) 1963: 542). Isso parece ter criado raízes e não é incomum escutar que o homem que usa calça jeans ou camisa de tecido não pode ser índio, como ouvi diariamente da população branca de Coroa Vermelha, durante a pesquisa de campo “pode ser descendente, ou caboclo, mas índio não é”. Afinal de contas, é mais fácil pensar que o índio é o outro, o diferente do não-índio e se forem apresentados visualmente de forma similar, dificulta a economia cognitiva (STERNBERG, 2008), que é o processo pelo qual se trata vivências diferentes de forma tão igualitária que sua análise deixa de ser consciente e trabalhosa para ser automática e padronizada.

Importante frisar que, segundo Broadbent (1958) e Treisman (1960), esse processo humano de categorização é, antes de tudo, um processo natural para o entendimento do mundo. Não se trata de uma distorção sobre o outro com intuito perverso ou degenerativo, mas, em primeiro momento, de um artifício automático para compreender (ou tentar) o diferente. Para os dois psicólogos, quando o ser humano se defronta com algo novo, este registro sensorial desencadeia um processo mental de correlações com o que já se conhece para que o que está sendo observado passe por um filtro ou controle e assim, possa-se compreender a realidade notada, mesmo que de forma limitada pela capacidade do observador, conforme ressaltado no quadro abaixo (STERNBERG, 2008, p.98):

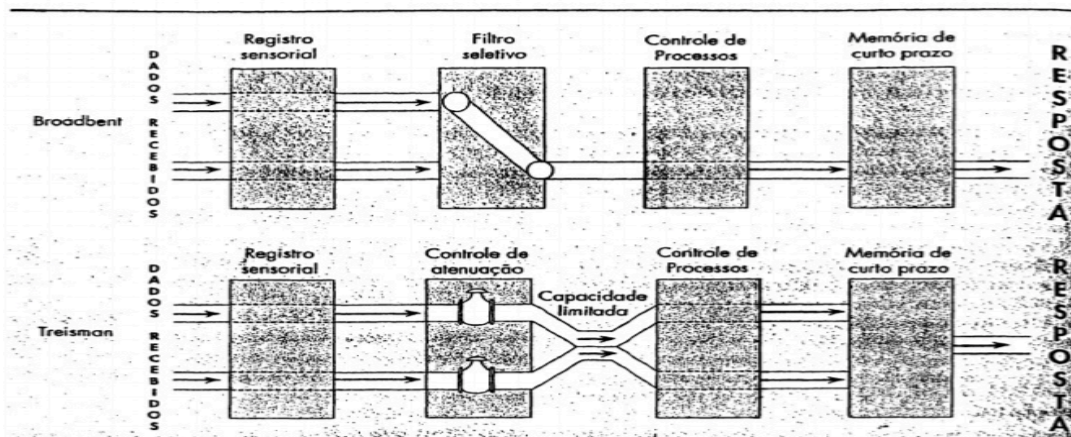


Figura 2. Quadro sobre economia cognitiva

Acontece que se a automatização do pensamento e economia cognitiva é algo racionalmente aceito pela psicologia social, etimologicamente dá azo a criação de um preconceito sobre os povos indígenas; uma visão elementar desconectada de uma análise etnográfica mais cautelosa por parte do colonizador e que foi fundamental para a criação de um modelo de autenticidade indígena observada pela sociedade civil brasileira, baseada em uma ideia de traços culturais comuns sobre o sistema de valores e visão de mundo.

Dominique Gallois (2000: 10) aponta que no Brasil, especialmente, em função do alto valor simbólico atribuído a tudo que se refere ao índio, tende-se a congelar uma imagem preconceituosa e idealizada do que seja a cultura indígena, caracterizada por uma “autenticidade” que, sem dúvida, contribui para uma visão congelada de cultura, uma visão que nega a outras culturas a possibilidade de mudança. Nesse sentido, Lévi-Strauss se recusa ao pensamento que preza pela continuidade e fluidez das escolhas étnicas e chega a escrever que gostaria de ter vivido “no tempo das *verdadeiras* viagens, quando um espetáculo ainda não estragado, contaminado e maldito se oferecia em todo o seu esplendor” (1996: 39). Soma-se a isso a abordagem que privilegia *traços culturais*, que acaba servindo para estereotipar grupos e populações indígenas.

Hoje, os indicadores utilizados para avaliar a situação dos povos indígenas no país estão se alterando com a popularização da temática “ecológica”, que valoriza e se apropria de elementos genéricos da “cultura indígena”, que passam a ser dotados de altíssimo valor simbólico. Com isso, os grupos indígenas que não exibem marcas de indianidade podem ser depreciados: grupos com pouca visibilidade, ou que aparentam sinais de “aculturação”, tendem a ser desfavorecidos no jogo das suas relações com o estado, inclusive em termos de apoio financeiro. Nunca se mobilizou tantas verbas em favor de programas de “resgate” ou de “fortalecimento” cultural, que muitas vezes entram em choque com as expectativas dos próprios índios, interessados em benefícios menos “tradicionais” e mais adequados a seus anseios de alcançar igualdade de acesso a bens, serviços e conhecimentos, valorizados pela população em seu entorno e que lhes são negados porque são índios. A espiral de preconceitos contida na teoria do grande divisor entre eles e nós, continua contrária aos anseios de comunicação e igualdade dos índios: se antes eram “selvagens” a civilizar, hoje

devem ocultar suas marcas da “civilização” para receber apoio enquanto índios (GALLOIS, 2000: 10).

Isso faz com que voltemos a repensar nas pessoas legitimadas para definir quem são os indígenas e quais são seus territórios. O signo da autodeterminação dos povos baliza que os indígenas são aqueles que se identificam e são identificados pela sua comunidade como tal. Os indígenas estão hoje subordinados a uma decisão política e jurídica de pessoas que não necessariamente têm a compreensão de quem são os indígenas do país.

Em decorrência da dificuldade de entendimento sobre as formas de organização social e política das diversas comunidades indígenas, era mais fácil analisar a forma de viver europeia como gabarito cultural e não tardou para que esses índios fossem considerados primitivos, não-civilizados, silvícolas, tribais e portanto, precisavam a benção civilizatória da cultura ocidental, sob a égide da cruz e da espada.

Para a coletividade pataxó, o termo relativo a índio é *txihi* e se relaciona não apenas ao grupo pataxó mas os relaciona a qualquer outro grupo que se define como indígena. Para este grupo, o sinônimo de índio é “parente”, então o pataxó só pode ser índio se relacionado a outro índio, seja da sua comunidade ou não. Portanto eles são categóricos quando são questionados sobre sua indianidade: “sou pataxó!”, pois, ao terem contato com outras etnias perceberam suas similitudes e dessemelhanças e dizer que é índio não esclareceria o universo simbólico a que pertencem, mas veem na sua etnia os limites que os distinguem dos outros.

Da mesma forma que eles se diferenciam dos Botocudos, mas os entendem como parentes índios, eles se distinguem dos que não são índios. A oposição do termo *txihi* é *ỹdi`hi* (BOMFIM, 2012: 125)⁵, ou seja, o homem-branco, o não-índio. É importante esclarecer que para o pataxó o homem-branco não é uma definição de gênero, tampouco cromática: *Ỹdi`hi* é um conceito social sobre qualquer pessoa que não tenha sua identidade associada à indígena, aquele que não se identifica como indígena e não é identificado por nenhuma

⁵ Lista de palavras coletada por Pedro Agostinho em 1971 na Aldeia Barra Velha, no acervo do grupo de pesquisa Pataxó, anexado ao trabalho de Anari Braz Bomfim que, em 2012, ainda era grafado *yndi`hi*.

comunidade como tal. Em alegoria a uma classificação taxonômica naturalista⁶, para o pataxó, *txihi* é família, *pataxi* (pataxó) é gênero, *ki'hiw* (indivíduo) é espécie, e por respeitarem a autodeterminação de quem não se considera indígena, o *ỹdi'hi* faz parte de outra família; portanto, não é *parente*.

De acordo com a etimologia, as palavras “índio” e “indígena”, não são sinonímicas e sequer tem a mesma derivação. A bem da verdade, são usadas como se fossem unívocas, mas como afirma Viveiros de Castro (2017, 188), “o antônimo de *indígena* é *alienígena*, ao passo que o antônimo de *índio*, no Brasil, é *branco*”. No entanto, melhor se explica os índios como membros de povos e comunidades que têm consciência — seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram — de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus.

Se historicamente a palavra índio tem sua origem relacionada ao equívoco geográfico de Colombo ao pensar ter chegado à Índia quando atracou na ilha de Guanahani na América, etimologicamente, a palavra “indígena” se relaciona com o conceito de nativo, aquele que tem sua origem na terra em que vive.

Diferente do conceito pataxó ou etimológico, para a ciência antropológica os índios são pessoas que apresentam símbolos de identidade étnica orientada para uma história mítica (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998); uma crença de origem comum em um território determinado, constituída por uma orientação a uma memória coletiva e consciência de suas relações históricas com as terras ocupadas. Para Renan (1887: 286), esta memória coletiva fundadora é consistente de esquecimentos das condições de produção desta crença de origem, das violências e arbítrios originais e multiplicidade das origens étnicas e tal esquecimento da linhagem é essencial para fundar o sentimento de pertença comum.

Existe a escolha coletiva na formação de uma etnia que determina quem são os *insiders* e os *outsiders* que está intimamente relacionada ao que Wallerstein (1960: 133) chamou de sentimento de lealdade (*feeling of loyalty*) e Gordon (1964: 24) designou como sentimento de formar um povo (*sense of*

⁶ Baseada no sistema binomial dos seres vivos, proposto por Carl Von Linné, que classifica as espécies pela égide das semelhanças e diferenças.

peoplehood), derivados de uma herança cultural comum que tem seu repertório de crenças, valores, símbolos, práticas, ritos, regras de conduta, culinária, adornos que os aproximam entre si e criam barreiras étnicas em relação aos não pertencentes deste repertório cultural.

Dentro de uma esfera de análise meramente estereotipada sobre os índios que os diferencia dos homens-brancos - em uma conformidade étnica que estaria afincada no tempo - a traição de um comportamento seiscentista elencado como indígena fulminaria o tradicional de determinada comunidade, visto que traição e tradição cultural estariam como antípodas do que se espera de uma comunidade dita tradicional.

O termo *índio*, ao referir-se a quaisquer comunidades tradicionais americanas encontradas após a travessia atlântica, é potencialmente uma criação do europeu do que, necessariamente, uma designação sobre pessoas, coletividades, povos, comunidades ou nações indígenas. Um termo equivocado desde sua raiz, pois uniformiza conceitualmente todas as populações que viviam na América pré-colombiana. Nesta configuração, os povos *Cree* do Canadá, os *Tepoztlán* no México, os *Pataxó* do Brasil e os *Teheuches* na Patagônia recebem o mesmo adjetivo “índios”, o que acaba por descaracterizar as disparidades de seus sistemas sociais, políticos e econômicos, suas consciências étnicas e visões de mundo.

Daí a dificuldade em entender as comunidades indígenas como detentoras de conhecimento e possibilidades de adaptações e escolhas em seus repertórios culturais que podem conduzir a resultados muito diferentes e, talvez, opostos, quando tentamos encaixar taxonomicamente uma coletividade indígena por um repertório de condições preconcebidas, limitadas e afincadas no tempo e em um espaço reservado.

O índio surge na literatura mundial como o ‘outro’ diferente do que a comunidade europeia conhecia; um ser primitivo em uma classificação evolucionista e que precisava ser conduzido pelo mundo ocidental à civilização, em um processo assimilacionista, propiciado pela ação dos padres jesuítas na Colônia. A adjacência *índio* fora imputada para o indígena que estava submetido pela Coroa, seja ele aldeado, seja escravizado (CUNHA, 1990: 94). Faz-se,

então, oposição ao termo *gentio*, que referenciava “o indígena livre que não tinha sido integrado na ordem colonial. Era o gentio vizinho daquele Estado (do Brasil) sempre qualificado de bravo” (GUIDA, 2014:17). Por serem também utilizados como mão-de-obra nativa pelo sistema bandeirante, eram tratados por “negros da terra” (Monteiro, (1574) 1995, p.8)⁷, em uma comparação que os separava dos povos colonizadores e os comparava com os povos africanos também colonizados e escravizados. Os índios foram apresentados como “aborígenes brasileiros” (STEINEN, 1884), (Schaden,1956)⁸ e foi mencionada a “índole inculta dos povos d’além-mar” (SECCO, 1856, p. 107), e considerados povos “primitivos” (BARBOSA, 1885) todos os nativos de lugares desconhecidos pelo repertório cultural europeu no ‘descobrimento’ e exploração do ‘novo mundo’.

Seria possível correlacionar o trabalho de Velden (2009), que fala sobre a domesticação dos animais pelos indígenas Karitiana, com a relação colonizadora dos europeus com os povos encontrados na América:

“Tais relações não se baseiam na objetivação e na dominação destes por aqueles, mas na premissa de que a subjetividade é um atributo comum aos seres e, portanto, as inter-relações assumem outros contornos diversos do controle da cultura (domesticidade) sobre a natureza (selvageria)” (VELDEN, 2009: 13).

Uma das características que diferenciam os homens dos animais é a de serem dotados de história, um acúmulo de cultura que, segundo Luc Ferry, reflete-se no indivíduo pela educação ou, em maior amplitude, na espécie humana pela política. Segundo ele, “até prova em contrário, os animais não têm cultura mas somente costumes ou modos de vida, e o sinal mais seguro desta falta é que eles não transmitem, nesta matéria, nem um patrimônio novo de geração em geração” (FERRY, 1997: 81).

François Ost segue a mesma linha e afirma que a humanidade pressupõe no homem uma indeterminação original, uma faculdade de *autoultrapassamento*,

⁷ Monteiro relata em seu livro que o termo “negros da terra” foi imputado aos povos indígenas no “Inventário do Engenho de Sergipe”, de 1574, página 341, fazendo alusão aos índios escravizados para a produção de açúcar no engenho.

⁸ Segundo Schaden, que traduziu a obra de Karl Von den Steinen, esse era, sem dúvidas, evolucionista, porquanto ele se preocupava, antes de mais nada, em reconhecer o aborígine brasileiro, o homem da idade da pedra, investigando-lhes a forma de vida com a finalidade de, como ele próprio dizia, obter uma visão mais profunda da pré-história do espírito.

que nada a priori vem limitar. A este respeito, a humanidade reduz-se à faculdade de aprendizagem, de forma que a educação e humanização acabam por se confundir. (OST,1997: 316). Rousseau é ainda mais contundente ao ratificar que:

“Entre homens e animal, há uma outra qualidade muito específica que os distingue, e que não admite disputa, é a faculdade de melhorar; uma faculdade que, conforme as circunstâncias, desdobra-se sucessivamente em todas as outras faculdades, e se faz sentir não só na espécie humana, mas nos indivíduos que a compõem; enquanto um animal é, ao fim de alguns meses, o que será por toda vida, e a sua espécie, ao fim de mil anos, exatamente o que era no primeiro ano desse longo período” (ROUSSEAU, 2004 (1755): 196).

Portanto, só a espécie humana se desenvolve, aprimorando-se com o acúmulo de experiências ancestrais. O que não se confunde com os processos ecológicos de mudanças, de que é exemplo a evolução das espécies, por uma razão muito simples: o aprimoramento humano goza da nota da liberdade. Esta é a principal nota distintiva da humanidade, permitindo que o aprimoramento do homem ocorra no campo que transcende a natureza, é dizer, à revelia do estado de coisas ao seu redor, e é mesmo em razão disso que esse acúmulo é possível. O processo de desenvolvimento do homem, porque atrelado à nota essencial de sua liberdade, é-lhe igualmente essencial, daí Meadows e Randers ponderarem que o estado estacionário (de não desenvolvimento) demandaria pouco de nossos recursos ambientais, mas exigiria muito de nossos recursos morais.

Um sistema de classificação muito mais preocupado em apresentá-los de forma selvagem, que está dissociada da imagem civilizada do europeu colonizador, do que necessariamente preocupado em entender o modo de existir dessas coletividades, nem em suas formas de enxergar o mundo. Justificava-se, portanto, a necessidade de domesticá-los com a cultura e religiosidade europeia, que foram fortemente trabalhados pelos jesuítas no período colonial:

“Todos os dias da semana, acabada a oração, se dirá logo uma missa que a possam ouvir os índios antes de irem às suas lavouras [...] a qual acabada se ensinarão aos índios em voz alta as orações ordinárias: a saber Padre Nosso, Ave-Maria, Credo, Mandamentos da Lei de Deus, e da Santa Madre Igreja; e os Sacramentos, acto de contrição, e confissão, geralmente os diálogos do catecismo breve, em que se contém os mistérios da fé. Acabada esta doutrina irão todos os nossos para a Escola [...] aonde aos mais hábeis, se ensinarão a ler e escrever, e havendo muitos se ensinarão também a cantar, e tanger

instrumentos para beneficiar os ofícios divinos; e quando menos se ensinará a todos a doutrina cristã.” (Padre Antônio Vieira, Regulamento de aldeias e de missões, séc. XVII, *apud* Beozzo, 1983: 196).

A depender do referencial sobre o indígena, pode-se ter a conclusão de que os índios estão em expansão ou extinção física e cultural. Dentro de parâmetros limitados e categóricos, o índio pode então ser negro? Pode viver em cidades? Pode comprar seus alimentos ao invés de caçá-los? Pode falar português e frequentar instituições de ensino formal? Ou estão destinados a viver dentro de reservas indígenas com reservas também sobre o que devem ou não fazer para que continuem sendo enxergados como indígenas pela sociedade civil, pelas políticas públicas e pelo direito? Dentro de uma sistematização do que seja imaginado como endêmico e esperado de uma coletividade tradicional indígena, o índio, então, é ser ou criatura?

Diferentes do “ser” homem que cria novas necessidades e se adapta a realidades distintas, a repetição é algo sempre esperada das “criaturas” na natureza selvagem: o hibisco apresentará sempre coloração vermelha, sempre será um João-de-Barro macho que coletará barro e palha para fazer sua moradia enquanto sempre serão as fêmeas que cuidarão da casa e de seus filhotes, as seringueiras crescerão sempre nas florestas tropicais e as abelhas serão divididas entre operárias, zangões e rainha, cada qual com determinadas funções categóricas.

Ocorre que quando deparada uma coletividade indígena é comum que se faça uma sistematização de pensamento muito mais próxima das criaturas da natureza do que propriamente de agrupamentos humanos. O índio apresentado como ser imutável e confinado em um estereótipo estandardizado e cristalizado, com comportamentos inflexíveis que os aproxima muito mais das criaturas do que dos seres. Assim como as criaturas da natureza selvagem estariam sob condição de serem descaracterizados quando não correspondem ao esperado: precisariam sempre apresentar a pele avermelhada; a caça seria sempre função masculina e os cuidados domésticos sempre função feminina; necessariamente, os indígenas seriam sempre os “povos da floresta” e não poderiam viver em espaços e funções urbanas; toda e qualquer sociedade indígena teria que ter um cacique como líder político e um pajé como líder espiritual da coletividade, sendo

estas duas sempre funções masculinas, como é ensinado às crianças nas escolas, na data comemorativa do dia do índio⁹.

A abordagem que a própria sociedade brasileira faz, na celebração do dia do índio, que deveria ser um dia de homenagem e marcador do reconhecimento sobre as populações índias, encerra-se em estereótipos: fantasiam as crianças de *índios* nos moldes folclóricos, e fazem referências a seres do passado memorial brasileiro, do princípio da história do país, sem que nunca sejam colocados como seres da contemporaneidade. É realizado um *epistemicídio*, em que a prioridade absoluta que foi dada à ciência moderna causou uma destruição de todos os conhecimentos rivais apelidados de não-científicos, que agora exige reparação (SANTOS, 2016: 210), tendo em vista a invisibilização de conhecimentos, de saberes e de culturas indígenas que não percorrem, de todo, os valores ocidentalizados.

O *índio* é então uma criatura equivocadamente inventada pelo “*outro*”, em duas instâncias sucessivas: a primeira de cunho erroneamente geográfico, por achar que aqueles povos encontrados estariam na Índia e a segunda de cunho étnico, visto que se depararam com uma extensão de terra consideravelmente maior do que a esperada e uma alcunha não poderia, *per si*, ignorar as diferentes coletividades étnicas da América. *Índio* é um marcador da diferença de quem os nomeou, não uma compreensão étnica da diversidade cultural dos povos encontrados. O desconhecimento e menosprezo sobre as vivências indígenas é relatada também por Márcia, geógrafa e compositora da etnia Kambeba:

“Certa vez ouvi: “mas os índios não fazem música, eles só dançam, só batem o pé”. Os índios não fazem música e são exímios compositores e poetas porque a poesia acontece todo dia na tardinha que vai se indo, da canoa que vai balançando no banzeiro, no barranco que desce na batida do solapamento das marés. Tudo isso é poesia pro indígena” (KAMBEBA, 2018).

Mesmo após a adaptação do adjetivo para “ameríndios”, que repara

⁹ No dia 19 de abril de 1940, ocorreu o “I Congresso Indigenista Interamericano”, sediado no México, no intuito de se debater sobre a proteção dos direitos indígenas. Em respeito a este acontecimento, em 1943 o governo brasileiro, através do Decreto-Lei 5.540/1943, instituiu oficialmente a data como o “Dia do Índio”.

parcialmente o termo, as observações singulares destas comunidades não foram realizadas o que, reiteradamente, evidenciam uma “produção de ignorância” (SCHIEBINGUER, 1998), isto é, a inobservância, por parte do conhecimento científico, de conjecturas sociais indispensáveis para determinada comunidade. Fato este que, conseqüentemente, gera produções e reproduções equivocadas sobre os povos indígenas da América. Em suma, o termo *índio* é, antes de tudo, uma fantasia apresentada pelo *ỹdí’hi* como objeto científico.

A única terminologia precisa e incontestada sobre o que é o índio que não está maculada com afirmações categóricas arbitrárias foi, ironicamente, referenciada por Edson Kaiapó, liderança indígena da etnia Mebêngôkre (Kaiapó) localizada no planalto central, em uma reportagem realizada no Fórum Permanente da ONU sobre Povos indígenas, direitos coletivos à terra, territórios e recursos, onde lhe foi perguntado o que são os índios do século XXI. O indígena reforçou que seria impossível e impreciso determinar o que é o índio em qualquer tempo, tendo em vista a variedade de culturas encontradas no Brasil:

“O índio é um metal! Quem tiver dúvida pode procurar na tabela periódica. Tem número atômico 49 e massa atômica 114,8u. À temperatura ambiente, o índio encontra-se no estado sólido” (KAIAPÓ, 2018).

O sarcasmo da liderança é elucidado pelo fato de ter, segundo o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), no último censo realizado, 305 etnias indígenas no Brasil, falantes de 274 línguas diferentes. E em número absolutos, foi relatado um número total de 897 mil indígenas no país em 2010, número que corresponde a um aumento de 1,1% ao ano em relação ao primeiro censo realizado em 1991. O que demonstra a impossibilidade em traduzir uma vastidão de etnias dentro de um único vocábulo e da inexatidão em definir, em fins didáticos, o que é *índio brasileiro*. Palavra que reforça o estereótipo e desconhecimento da sociedade acerca de populações que tiveram suas histórias homogeneizadas e contadas pelo ponto de vista de não indígenas.

Sobre a etimologia da palavra “*índio*” no sentido químico, Daniel Munduruku (2018) também teceu comentários sobre a fala de seu *parente* kaiapó em seu canal na plataforma *YouTube*. De forma irônica, afirmou que “achou linda essa atribuição, sou preguiçoso e ainda sou um elemento químico. Pena que não sou

explosivo. Não sou tão perigoso assim”, fazendo referência a selvageria que por vezes foi atribuída aos “povos da floresta”, como seu povo munduruku que vivem nos estados do Pará, Amazonas e Mato Grosso.

A história dos pataxó, assim como centenas de outros povos índios, é a narrativa do contato do *branco* com os indígenas, por isso, não se pode observá-los pelo estereótipo *índio*, pois acarretaria em ficção ou abstração. A visão colonizadora que ainda se tem por esses povos os enlaça numa perspectiva de estaticidade que é inexecutável para qualquer população, quando defrontada com novos desafios.

A adaptabilidade de comunidades índias é fundamental para a resistência e luta destes povos, que sobrevivem pela ultrapassagem dos limites de visões estereotipadas que as populações não-índias criaram sobre elas: que ora as romantiza com a invenção de uma imagem de bons-selvagens ou protetores da Terra, e ora aparece de forma pejorativa – diluindo as suas capacidades evolutivas, comuns a todos os grupamentos humanos.

Índio não é somente um conceito etnossocial criado pelo colonizador como forma diferenciadora aos grupos encontrados das culturas europeias, é também um conceito etnopolítico que os inferioriza para justificar a subordinação e dominação por uma sociedade dita civilizada. A criaturização dos índios dilui a multiplicidade cultural dos povos ameríndios e os subalterniza perante a sociedade dominante que exerce o poder administrativo e que tem ainda hoje, seu ímpeto territorial, cultural e simbólico perante os povos indígenas.

1.2 Do bom (ao) selvagem: entre o éden e a barbárie

Os primeiros relatos históricos conhecidos sobre os povos indígenas americanos foram publicados pelos colonizadores e, por isso, denota um ponto de vista que justifica o contato entre o europeu e o americano de forma que demonstra o ímpeto civilizatório e de boa-fé que interessa ao narrador do enredo do contato. É comum aos povos ameríndios a transmissão dos conhecimentos e tradições e a forma consuetudinária e oral, por isso, a dificuldade que as civilizações atuais têm de conhecer uma perspectiva indígena das épocas dos primeiros contatos com sociedades não-índias.

A ciência foi firmada como forma de conhecimento que apresenta como ferramenta de conhecimento a escrita, seja ela baseada em redações de materiais primários (como relatos etnográficos), ou secundários (como bibliografias que antecederam uma pesquisa), e os conhecimentos que tem por base o costume foi subordinado ao status de conhecimento vulgar, de senso comum, ou conhecimento tradicional. Talvez por isso, reverbere ainda hoje, desde os períodos iniciais escolares, muito mais um discurso romantizado do contato, das relações amancebadas de troca, da configuração selvagem dos povos indígenas e seu desconcerto em relação aos processos de civilização dos grupos colonizadores. Essa apresentação dos povos indígenas, por serem expostos dentro das salas de aula desde o ensino primário, convalidam um arquétipo que desconstitui os seus processos sociais e políticos, linguísticos e históricos, para reforçarem em uma imagem desconfigurada e em posição de subalternidade em relação à civilidade do *ÿdi'hi*, ainda hoje, com traços de colonialismo.

Mbembe (2016) explica que o colonialismo exerceu um processo de *territorialização* firmada pela soberania sobre os colonizados.

“A *ocupação colonial* em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição (territorialização) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um

mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que sustentava. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado em uma terceira zona, entre o *status* de sujeito e objeto” (MBEMBE, 2016: 135).

Os povos índios não foram apresentados cientificamente pelo que eram, mas pelo que se dissociavam da civilização europeia. O indígena foi relatado em comparação com o “*outro*” e descrito como a negação dos requisitos criados pelo desenvolvimento seiscentista e pela moral cristã.

“A língua deste gentio toda pela Costa he, huma: carece de três letras – *scilicet*, não se acha nella F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente” (GANDAVO 1980 (1570): 52).

Isso é evidenciado desde as cartas de Pero Vaz de Caminha, em processos de exposições comparativas que tendem a distanciar os povos do Novo Mundo do colonizador, na tentativa de evidenciar a necessidade da civilização e do cristianismo àqueles povos bestiais e rudimentares:

“Eles não lavram, nem criam. Não há aqui boi nem vaca, nem cabra, nem ovelha, nem galinha, nem qualquer outra alimária, que costumada seja ao viver dos homens. (...) Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logos cristãos, porque eles, segundo parece, não tem nem entendem em nenhuma crença(...)portanto, se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderam bem a sua fala e os entenderam, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor, que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa” (CAMINHA, 1989 (1500): 23).

No trecho, podemos perceber o desconhecimento e a despreensão de conhecer os modos de vivências encontrados no Novo Mundo, talvez por falta de tempo, haja vista que estes diários foram escritos apenas em 19 dias, entre os dias 22 de abril e 10 de maio de 1500. Fato é que os signos de propriedade marcam a observação portuguesa sobre as formas de racionalidades indígenas com a terra. O fato de não ter sido verificado áreas reservadas para plantio, ou regiões circunscritas para o cultivo de animais foi suficiente para a alegação sobre a falta de domínio dos povos indígenas sobre a terra – o que

justificava, inclusive, a posse pela Coroa, visto que não estavam demonstradas as relações camponesas de propriedade nem com a agricultura, tampouco com a cultivo animal, como observa Léry em 1578 (1972, 125-126), embora apresentasse em suas cartas que os “homens traziam arcos nas mãos e suas setas” e falava das redes e das jangadas (CAMINHA,(1500)1968:21), que eram utilizadas para a caça e partilha coletiva (STADEN, 1872 (1587): 313). A cosmovisão e as relações espirituais indígenas não foram relatadas por Caminha, que os apresenta como descrentes e dispostos a imposição religiosa, tendo em vista a forma amistosa com que se apresentavam aos portugueses. A conquista da América era justificada primeiramente no campo territorial, e logo em seguida, no campo espiritual. Manuela Carneiro da Cunha sintetiza:

“São uma argila moldável, uma tábua rasa, uma página em branco –“ e se imprimir-se-á com a ligeireza neles qualquer cunho que lhes quiserem dar”. Gente, em suma que não sujeita a natureza como não se sujeita a si mesma a jugo algum: gente montesa, gente selvagem” (CUNHA, 2010: 94).

Ocorre que nos primeiros anos de colonização muito pouco se falou sobre os ameríndios, visto que não apresentaram nenhum potencial risco às aspirações territoriais da Coroa Portuguesa e, na década de 1570, surge o Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz, ambos do intelectual humanista português Gândavo, em que apresenta obras com teor de estimular a imigração ao Novo Mundo e fala sobre os povos ameríndios com dogmas de universalidade e isonomia sobre suas culturas e demarcaram o índio como o ‘outro’, o selvagem, os d’além mar, os povos da floresta, os nativos de lugares desconhecidos pelo repertório cultural europeu, aqueles encontrados nas terras destinadas a exploração, e muitas vezes indicados com atribuições que os separa da própria humanidade, “sam desagradecidos em gram maneira, & muy deshumanos & cruéis, inclinados a pelejar, & vingativos por extremo.” (GANDAVO, 1984: 33).

Note que o teor de bondade e inocência ameríndia apresentado por Caminha na apresentação da nova terra colide frontalmente com o caráter desumano e cruel apresentado por Gândavo, ao justificar a necessidade de ocupação territorial da Colônia. Podemos afirmar que este é um ponto comum na descrição das nações indígenas até os dias atuais: o status comportamental indígena varia de acordo com os interesses de quem os narra. Se for

conveniente isolá-los em porções territoriais limitadas e distantes do *ỹdi'hi*, normalmente veremos recursos de romantização, como aquela imagem folclorizada sobre índio inventado, tradicional, que deve viver em floresta por ser silvícola, com culturas que devem ser preservadas de outros contatos (como condição para imputação de indianidade) e índole protetiva ao meio ambiente. Se a narrativa for pela necessidade de exploração territorial, aí os adjetivos utilizados modificam substancialmente: troca-se a bondade pela selvageria e crueldade, as culturas pelas desumanizações, a proteção ambiental por uma lógica de territorialidade é esquecida pelos contornos discursivos de retrocesso e de impedimento progressista nacional e é trocada a imagem do *índio inventado* para imputação de um *índio de mentira*: daquele que não é ou que deixou de ser, daquele que tem sua identidade negada ou invisibilizada pelos objetivos da lógica do capital. O interesse do ocidente molda a forma como apresenta os índios e o desconhecimento acerca das suas formas de vida e de suas necessidades corroboram para uma visão ora romantizada, ora desumanizada, mas na maioria das vezes, folclorizada. Manuela Carneiro afirma que no fim do século XVI, estavam consolidadas duas imagens sobre os índios brasileiros: “a francesa que o exalta, e a ibérica que o deprecia. Uma imagem de viajante, outra de colono” (CUNHA, 2010; 109).

Depreciação que ganha os contornos de selvageria pela primeira vez com Montaigne, que usou o termo *selvagem* para adjetivar os ameríndios, em 1580:

“Ils sont sauvages, de mesme que nous apellons sauvages les fruicts que nature, de soy et de son progres ordinaire, a product: là où à la vérité, ce sont ceux que nous avouns alterez par nostre artífice et detournez de l'ordre commun, que nous devrions appeller plutost sauvages” (MONTAIGNE 1952 (1580): 234).

Caráter animalesco também pela configuração de antropófagos, daqueles que se alimentam da carne de seus inimigos, não apenas canibais que tem o consumo de carne humana em seus hábitos alimentares, os índios brasileiros apresentam para um caráter de crueldade, de rancor e vingança ao deglutirem os inimigos (PIGAFETTA (1524) 1985), e que têm esse hábito “não só para matar a fome, mas por hostilidade, por grande ódio.”, conclui Staden em 1587 (STADEN, 1872 (1587): 176). No mesmo ano, Gabriel Soares de Sousa é incisivo ao falar de um agrupamento indígena nômade que permeava os

territórios entre Porto Seguro e Ilhéus, na Bahia; o caráter animalesco dos Aimorés é referenciado pelo autor como “tão selvagens que, de outros bárbaros são havidos por mais que bárbaros” (SOUSA, 1971 (1587): 79), povo que ainda era nômade, não plantava e vivia de caça e coleta de frutos silvestres, incapacitado de formar cidades (PAGDEN, 1981), tinham uma fala que parecia gutural e incompreensível para que fosse possível tentar catalogá-la e, diferente dos tupis que eram antropófagos, os aimorés eram canibais:

“São traiçoeiros e não enfrentam os inimigos em campo aberto senão lhes armam ciladas. Comem sua caça crua ou mal assada, omofagia que prenuncia o que constitui o paroxismo da selvageria, sua antropofagia alimentar (...) Comem estes selvagens carne humano por mantimento, o que não tem o outro gentio que não come senão por vingança de suas brigas e antiguidades de seus ódios” (SOUSA, 1971 (1587): 79).

Os indígenas brasileiros descobertos estavam subjugados pela cruz e a espada, exercidos pela força da igreja católica e da Coroa Portuguesa, nos processos colonizadores dos séculos XVI e XVII. O caráter humano era indispensável para que a catequização e esse caminho conduziria a incorporação dos povos indígenas no sistema de colonização de exploração. Diante desse imperativo, o papa Paulo III vaticina uma bula em 1534 afirmando o caráter humano dos povos encontrados no Novo Mundo.

Em 1550, dezesseis anos depois da afirmação do papa Paulo III, acontece o debate escolástico no Convento de São Gregório em Valladolid, entre o humanista Juan Ginés de Sepúlveda e o frade dominicano Bartolomé de las Casas, sobre a licitude da guerra justa colonial contra os povos nativos. Sepúlveda representava o papel justificador de que os indígenas eram “escravos naturais” (*et natura serv*), em que estão “em um estado tal de barbárie que se impõem dominá-los pela força para libertá-los de tal estado” (LOSADA, 1975:16) e alegava que os índios como “pecadores, politeístas, canibais que fazem sacrifícios humanos” (SEPÚLVEDA, 1550 *apud* SUESS, 1992: 542).

Bartolomé advogava que aceitar a condição dos índios como seres livres seria fundamental para que eles abraçassem a doutrina evangélica:

“pois não são néscios nem bárbaros, mas de inata sinceridade, simples, modestos, mansos e, finalmente, tais que estou certo que não existe outra ente mais disposta do que eles a abraçar o Evangelho, o qual, uma vez por eles recebido, é admirável com que piedade, ardor, fé e caridade cumprem os preceitos de

Cristo e veneram os sacramentos” (LAS CASAS, 1550 apud SUESS, 1992: 543).

Embora os dois pensadores apresentem defesas antagônicas sobre as condições dos índios serem “homens completos e verdadeiros, se são criaturas de Deus, se têm alma, se são seres livres ou escravos naturais, se são de classe inferior ou súditos do Império do Diabo” (FIGUEIREDO JÚNIOR, 2011: 101) ambos partiam do mesmo princípio para discutir a legitimidade da *guerra-justa*: “fé em Cristo, amor ao próximo, incondicional fidelidade ao Imperador e ambos queriam a cristianização” (GALMÉS, 1991: 187).

A benevolência cristã de atribuir humanidade aos índios é fundamental para a possibilidade de cristianização dos mesmos, e por isso, foi manipulada pelo interesse da Igreja e seguida nas Companhias de Jesus. Não se tratou, portanto, de atributo de dignidade ou de reflexão humanista, mas de condição necessária para o alcance dos objetivos da colonização, que tinham o poder soberano da administração dos territórios, sobre a vida da população encontrada e a discricionariedade sobre quem é escravo, quem é bárbaro e quem pode ser considerado humano. Esse tipo de manifestação de potência administrativa que passa a disciplinar sobre a vida e a morte das pessoas é denominado “*bio-poder*” (FOUCAULT, 2006: 152).

Na doutrinação dos índios pela imposição da fé cristã, coercitivamente, foi considerada que a “rudeza e bestialidade” dos indígenas impediriam sua *deculturação* e que era necessária uma conversão por meio da educação, precisando submetê-los pela força para que “os filhos, netos e dahi por diante, poderiam vir a ser cristãos” (ANCHIETA, 1988 (1560): 235). Em 1585, o padre Anchieta enaltece a capacidade intelectual dos indígenas que, àquela altura, compreendem bem a doutrina, demonstram aprendizagem na leitura, na escrita, na aritmética, no canto e na língua portuguesa (ANCHIETA, 1988 (1585): 443). Em suma, o grau de animalidade que o europeu interpretava o índio diminuía ao passo em que esse se aproximava e vivenciava a cultura exótica. A humanidade indígena era visualizada pela Corte quando passou a reproduzir a língua portuguesa, os hábitos de transmissão de conhecimento através da leitura e da escrita e também quando cultuaram a mesma divindade e se aproximavam do espelho narcísico do modelo eurocêntrico colonizador.

As vivências indígenas constituídas internamente, ou entre outras etnias que estavam fora do espaço relacional com os colonizadores, foram retiradas do foco dos depoimentos da época, e acabaram por precarizar as formas correlacionais endêmicas, ao tratar sobre o índio no contexto do contato com o branco, desprezando seus domínios culturais, que foram aos poucos categorizados aprioristicamente, em que diversas culturas índias foram estandardizadas pelo signo *índio*.

No século XVII são iniciadas as guerras contra os *gentios bárbaros* (BARRETO, 1677: 353), ou seja, contra as populações indígenas livres que não estavam integrados na ordem colonial da Coroa portuguesa (CUNHA, 1992), mas que tiveram essa redução semântica por uma estratégia discursiva que garantisse a legitimidade de designar o indígena não assimilado como o inimigo interior a ser exterminado. Neste trabalho, iremos verticalizar este processo na Bahia, época em que Salvador era a capital do Brasil, para que se sejam entendidos os discursos que compuseram uma imagem dos indígenas como bárbaros e inimigos do Poder e que, por isso, deveriam ser englobados no processo civilizador ou extintos, diante da ordem do *bem comum* e da *paz social*. Para tanto, o Governo Geral e a Câmara, em comunhão aos mandamentos do Conselho Ultramarino de Lisboa, dão início ao processo de *entradas* aos sertões para busca e apreensão dos bárbaros gentios, na chamada *guerra justa* (PUNTONI, 2002), ou *guerra aos bárbaros*.

A conquista dos povos indígenas da Bahia ocorre paralelamente a expansão territorial e povoamento do sertão baiano. Se no século XVI o gentio era um indivíduo que carecia de aporte por parte da Colônia e da Igreja, no século XVII ele é transformado em inimigo a ser combatido, são “os condenados da terra” (FANON, 2005).

“O olhar que o colonizado lança sobre a cidade do colono é um olhar de luxúria, de inveja. Sonhos de posse. Todos os modos de posse: sentar-se à mesa do colono, deitar-se na cama do colono, se possível com a mulher dele. O colono não ignora isso e, constata amargamente e sempre em alerta: “Eles querem o nosso lugar”. É verdade, não há um colonizado que não sonhe, ao menos uma vez por dia, instalar-se no lugar do colono” (FANON, 2005: 56).

A transformação do indígena vizinho em inimigo dá-se principalmente por dois motivos: o primeiro como requisito previsto pela proclamação da Legislação

Régia de 1570, que ratificava a liberdade dos índios, tendo como exceção, o cativo em caso de guerra justa, autorizadas pelo Governador-Geral (PERRONE-MOISÉS, 1992: 115-132), bem como na Lei de 1611, que dispunha sobre a liberdade do gentio da terra, fora em casos de *guerra justa*; então a transformação dos gentios em inimigos era um requisito para a conquista. O segundo motivo foi a Guerra luso-holandesa, que perdurou de 1595 a 1663, em que os holandeses tinham como aliados alguns povos indígenas, logo, inimigos que ameaçavam os domínios portugueses.

Mesmo após a guerra luso-holandesa, os gentios bravos não foram tratados exclusivamente como selvagens, houve uma abrangência de sentidos para compor o termo “*inimigo da Colônia*” (POCOCK, 2005:29), o que legitima a guerra justa contra os indígenas, os retira de seus territórios tradicionais, fazem deles rebeldes e, consecutivamente, culmina na apropriação de *novas terras* pelo Poder. O contrário de *gentios bravos* - dentro da relação de domínio que a Coroa tinha com os indígenas - eram os *índios mansos*, submetidos ao poder e controle particular e que compunham as tropas dos chamados *homens bons* na luta colonial contra os gentios bravos.

Diante deste cenário, Guida Marques (2014: 23) afirma que alguns grupos indígenas foram deslocados para áreas do recôncavo baiano, até as freguesias mais distantes de Jaguaripe e Paraguaçu, regiões que estavam fora do alcance das entradas, portanto, da guerra justa – ou guerra dos bárbaros. No entanto, o Governador Geral Telles da Silva, em 1643, ordenou uma ação contra os Tapuia (aliados aos holandeses), diante de uma suposição de atos de crueldades e latrocínios dos indígenas na região de Jaguaripe:

“votando cada hum pera sy com as rezões que se lhe offerecerão na materia concordarão uniformes que a guerra se devia fazer logo ao dito gentio (...) porque a guerra conforme a direito he justa pellas causas que se appontão e circunstancias que se declarão” (TELLES, 1643).

Suposição esta que nunca foi confirmada e gerou em 1662 uma declaração do Governador Geral Francisco Barreto: “o receio de sua ferocidade obra o mesmo efeito que a experiência dela” (AHU, 1689: 192). Os tapuia foram, em sua maioria, exterminados ou aprisionados pelos domínios da Coroa, o que gerou crescentes solicitações de moradores que mencionavam ataques de

gentio bravo na Bahia que destruía os engenhos. Mais tarde, em 1669, cartas oficiais da Câmara da Bahia ao Rei, relatavam ataques indígenas nas áreas de Maragogipe, Cachoeira, Jaguaripe e Boipeba. A intenção era buscar legitimação que justificasse a necessidade de guerra e conquista do índio vizinho, agora categorizado como gentio bravo. Como afirma Puntoni (2002), a guerra justa não deve ser entendida como a luta pela justiça, mas sim a justificação da dominação do índio pela Coroa. A guerra contra os gentios era condição que outorgaria ao Governo Geral o processo de domínio sobre os indígenas e de suas terras.

“Acabada a guerra dos holandeses, a defesa contra os ataques indígenas vai ligada, na correspondência com a Coroa, nada menos que com a conservação do próprio Estado do Brasil, sendo a Bahia a sua cabeça. Assim, segundo o procurador da Bahia, “bem se verifica que destas hostilidades se vai originando a infalível ruína não só daquela capitania mas de todo o estado do Brazil porque da cabeça delle depende a sua conservação.” (...) Entre 1657 e 1659, decorre a guerra do Orobó. De 1669 até 1673, é a guerra do Aporá. Entre 1674 e 1679, ocorrem as guerras no São Francisco. A partir de 1687, e até 1709, tem lugar a guerra do Açú” (MARQUES, 2014:25).

A justificativa da defesa da terra contra a invasão indígena vai permear não só os embates do século XVII como tem forte abrangência nos séculos seguintes, como veremos com os pataxó. A designação do indígena em sua selvageria e barbárie foi requisito para que se fosse possível, com o amparo da lei, remover os índios de sua liberdade e aprisiona-los ao modelo colonial, ao passo que demonstra a Corte um papel cinicamente humanitário ao integrar os índios à civilização dominante:



Figura 3. Ataques de índios botocudos na região de Minas Gerais com danos e mortes. Aquarela de Caetano Fonseca de Vasconcelos, [c.a. 1800], IEB/USP.

Por não quererem sucumbir ao modelo agrário produtivo, necessário para que as entradas e bandeiras fossem logisticamente viabilizadas, os indígenas gentios foram acusados de preguiçosos. Como tinham um modelo social diferente do ditado pela cultura europeia, eram considerados atrasados, não desenvolvidos.

Não custou para que as relações de alteridade fossem convalescendo para dar espaço às relações de autoridade colonial e, para isso, as velhas referências do século anterior sobre crueldade, hostilidade, canibalismo e animalidade fossem novamente atribuídas aos indígenas gentios para justificar a ação integracionista da Coroa, paralela ao direito bélico de punir àqueles que contrariavam o Poder ou que instabilizavam a proteção das terras conquistadas.

1.3 O *gentio indolente*: a oportuna fluidez da imagem sobre o índio

Durante o século XVIII, quando se inicia a época pombalina, até o século XIX, há uma expulsão dos jesuítas e o início da instalação das vilas de índios, ou *reduções*. Passa a ser compreendido pela Coroa Portuguesa que o modelo de inserção dos índios na sociedade brasileira, exclusivamente por meio a conversão, é equivocado. Outro mandamento forçoso às comunidades indígenas é sobre a obrigatoriedade do trabalho para si, para o Estado e para os *brancos*, *bem como* o pagamento de impostos à Coroa (ASSUNÇÃO, 2004), além do incontestável incentivo à miscigenação. Vale salientar que todos esses vetores vão além de normas consuetudinárias e ganham estatuto legal pela Coroa, através da Lei do Diretório dos Índios de 1758.

Mais uma vez, vamos verticalizar geograficamente o tema para colocarmos em foco a Capitania de Porto Seguro, para melhor compreender a historiografia do povo indígena pataxó, íterim deste trabalho, nas especificidades daquela região. No final do século XVII e início do século XVIII, a população indígena correspondia a cinquenta por cento da população da capitania (CANCELA, 2014: 515). Período em que foi criado o Diretório dos Índios, em Porto Seguro, estabelecendo uma hierarquia institucional em que o governo central de Lisboa consolidava o poder régio sobre os territórios do império português além-mar, com competência administrativa, jurisdicional e legislativa (WEHLING, 2004: 36).

Era necessária a inclusão do índio no sistema econômico para que fosse possibilitado a devida vazão produtiva. Viu-se a necessidade de criação de uma política indigenista, com objetivo de integrar o índio concebido agora como agente potencial para o sistema colonial, tendo a Coroa que “aproveitar toda aquela gente que ainda resta” (INSTRUÇÃO, § 3, 1763) nos sertões de Porto Seguro.

“Não foi à toa que, na referida Instrução, oito dos seus 18 parágrafos tratavam diretamente da questão indígena, evidenciando-se a dimensão e a importância que os índios detinham para a realização do projeto de colonização reformista na antiga Capitania de Porto Seguro” (CANCELA, 2014: 519).

A *Instrução* tinha como condão a administração da economia e comércio da região, pois se tratava do principal povo de produção alimentícia e madeireira da época. Era ali o porto que redistribuía alimentos para as duas principais cidades do Brasil na época; Salvador e Rio de Janeiro, que se tornaria meses depois a nova capital da Colônia. A localização geográfica da capitania de Porto Seguro foi fundamental no processo de troca da sede de governo, pois estava no meio do caminho em relação à antiga e à nova capital. Na capitania também foi fortemente extraída madeira de lei, época em que foi estabelecido o monopólio estatal na compra do produto de Porto Seguro, sendo o principal porto de escoamento.

Assim como nos períodos anteriores, a imagem que a Coroa tinha dos povos indígenas precisou ser ressignificada para atender seus interesses. Não poderiam mais ser aceitos a complacência dos gentios vizinhos e dos aldeamentos do século XVI, nem o extermínio estimulado durante o século XVII, tampouco a decretação de liberdade e extinção dos aldeamentos da reforma jesuíta o século XVIII, era sim necessário incorporar a vassalagem dos indígenas ao sistema colonial, portanto, reconfigurá-los ao bem-prazer:

“produziu as prejudicialíssimas consequências de, por uma parte, se perderem toda aquela imensidade de almas, e, pela outra, de se conservarem em brutalidade todos aqueles homens que, criados em polícia, deveriam ter concorrido para a cultura das terras, para o descobrimento dos sertões, para a governança das repúblicas e para as navegações” (INSTRUÇÃO, § 3, 1763).

O índio não seria mais um agente que turvaria os interesses coloniais, pelo contrário, seriam utilizados como favorecedores deste processo através da política assimilacionista pombalina. Foi criada a Nova Ouvidoria de Porto Seguro, em que a centralização administrativa encarregava a um oficial régio à autoridade monárquica, e foi criada uma *Instrução* em 1763, instrumento jurídico-administrativo que garantisse a aplicação do Diretório dos Índios, de acordo com as condições existentes da região da Costa do Descobrimento (GOUVÊA, 2010) e posteriormente, as Instruções para o governo dos índios da Capitania de Porto Seguro, elaborado por José Xavier Machado Monteiro, em 1777, que executava de um código legal que conferia legitimidade e autoridade para os interesses políticos e econômicos da Colônia.

O modelo de aldeia foi transformado ao formato de vilas, arruadas com plano diretor urbanizatório e casas unifamiliares, inclusive com ordem para dizer quantos quartos deveriam ter em cada casa e atrelados a um conjunto de regras de sociabilidade. O uso da língua portuguesa foi impositivo, sob pena de penalização ou castigos para os que se opusessem ou fossem pegos a falar suas línguas maternas. Os índios surpreendidos pelos diretores a falar a língua materna, ou qualquer outra língua que não o português, tinham seus pescoços presos pelas *argolinhas* (INSTRUÇÃO, § 23, 1777), fixadas ao pelourinho por horas ou dias, para que servissem de reforço negativo para os outros indígenas. Nesse momento de inclusão forçada, os indígenas foram transformados em pagadores de impostos (COELHO, 2005).

Era necessário planejar um modelo de inclusão do índio no sistema produtivo colonial para a expansão das atividades agrícolas, manufatureiras e extractivistas. O índio trabalhador propiciava à Coroa mão de obra com redução de custo de produção. Por isso, foi necessária a imposição de hábitos aos indígenas – em nome da civilização - mas desta vez, trocou-se os jesuítas que tinham eminente caráter humanitarista, pela compulsória frequência escolar e alocação ao sistema produtivo, como *amestrados* no trabalho na companhia dos brancos ou *assoldados* em trabalhos esporádicos braçais; tudo em obediência às regências da Coroa para o sistema empreendedor colonial.

“Assim, os índios em idade escolar seriam distribuídos para as atividades laborais conforme “sua vontade de servir” ou de acordo com a demanda dos colonos, ou segundo sua “brutalidade”. A priori, seriam destinados a aprender ofícios mecânicos todos os que “pedirem para lhes ensinarem” e todos os que fossem solicitados pelos mestres ou amos. Depois, os outros índios classificados como mais brutos ou rudes seriam destinados ao “serviço da lavoura” ou para “o da navegação e pescaria”. Em todos os casos, contudo, não poderiam “por modo algum [...] servirem a homens cativos, nem a negros, ainda que libertos [...], mas tão somente a brancos ou a pardos meio disfarçados, que vivam, se tratem e estimem como os mesmos brancos e hajam de estimar e bem educar [aos índios]” (CANCELA, 2014: 522).

Para as mulheres indígenas, o regimento previa uma regulação diferenciada, podendo ser instruídas à civilização, ou direcionadas aos trabalhos domésticos em trabalhos de limpeza, fabricação de utensílios e preparação de comida ou, por fim, conduzidas aos trabalhos de fiar e coser. Enquanto os

homens eram pagos nos dois primeiros anos com vestimentas, as mulheres precisariam trabalhar um ano a mais, para só depois terem direito a um pagamento anual, inferior ao que ganhavam os homens.

Os indígenas que não tinham idade escolar eram obrigados a trabalhar na agricultura e escoamento de feijão, milho, algodão, batata, fumo, frutos, cacau, café e mandioca - que se tornaria o produto principal da região, *in natura*, como farinha ou bebida (WIED MAXIMILIAN, (1816) 1989: 181) - além do cultivo de aves para alimentação própria (INSTRUÇÕES, § 35 e 37, 1777).

No início do século XIX os indígenas da Costa do Descobrimento também seriam alocados em “serviços alheios”, normalmente relacionados a atividade madeireira, tendo em vista os conhecimentos tradicionais indígenas que foram fundamentais para o sucesso do sistema colonial, tanto para exportação, quanto para a construção civil e naval, construção de gamelas, talheres, dentre outros objetos (WIED MAXIMILIAN, (1816) 1989: 233). Todas essas as atividades vistoriadas pelo Diretor que detinha poder sancionador, com autoridade de prender e castigar.

Como existia um alto custo para comprar escravos africanos, aos poucos, as crianças indígenas foram retiradas do planejamento escolar e alocadas compulsoriamente nas residências dos colonos brancos e sob sua tutela, em que realizavam trabalhos domiciliares ou em suas roças e recebiam como “pagamento” vestimenta e comida.

Nesse período existiu um estímulo da Coroa para que a população índia fosse “embranquecida”, pois isso representava o embranquecimento da população luso-brasileira, não só na perspectiva pigmentar, mas também cultural. A título de exemplo, tem-se a situação de se um *branco* se casasse com uma índia teria isenção de impostos, o direito a uma sesmaria e o direito de servir à República brasileira, isto é, assumir um cargo público. Através de documentos eclesiásticos deste período pode-se perceber um número significativo de casamento de *brancos* com índias, ainda que o casamento não fosse consumado, isto é, os *brancos* viviam no concubinato – casados formalmente com índias mas tinham vínculo familiar com as mulheres brancas, embora isso titulasse crime para o Direito existente, mas aqui também o índio servia aos

colonos para aproveitamento das regalias jurídicas que eram oferecidas pelo Estado. Percebe-se então a política clara de “civilizar” pela miscigenação, de trazer o índio para outro universo que os retirava da órbita étnica.

A inserção das populações índias no sistema produtivo representava a convivência, dentro das casas, com uma população que sempre esteve em uma relação de subordinação e em que a cor da tez representava rudeza, selvageria e afastamento da almejada cultura europeizada. Era preciso inserir o índio neste processo, mas isso não se dava de maneira a resguardar suas formas de vida e de relacionamentos, pelo contrário, significava a negação e substituição dos caracteres étnicos para o favorecimento da cultura colonial, em que a mão de obra índia tinha relevância muito considerável.

A submissão étnica de uma população endêmica por uma colonizada, passou a ser enxergada como negativa por dois principais motivos: o primeiro que se demonstrava em sistemas jurídicos e políticos diferentes para indígenas e sociedade colonial; o outro porque os sistemas de escravização eram vistos pelos humanistas como nocivo para uma sociedade dita civilizada. Então era mais coerente à época transformar o índio em pobre, para que entrasse no mesmo sistema jurídico e político, o que evitaria indicações sobre a subjugação de povos.

A pobreza nunca incomodou os sistemas mercantis, pelo contrário, eram mecanismos necessários para a lucratividade mas, a colonização em meados do século XIX, já era repensada pelo caráter de desumanidade com os povos encontrados, então se fazia necessário integrá-los. A incorporação dos indígenas domesticados se deu em diversas áreas: Aqueles que estavam alocados em “serviços alheios” foram estimulados a pagar licença à Câmara para a execução livre de suas pequenas atividades comerciais; outros, que não conseguiam pagar, faziam serviços como pedreiros, oleiros, transporte de equipamentos e gêneros alimentícios e construtores de embarcações (trabalhos que normalmente demoravam meses a serem concluídos). Neste período, alguns grupos indígenas resistiram a imposição colonial e houve um aumento significativo de fugas; desertores estes que foram considerados pela Coroa como *inconstantes* ou *indolentes* e, para frear esse ímpeto, a Coroa continuava a estimular as *entradas* (onde os conflitos entre indígenas integrados com

gentios bárbaros ou ociosos eram contínuos), pois assim era possível o resgate de alguns fugitivos e também a apreensão de outros grupos, que serviriam para o sistema produtivo e aspirações integralizantes da Colônia.

Por esse motivo, alguns grupos indígenas da Costa do Descobrimento desenvolveram características de nomadismo, transitando pelas áreas externas às vilas formadas e construindo pequenos acampamentos temporários compatíveis ao movimento de transumância e pendularidade territorial, pois era recurso que evitava, ou dificultava a captura dos povos.

1.4 Do aldeamento cultural à etnia *cabocla*

Alguns grupos de *gentios bárbaros* da Costa do Descobrimento faziam seus processos migratórios durante os séculos XVIII e XIX, entre os quais estavam os Monoxó, Kutaxó, Kumanoxó e os Pataxó. A similitude da terminação *xó* comuns a estes grupos, não é ocasional; segundo a antropóloga Maria Hilda Baqueiro Paraíso, todos estes são subgrupos do povo Maxacali, derivados da nação Tikmu`um (1994:185), e que a partir do trabalho de Popovich (1976) foi possível aferir que estes grupos indígenas não eram, no início do século XIX, etnias, mas na verdade subgrupos rituais: *monoxó* são referências na língua maxacali aos *ancestrais (os que vão e voltam)*, assim como os *kutaxó*, que indicam o subgrupo das *abelhas*, *kunanaxó* aponta às *heroínas tribais*, ao passo que os *pataxó* indicam o grupo dos *papagaios*. O universo religioso dos maxacali classifica seu povo em conjuntos (*xop*, que tem sonoridade *xó*) de grupos rituais e essa divisão formam grupos com certo grau de autonomia nos movimentos de transumância (POPOVICH, 1976 *apud* PARAÍSO, 1994: 183).

Deste modo, foi comum que certos subgrupos em contato com Navarro em 1807-1808, Wied-Neuwied em 1815-1816 e Portella em 1911, pudessem escolher se identificar pela etnia maxacali ou pelo (sub)grupo ritual. O grau de amplitude da escolha em como se desejam autoidentificar é comum ainda hoje; quando questionado a um indígena sobre sua identidade, é comum que a forma como o indígena se identifique seja adequado aos seus objetivos e lugares de fala, a depender do contexto. Um indivíduo pode querer se identificar como *pataxó* dentro de um cenário de jogos indígenas, em que se relaciona com várias outras etnias, mas pode preferir se identificar politicamente como *índio* quando tem oportunidade de fala no Congresso Nacional, por levantar causas comuns às nações ameríndias.

Quando analisamos os escritos de Navarro em 1807 (1846), em que apontava a região de Barra Velha como território habitado pelos pataxó, podemos estranhar o trabalho de Wied-Neuwied em 1815-1816 (1989:176), em que relatava a presença dos pataxó e os maxacali às margens do Rio São

Matheus, entre o sul da Bahia e norte do Espírito Santo e do rio Mucuri, na Bahia, e os compara:

“Apareceu na vila do Prado um bando de selvagens que eu tanto queria conhecer. Eram da tribo dos Patachós, da qual eu não tinha visto nenhum até então e haviam chegado poucos dias antes das florestas, para as plantações. Entraram na vila completamente nus, sopesando as armas, e foram imediatamente envolvidos por um magote de gente. Traziam para vender grandes bolos de cera, tendo nós conseguido uma porção de arcos e flechas, em troca de facas e lenços vermelhos. Não se pintam, nem se desfiguram, são baixos, delgados, de cara larga e ossuda e feições grosseiras...usam os cabelos naturalmente soltos. Conservam o curiosíssimo hábito de arregaçar o prepúcio com um ramo de cipó... os Patachós lembram, em muitos pontos, os Machacaris.” (WIED-NEUWIED, 1989; 214.)

“Encontrei uma mulher da tribo dos Machacaris que entendia perfeitamente a língua dos Pataxós, coisa muito rara, porque sendo os últimos, de todas as tribos aborígenes, os mais desconfiados e reservados, é difícil a uma pessoa que não pertença à tribo, aprender-lhes a linguagem (...)vi igualmente os mesmos sacos pendurados que se observam entre os Patachós, com quem os Machacaris se parecem em muitas particularidades...dizem que constroem as choças da mesma maneira” (WIED-NEUWIED, 1989; 275-276).

O fim do século XVIII e início do século XIX é marcado, na Costa do Descobrimento, como o período em que a Coroa patrocina *entradas* na busca de *gentios bárbaros*. Os maxacali que já tendiam ao fracionamento, transitavam em subgrupos independentes e precisaram se dispersar para não serem absorvidos pelo sistema produtivo colonial. O subgrupo pataxó então passa a ser localizado entre as cidades do sul da Bahia, norte do Espírito Santo e nordeste de Minas Gerais. A dispersão geográfica destes grupos ocorre como forma de resistência aos anseios da Colônia.

“Estes fatores que resultaram, num primeiro momento, numa crescente dispersão e isolamento dos grupos em aldeias (principalmente durante o século XIX) explicam as múltiplas identificações que conhecemos. Porém, o aldeamento compulsório, o confinamento em área restrita fez com que passassem a predominar duas identidades: Maxakali e Pataxó” (PARAÍSO, 1994: 184).

Os subgrupos pataxó então tinham como desafio a sobrevivência perante dois sistemas mais numerosos e com maior poderio destrutivo: no litoral estavam as espaçadas vilas coloniais, que se expandiam em um movimento de interiorização do país, ao passo que nas áreas sertanejas de mata virgem, no

planalto entre os rios Pardo e Gongoji, estavam os Mongoyó e na cordilheira da Serra das Esmeraldas estavam os botocudos e os remanescentes tupi, considerados inimigos (PORTO, 1964: 164).

“Os Pataxó dominavam toda a faixa entre o Mucuri e o Rio de Santa Cruz - hoje mais conhecido como João de Tiba - no qual "guerreavam com os Botocudos", como informa Wied-Neuwied (ib.). Com relação à sua dispersão no sentido leste-oeste se pode afirmar que se estendiam da costa até as proximidades da Serra dos Aimorés, atual limite entre os Estados da Bahia e de Minas Gerais, já que daí para oeste, nos cursos médios do Mucuri ou do Jequitinhonha, não há referências comprováveis à presença destes índios, como indica o exame de fontes seguras para esta área do atual nordeste mineiro” (SAMPAIO, 2010: 100).

Com os processos de *entradas*, em que a sociedade nacional adentrava e povoava novos espaços, restava cada vez menos territórios habitados tradicionalmente pelos subgrupos do maxacali. Os subgrupos rituais kutaxó, kumanoxó e monoxó vão paulatinamente desaparecendo dos registros em áreas baianas, seja em implicação dos movimentos de fuga para outras áreas, pelo extermínio, ou pela escolha de se identificarem como maxacali quando capturados (SAINT HILAIRE, 1975: 271).

Para parte dos subgrupos que ficaram na Bahia, foi então necessário fazer uma escolha: continuar a fuga à oeste e confrontar às etnias inimigas, mais numerosas e que certamente os matariam; ou deixarem de ser *gentios bárbaros* e cederem ao aldeamento. Os maxacali então optaram por se entregar “voluntariamente” aos quartéis de Vimieiro e outros destacamentos, em 1786, sob a justificativa de buscarem proteção aos ataques dos botocudos e, posteriormente, foram *medianeiros da paz* para o arrestamento dos pataxó (WIED-NEUWIED, 1989: 214).

A espontaneidade do aldeamento pode ser alvo de contestação. Se é possível identificá-las do ponto de vista de escolha grupal, como solução de externalidades que poriam em risco a existência do grupo, por outro lado, o caráter volitivo não foi de todo espontâneo, mas induzido pelos ataques dos botocudos. Era uma escolha entre o risco de vida e a preservação de seus modos de vida tradicionais, de um lado, e do outro sobre a preservação étnica em detrimento das escolhas culturais do grupo. Foi necessário fazer uma gestão de sacrifícios em que a luta pela sobrevivência sobressaiu.

Apesar do aldeamento nas vilas da Costa do Descobrimento, os índios pataxó continuaram a ter contato com “índios brabos que vinham de Minas Gerais e que estes falavam a mesma língua” (CARVALHO, 1977; 93). Esses *índios brabos*, indicados pela antropóloga, são os maxacali que fugiram do aldeamento de São José de Porto Alegre, em Mucuri, em 1798, mas que mantinham contatos com os pataxó por uma rota que ligava o Estado da Bahia ao de Minas Gerais, às margens do rio Jurucucu, na vila do Prado, mas que esta rota foi interrompida quando a região foi mais urbanizada pela sociedade colonial (CARVALHO, 1977; 94-95) e com isso, foi impedido o contato entre os pataxó e outros subgrupos maxacali.

Alguns fatores fizeram o subgrupo pataxó se identificar etnicamente. O primeiro é o afastamento dos maxacali, que não frequentavam a região neste período. Depois, como forma de afirmação de identidade diferenciada em relação ao sistema produtivo colonial que os usava como a mão de obra escrava, vem indicar uma diferenciação perante os negros degredados da região do Rio de Janeiro e Salvador, para servirem ao sistema produtivo reformista.

Em meados do século XVIII, além do estímulo da Coroa para a miscigenação com os brancos, naturalmente houve miscigenação com a população negra, que gerou outras misturas fenóticas e culturais. O conjunto de violências que as populações pataxó da região vivenciaram neste período garante duas grandes heranças: de um lado um conjunto de perdas violentas, em que a imposição da língua portuguesa corrente como obrigatoriedade implica diretamente na perda do patrimônio da língua falada maxacali; do outro lado o elemento da mistura, da miscigenação, em que fica visível a presença da tez escura predominante na população e vertentes culturais de matrizes africanas nas comunidades indígenas pataxó da região do Prado. Isso conduziu a conclusão de negação étnica indígena para a imputação de *índios genéricos*, ou *caboclos* (RIBEIRO, 1970), que é uma característica marcante aos povos indígenas do Nordeste, como assevera Oliveira (1999; 11-39), em uma característica notadamente regional, que daremos destaque no terceiro capítulo.

O termo *caboclo* tem sua etimologia na palavra tupi *kuriboka*, que indicou primeiro aquele que é descendente de índio e negro, mas depois foi utilizado para designar os descendentes de índios com brancos (NAVARRO, 2013:244).

Vale apontar que dizer que alguém é *descendente de* não equivale a dizer que esta pessoa verdadeiramente seja. Ainda hoje, é comum pela sociedade porto-segurense referir-se às coletividades pataxó como *caboclas* ou *descendentes de índios* e é importante indicar que estes termos carregam consigo alta carga de subjugação e descaracterização de indianidade, que evidencia o desrazoável essencialismo de uma população que foi impedida de viver de forma livre e que foi autoritariamente vinculada ao sistema colonial e ao contato com o branco e o negro. O sincretismo cultural (bem como o fenotípico), é decorrente dos processos históricos de adaptação e escolhas de um grupo diante das situações vivenciadas. O termo *caboclo* demonstra esta mestiçagem, não por uma perspectiva historicizada em que o contato foi patrocinado, mas por uma perspectiva de negação de identidade índia: aqueles que deixaram de ser; que não vivem mais como viviam os índios; que participam de espaços que não foram pensados para a inclusão de populações ameríndias.

O nascimento do povo pataxó, como etnia, surge *paripassu* a deglutição das culturas brancas e negras, e de ressignificações dos saberes maxacali originários do grupo ritual. Essa intelecção nos dá a compreensão de que a formação étnica impescinde de cisão com uma visão estereotipada e purista sobre povos indígenas, mas também indica que uma concepção essencialista repercute, necessariamente, em negação de identidade do povo pataxó. A sua história e formação étnica conta a narrativa do contato entre um subgrupo ritual e fatores externos que foram assimilados.

Ocorre que para inibir a “persistência de seus costumes selváticos” (PINTO, 1861: 36), que colidia com as vertentes civilizatórias da Colônia, o Presidente da Província da Bahia, Antônio da Costa Pinto, propõe a criação do isolamento étnico pataxó em 1861, afastando-os da sociedade colonial, o que prontamente foi aprovada pelo Diretório Geral dos Índios para a criação do aldeamento Bom Jardim, entre as vilas de Prado e Porto Seguro. É criada a aldeia de Barra Velha, o último grande aldeamento que reuniu índios de várias etnias dentre eles, maioritariamente, os Pataxó. Importante ressaltar que, embora tenha sido criado para ser uma área exclusiva para um aldeamento pataxó, o antropólogo José Augusto Laranjeiras Sampaio indica que no aldeamento Bom Jardim também foram aldeados maxacali, botocudos, tupiniquins e camacãs, que foram

adotados pelo grupo e passaram a utilizar também o etnônimo *pataxó* (SAMPAIO, 2010: 105).

Os indígenas de Bom Jardim, ficaram de fato isolados dos centros urbanos e esse isolamento, marcado pela pluralidade de vários grupos em um só lugar, acaba por garantir a absorção de outros grupos, diante de um contexto étnico plural, produzindo a identidade genérica de *caboclos* (RIBEIRO, 1970). Essa assunção pode ser constatada quando o aviador português Gago Coutinho aparece em Barra Velha em 1939, e relata que os próprios indígenas se referenciam como “a comunidade de caboclos”, que faz que o aviador português se equivoque ao afirmar que são “descendentes de Tupiniquins” (*sic*). (CASTRO, 1940: 55-67).

Para que os índios habitantes de Barra Velha pudessem manifestar o direito originário aos territórios, era necessário que se assumissem como comunidade indígena. Com o passar dos anos, a etnonímia *pataxó* é reforçada internamente, mas apontada pela sociedade da Costa do Descobrimento como mestiça ou cabocla, por não se tratar somente de um grupo *pataxó puro*. Apontes sobre a diversidade fenotípica apresentada dentro da comunidade que não apresentava somente uma população “baixa, delgada, de cara larga e ossuda e feições grosseiras”, como apontou Wied-Neuwied (1989: 214) também foram utilizadas para diminuir a etnicidade daquele grupo, que seria, então, miscigenado, caboclo.

A alcunha de *caboclo* ou *mestiço* foi importante no processo de negação de identidade de vários outros povos indígenas no nordeste brasileiro. O caboclo é a figura que apresenta a descendência indígena, mas não seria sujeito de direitos especificados para estes povos tradicionais, pois teria maculada sua pureza étnica pelo contato com outros povos. Essa percepção limitadora que a sociedade tem sobre a etnia é percebida pelos indígenas que passam a assumirem – ou reassumirem – a indianidade, no período de formação do Parque Nacional do Monte Pascoal, em 1943, quando inauguram algumas das disputas territoriais na altura.

A aldeia Bom Jardim é área identificada como a atual aldeia de Barra Velha, chamada pelos pataxó como Aldeia-Mãe por ter sido a primeira área reservada para a concentração dos grupos pataxó:

“Todas as aldeias Pataxó vêm da aldeia Barra Velha, que se dispersou em 1951, por causa do Grande Massacre de 51. Por isso todas as aldeias da região são filhas dessa aldeia de Barra Velha, que a gente chama de aldeia-mãe” (Murissi *apud* CASTRO, 2008: 22).

Até então fracionados em aldeamentos das vilas regionais, o aldeamento Bom Jardim foi escolhido por se tratar de região tradicional de pesca e coleta de crustáceos por este povo (SAMPAIO, 2010: 104) e que já tinha sido indicada por Wied-Neuwied em 1815 (1989: 214) e estava em consonância com a Lei de Terras de 1851, que inaugurava a dicção do *indigenato* em todas as províncias nordestinas.

“Tudo indica que, após a implantação desta aldeia, os indígenas do Extremo Sul, aí confinados e isolados da população regional, desapareceram das preocupações desta e das autoridades governamentais, o que explica a escassez documental a seu respeito desde então, só rompida mais significativamente em 1951 pelo noticiário da imprensa regional acerca de um movimento de sublevação protagonizado pelos Pataxó de Barra Velha” (SAMPAIO, 2010: 105).

Os sistemas territoriais têm relação com o substrato, mas mais do que isso é uma rede de relações que forma uma identidade complexa e que estabelece limites – indica quem está dentro e quem está fora (SOUSA, 1995: 86). Assim como os territórios, podemos concluir que a unicidade pataxó enquanto etnia é, então, uma construção antropofágica, cabocla e derivada da ingestão de povos e culturas nos processos de demarcação de suas fronteiras.

A ideia de etnia deduz de um recorte de identidade que separa o *nós* dos *outros*. Este ímpeto deve ter contemplado um *campo de forças*, uma *teia* ou *rede de relações sociais* que, a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um *limite*, uma *alteridade*: a diferença entre “nós” (o grupo, os membros da coletividade ou “comunidade, os *insiders*) e os “outros” (os de fora, os estranhos, os *outsiders*), conforme indicado por Sousa (1995:86) e que acabam por indicar seus sistemas territoriais.

1.5A era dos extremos: entre emancipação e regulação indigenista

Era dos Extremos é um termo criado por Hobsbawm (1995) para referenciar as tensões existentes entre 1914 e 1991, período em que forças político-econômicas conflitantes tentavam se sustentar como alternativa viável diante de um cenário mundial de crises. Ele separa o século XX em três partes: a *era catastrófica*, a *era de ouro* e a *era do desmoronamento*. Acho interessante a alusão crítica do historiador a este período mundial, e por este motivo decidi fazer de forma metafórica - e sem a pretensão a um condicionamento temporal às datas propostas por Hobsbawm para a designação das eras do século XX - uma aproximação destes períodos ao *indigenismo* brasileiro e, por isso, tomei de empréstimo a definição sugerida pelo historiador para esclarecer o que aconteceu com os indígenas, em especial os pataxó, durante este período.

As preocupações e aspirações de uma república nascitura não observou, no primeiro momento, os povos indígenas, a ponto de ter omitida em sua primeira constituição (1891) os direitos indígenas, mas afirmava em seu artigo 64 que as terras devolutas, que antes estavam sobre o poderio imperial, passavam a pertencer aos estados federados. A *era catastrófica* do século XX, para os povos indígenas, é o iniciado pelo domínio estatal sobre os territórios ocupados por povos ameríndios, com teleologia que garantiam os planos urbanizatórios da república, mas também autorizava ao Estado a concessão de terras a particulares sob o pretexto de tratarem-se de terras devolutas.

A *catástrofe* deste período é representada pelos processos de negação de territorialidade e ocupação pelos homens-brancos, em procedimentos que importam fortemente nos processos de diminuição dos territórios tradicionalmente ocupados pelos povos indígenas. Neste processo, as territorialidades foram invisibilizadas e diminuídas em nome das pretensões econômicas republicanas. Tinha-se uma proteção, apenas, das terras ocupadas pelas etnias indígenas provenientes dos aldeamentos e vilas coloniais, que não correspondia, de todo, as territorialidades destes povos.

Apesar dos processos de *entradas* ainda culminarem em conflitos territoriais envolvendo predominantemente povos indígenas - *índios mansos* de

um lado e *gentios bárbaros* do outro - o enaltecimento ao progresso social republicano não previa, àquela época, as observações sobre as multiplicidades culturais do país. Ao revés, a compreensão era de que estas sociedades precisariam evoluir de um *estágio social primitivo* caracterizado pelo senso comum, para chegarem a um *estado positivo*, que é caracterizado pela ordem com o alteamento do conhecimento científico europeizado. Não à toa, constar na bandeira brasileira a afirmação positivista “*ordem e progresso*”.



Figura 4. Litografia de Jean-Baptiste Debret, 1835. Domínio público, Biblioteca Digital Luso-Brasileira

Ocorre que diante dos processos de desterritorialização, aumenta também os conflitos entre comunidades índias e brancas, o que desemboca na necessidade de se criar uma política estatal para (prevenir o ataque d) os povos indígenas. A república então tem o condão de assimilar as comunidades índias, com o argumento de favorecer a saída de seus estágios mais ou menos primitivos para ingressarem em uma *sociedade civilizada*, com grau de amadurecimento social garantido pela Estado.

O pensamento positivista de Comte e o evolucionismo darwiniano, enaltecidos no Brasil pelo sentimento republicano após 1889, culminam em um pensamento de evolucionismo social, que deveria ser combinado a um corpo jurídico que ordenasse e garantisse a inclusão e integração de pessoas que não

estavam, ainda, concorrendo ao *estado positivo* garantidos nos centros urbanos da sociedade nacional, entre os quais estavam os trabalhadores rurais e os índios.

Por este motivo, o Decreto 8.072 de 1910 inaugura o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) com associação entre índios e trabalhadores numa mesma instituição dirigida pelo então tenente-coronel Cândido Rondon. Entre as finalidades desta agência estava o estabelecimento da convivência pacífica com os índios, a atuação para garantia da sobrevivência física dos povos e comunidades indígenas, proporcionar o fortalecimento do sentimento indígena de pertencimento à nação, fazer os índios adotarem, gradualmente, hábitos “civilizados” para contribuir para o povoamento do interior do Brasil, fixando o índio à terra, aumentando a produtividade agrícola e permitindo o acesso ou à produção de bens econômicos nas terras dos índios.

Os sistemas de aldeamento compulsório foram desmantelados neste período e o aldeamento de Barra Velha foi deliberadamente gerido pelo povo pataxó, que voltou a frequentar o que ainda estava disponível de seus sistemas territoriais, emancipados da gerência do Estado. Ocorre que as vilas do Prado e Porto Seguro já tinham sido alargadas, ganhando status de cidade diante da República e os movimentos de transumância nestes territórios foram também marcados pelas ampliações das cidades e seus sistemas produtivos. Não tardou para que as fronteiras agrícolas invadissem áreas tradicionais indígenas e, de forma consequente, acarretasse conflitos territoriais com os pataxó da região. O SPILTN, por se tratar de órgão responsável tanto pelos trabalhadores nacionais agrícolas quanto pelos povos indígenas, ficava em uma encruzilhada de interesses e estava impossibilitada de apresentar uma resposta aceitável àquela situação por não ter finalidade específica para a resolução de conflitos.

Esse impasse não foi exclusivo da Costa do Descobrimento e ocorreu em diversas áreas do país a ponto de ser o SPILTN desmembrado em 1918. Com isso, a parte responsável pela *Localização de Trabalhadores Nacionais* foi transferida para o Serviço de Povoamento do Solo e o *Serviço de Proteção ao Índio* (SPI) se tornou autônomo, tendo como marco legal o Decreto 5.484:

“Art. 2º Para os efeitos da presente lei são classificados nas seguintes categorias os índios do Brasil:

1º, índios nomades;
2º, índios arranchados ou aldeados;
3º, índios pertencentes a povoações indígenas;
4º, índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados.” (DECRETO 5.485 de 1928).

O SPI tinha incumbência de proteger, com uma *tutela orphanologica*, os indígenas no seu relacionamento com a sociedade brasileira, garantindo assim a ampliação e o controle do território brasileiro, especificamente das terras indígenas (ainda com intenções estratégicas de ocupação territorial), além de dar condições para que os índios se desenvolvessem.

Os que viviam em povoações dos *centros agrícolas* ou os que viviam em *promiscuidade com os civilizados*, como alguns agrupamentos indígenas que preferiram migrar de Barra Velha, não tinham a prerrogativa protetiva (art. 43 do Decreto 5.484 de 1928). A propositura assimilacionista nacional cria uma fronteira simbólica entre os índios e a sociedade civil, de modo que os índios que tivessem ultrapassado estas barreiras e mantivessem contatos habituais com os cidadãos estariam em uma situação de *promiscuidade* cultural, devendo ser emancipados, ou seja, negados enquanto indígenas.

Apesar das segundas intenções, o SPI realizou algumas mudanças na questão da política indigenista, efetuando a defesa das terras indígenas contra invasores bem como garantia o usufruto exclusivo dos territórios. Com isso, o território de Barra Velha foi protegido da expansão agrícola e madeireira que marcou o início do século XX na região sul da Bahia.

Outro marco importante, diante de uma república que se propunha laica, foi a separação da Igreja e da catequese dos sistemas assimilacionistas indígenas, que tinha no SPI o órgão estatal propriamente indigenista. Além disso, a criação do órgão proporcionou maior centralização política e diminuiu a intervenção dos estados nas questões indígenas. Porém, muitos dos funcionários foram pressionados pelos interesses locais e apanhados atuando contra os preceitos legais, aliados a governadores, latifundiários ou religiosos.

As formas de regulação e emancipação dos modos de existência indígenas foram moldados pelo SPI durante sua existência, de acordo com os interesses do Estado. O SPI originalmente foi subordinado ao Ministério da Agricultura; em 1931 passou para a jurisdição do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio e

demonstrava fortemente sua vertente assimilacionista; em 1936 foi transferido para o Ministério da Guerra e, por fim, em 1939 retorna para o Ministério da Agricultura, onde permanece até sua extinção, em 1967.

Paralelo ao surgimento do SPI, em 1934 é instituída a primeira Constituição republicana a estabelecer a competência da União para legislar sobre a integração do índio à comunidade nacional, reconhecendo o direito do índio sobre as terras que lhes são por direito, através da compleição do indigenato. A terceira constituição da história do país instituía o direito dos povos indígenas de viverem segundo suas culturas, terem suas próprias línguas, crenças e costumes: Até então o índio fora tido, por toda a legislação, como uma espécie de matéria bruta para a cristianização compulsória e só era admitido enquanto um futuro não índio. (RIBEIRO, 1962: 23).

Cabe afirmar que a formalização de direitos não corresponde, necessariamente, a substancialização de direitos: como o tratamento aos povos indígenas era verticalizado e homogeneizado para todas as comunidades, a eficácia protetiva não foi alcançada pelas comunidades, que permaneceram em disputas territoriais sucessivas, visto que os povos não tinham a possibilidade de participação direta na constituição desses direitos.

O início da década de 1940 representava, de um lado, a saída das questões indígenas na gerência assimilacionista do Ministério da Guerra, e de outro, o *status* constitucional de proteção às culturas e territórios indígenas. O assimilacionismo não foi esquecido, foi ressignificado pelo pensamento positivista que previa ser um passo evolutivo inevitável das comunidades índias no sentido concêntrico da imaginada *civilização* e, por isso, os seus hábitos então poderiam ser respeitados e protegidos da interferência violenta da sociedade nacional porque o caminho para a *comunhão nacional* era uma infalível questão de tempo para ocorrer. *Índigena* deixa de ser uma condição de ser e passa a ser compreendido pelo pensamento positivista como uma situação temporária que vai ser superada pela transformação harmoniosa do índio em cidadão comum brasileiro.

Aqui é necessário fazer um adendo para que não haja discrepâncias de interpretação: por mais que a finalidade civilizatória assimilacionista estivesse

presente na gestão indígena estatal do início da década de 1940, esse período foi marcado por uma proteção de respaldo constitucional sobre a autonomia cultural dos povos indígenas e de uma política nacional que previa um alto grau de emancipação e liberdade dos povos sobre suas formas de existir. Em especial, por este motivo, indico esse período como *era de ouro* do indigenismo por apresentar uma vertente mais emancipatória e libertária para os povos indígenas em relação aos períodos antecessores e sucessores.

Para se ter uma noção, só existia interferência direta do SPI, perante os modos sociais indígenas, quando alguma coletividade índia entrava em conflito com algum grupo da sociedade nacional, frente as expansões agrícolas que colocavam em risco os territórios indígenas. O termo *gentios bárbaros* já não correspondia às vertentes positivistas, mas diante de um cenário de conflito com os homens-brancos o Estado coibia a ação dos *indígenas arredios* através de operações de atração e pacificação, em que eram montados acampamentos dentro dos territórios indígenas e eram oferecidos regalos aos índios, para que se chegasse a um cenário de *confraternização* e fosse, por fim, instalado um Posto Indígena no território a fim de evitar novos conflitos.

Como consequência da atuação do SPI em proteger as fronteiras dos territórios (destinados aos) indígenas, foi facilitada a expansão agrícola pacificada nas áreas tangentes a esses lugares. Se por um lado o Estado era o responsável pela gestão dos territórios indígenas, por outro foi comum que os estados e municípios participassem da gestão territorial que – por não serem declarados como territórios indígenas – representavam o crescimento agrícola da região. Neste período, temos o arrendamento territorial e a venda indevida de títulos de terras pelo estado da Bahia e pelo município de Porto Seguro, além do aparecimento da prática de *grilagens* na confecção criminosa de títulos de terra por particulares, o que cercava os territórios destinados aos pataxó e impossibilitava a estes a reivindicação de novas terras.

Em decorrência da *marcha para o oeste* disseminada no governo de Vargas, período marcado pela intensificação da colonização do interior do Brasil e em que se teve contato com centenas de povos indígenas, marcadamente do centro-oeste e norte brasileiros, foi iniciada a Seção de Estudos indígenas, em 1942, por iniciativa do antropólogo Darcy Ribeiro que culminou na criação do

Museu do Índio, na capital carioca, destinado a ser o acervo etnológico do SPI e que foi importante instrumento contra a desinformação acerca dos povos ameríndios brasileiros:

“Ao invés de enfatizar as ‘diferenças’ entre ‘índios’ e ‘nós’, o Museu propunha-se a sublinhar as ‘semelhanças’, apresentando-os como ‘seres humanos movidos pelos mesmos impulsos fundamentais, suscetíveis aos mesmos defeitos e qualidades inerentes à natureza humana e capazes dos mesmos anseios de liberdade, de progresso e de felicidade” (RIBEIRO, 1955 *apud* CHAGAS, 2007: 185).

A iniciativa de Darcy era, por um lado, indicar o descompasso sobre uma imagem estereotipada e negativa sobre os povos indígenas, como sendo coletividades inferiores, brutos, violentos ou preguiçosos; por outro lado também pretendia afastar a imagem idealizadas sobre um índio puro, imaculado das nocividades das sociedades dominantes.

O pensamento libertário cultural sobre os povos indígenas que englobava o período, trouxe no ano de 1943, o reconhecimento estatal de 22.383 hectares de reserva natural para os índios Pataxó, na área que ficou definida como Monumento Monte Pascoal, considerada a primeira porção de terra avistada pelos navegadores portugueses no descobrimento do Brasil, por se tratar de um território tradicionalmente ocupado pelos pataxó, desde antes do aldeamento Bom Jardim (Barra Velha). Evitava-se assim, os conflitos territoriais entre os indígenas pataxó e sociedade que tinha perspectivas agrícolas expansionistas.

A *era do desmoronamento* remonta o início da década de 1950 e se prolonga até o final do século, em reiterados processos de desterritorialização geográficas e culturais acometidas à coletividade pataxó. Ora movida por parte de uma concepção conservacionista biocêntrica que restringia o manejo de recursos ambientais das populações indígenas, ora pela negação de possibilidades adaptativas dos pataxó diante de novos desafios. As consequências dos processos de esbulho – territorial e cultural - iniciadas neste período são tão marcantes para o povo pataxó que reservarei todo o segundo capítulo para tratar dessa historiografia marcada pela desterritorialização: retirada e negação de seus territórios e possibilidades culturais.

Em 1951, houve o que o povo Pataxó designa “Fogo de 51” (SILVA, 2013), período em que as prefeituras de Cabralia e Porto Seguro, com o apoio da

Polícia Militar e com o objetivo de retirar os índios das áreas do Parque Estadual do Monte Pascoal, atearam fogo nas residências indígenas [*kijemes*] e massacraram aqueles que se recusavam sair da localidade tradicionalmente ocupada. O *Fogo de 51* ou *Revolta dos Caboclos* (como denominou o jornal impresso porto-segurense), desestruturou a aldeia de Barra Velha e, como consequência, acontece a dispersão do povo pataxó. Diante de uma ameaça que poria em risco a existência da etnia, algumas famílias decidem migrar e criam ranchos, que depois acabariam por caracterizar novas aldeias.

“A "Revolta dos Caboclos de Porto Seguro" (A Tarde, 30/05/1951) desvelaria a existência de índios em lastimável estado de miséria, todos passando fome e alguns doentes, e que teriam sido sublevados por dois indivíduos que lhes prometeram realizar a "medição" de suas terras” (SAMPAIO, 2010: 105).

Como consequência da diáspora do povo Pataxó da região do então Parque Estadual do Monte Pascoal, alguns grupos migraram para regiões do norte de Minas Gerais e outros preferiram negar os hábitos e costumes indígenas com medo de serem assassinados. Por conta do “Fogo de 51” houve também perda significativa (ou *adormecimento*, como dizem os pataxó) da língua falada pelos índios que continuaram a viver aos arredores de Porto Seguro, visto que passaram a utilizar somente o português para que não sofressem discriminação e extermínio.

“Muitos parentes fugiram para a mata, subindo nas árvores para não tomar tiro dos policiais e sumiram. Outros fugiram para as fazendas e passaram a trabalhar com café, farinha e mandioca, trabalhando de quatro às dez em lua clara. Minha mãe foi pra uma fazenda trabalhar. Quando eu e minhas irmãs nascemos, a gente não podia falar a nossa língua, só podia falar português, é por isso que eu falo bem português, porque foi a língua que eu aprendi desde pequena. Tinha muito preconceito com índio naquela época, quando eu fui pra escola, eu não dizia que eu era índia, dizia que era japonesa pra não caçoarem de mim” (Conversa com Nitynawã, agosto de 2016).

Dez anos após o “fogo de 51”, o Governo Federal passa a tutelar a região, fundando o Parque Nacional e Histórico do Monte Pascoal, unidade de conservação com 22.383 hectares, que ratificava o modelo de parques ecológicos de conservacionismo biocêntrico, advindos das ideias de parques ambientais estadunidenses, em que se acreditava que o meio ambiente só pode ser preservado sem a presença e contato com os seres humano, o que descaracterizava, por completo, as relações territoriais de algumas famílias

pataxó que viviam fracionadas em pequenos grupos espalhados na região. A reocupação territorial pataxó acabou acontecendo em uma sobreposição jurídica de territórios: sobreposição do Parque nos territórios indígenas e, com a mudança do pensamento gerencial do território, a sobreposição dos territórios indígenas em áreas destinadas ao Parque. A criação do Parque do Descobrimento excluía os indígenas dos lugares tradicionalmente ocupados, impunha limites e diminuía a possibilidade de coleta, de manutenção de agriculturas e extração de mariscos.

A criação da Fundação Nacional do Índio (Funai), pela Lei 5.731, de 1967, substituiu o SPI. O intuito principal era promover políticas de desenvolvimento sustentável das populações indígenas, aliar a sustentabilidade econômica à socioambiental, promover a conservação e a recuperação do meio ambiente, controlar e mitigar possíveis impactos ambientais decorrentes de interferências externas às terras indígenas, monitorar as terras indígenas regularizadas e aquelas ocupadas por populações indígenas, incluindo as isoladas e de recente contato, coordenar e implementar as políticas de proteção aos grupos isolados e recém-contatados e implementar medidas de vigilância, fiscalização e de prevenção de conflitos em terras indígenas.

Esta entidade governamental passa a ser responsável pelo estabelecimento e execução da política indigenista brasileira. Foi pensada para ser o órgão indigenista por excelência reunindo as ações de saúde, educação, assistência, proteção de terras, meio ambiente, política administrativa e representação do índio em juízo. Apesar da política de proteção ter tido sucesso, algumas carências continuavam a acontecer, por exemplo, a relação clientelista, a subordinação a interesses do Estado e dos poderes locais, a corrupção e o desleixo administrativo (VILLARES, 2009).

Com a existência de um novo órgão indigenista, o povo pataxó foi “reconhecido” (FUNAI, 1971), e se viu com possibilidade de sair da situação de subalternização e vulnerabilidade que vivia na costa do descobrimento. Em 1973 é criado o Estatuto do Índio (Lei 6001/1973) com a finalidade de preservar a cultura indígena, resguardando seus usos, costumes e tradições (art.1), e que reputa por terra indígena, às ocupadas ou habitadas por eles (art.17). Junto a isso, em meados da década de 1970, Porto Seguro começa a despontar como

polo turístico da região e os pataxó começam um movimento de *retorno* - ou de assunção de uma indianidade que estava silente, amedrontada: Esse retorno não é meramente físico-geográfico, mas também é identitário.

Isso vai gerar uma reorientação dos pataxó que passam a vislumbrar na atividade turística uma outra possibilidade econômica que garanta ao povo a possibilidade de ter seu conhecimento tradicional enaltecido, mesmo que somente pelo atrativo turístico. Percebe-se então a alternativa de usar o patrimônio cultural indígena como recurso de sobrevivência e é, neste período, que o artesanato pataxó volta a ser comercializado para os turistas dentro da cidade de Porto Seguro e durante toda a extensão de praia da Costa do Descobrimento.

Algumas famílias pataxó conseguiram migrar e se sedimentar na porção de terra que compreende a atual Reserva da Jaqueira; uma reserva de Mata Atlântica, situado no município de Porto Seguro. Nesse território, relativamente distante da urbanização, foi possível retomar as realizações dos *awê*¹⁰, de se recriar um cemitério pataxó, de coletarem os recursos ambientais necessários para o fazimento das práticas sociais, culinárias e medicinais comuns ao povo pataxó. Com o fortalecimento do excursionismo de Porto Seguro, a Reserva da Jaqueira passou a ser pólo atrativo de etnoturismo procurado por pessoas que queriam ter a experiência lúdica de ver como viviam os índios pataxó, que passaram a se apresentar com adereços e objetos que afirmavam a indianidade, ao verem cada vez mais *ỹdi'hi*¹¹ naquele território (PATAXÓ, 2007).

Paralelo a este movimento, houve uma expansão econômica da região após a abertura da estrada nacional BR-101, em que cresceu vertiginosamente o número de agropecuárias e de madeireiras na Costa do Descobrimento. A partir de 1970, o então governador Antônio Carlos Magalhães passa a distribuir títulos de terras que vai, mais uma vez, sobrepor aos territórios indígenas

¹⁰ “Diferentemente dos outros povos indígenas na Bahia que denominam suas danças de Toré, o povo pataxó não as denomina toré, mas awê, “assim, referem-se ao Awê como dança exclusiva e tradicional Pataxó.” (SOUZA, 2012: 40).

¹¹ Termo na língua patxohã que significa “não indígenas”, atribuídos a turistas, representantes políticos e militares que passaram a frequentar os territórios indígenas.

ocupados pelas famílias pataxó e, em especial, às novas áreas ocupadas pelos índios após o Fogo de 51.

De um lado existia o interesse do entretenimento turístico em observar “os índios da costa do descobrimento”, como se os índios pataxó correspondessem aos grupos encontrados pelos portugueses na descoberta do Novo Mundo; do outro, haviam sucessivas desterritorializações indígenas nas áreas de mata atlântica. Não foi coincidente que, diante deste cenário, os primeiros movimentos de retomada de consciência perante a indianidade pataxó foram em áreas com maior apelo turístico. As vendas de gamelas, talheres, artefatos de caça e pesca, *tupsay* e cocares começaram a ser reforçadas nas praias de Porto Seguro e, mais significativamente, na região de Coroa Vermelha, marcada pela primeira missa em território brasileiro e que, ainda que houvesse forte apelo turístico, não consagrava grande avanço urbanizatórios, o que garantia certo grau de segurança para os pataxó que passaram a frequentar aqueles espaços.

Em 1985, a Fundação Nacional do Índio (Funai), iniciou o processo de identificação dos territórios de Mata Medonha e Imbiriba, com a participação dos *atxorãs*¹² (BOMFIM, 2012), do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), para que os Pataxó tivessem os territórios homologados de acordo com suas “pertencas localizadas” (OLWIG e HASTRUP, 1997; LOVEL, 1988). Porém, os indígenas alegaram que o território identificado naquela ocasião era ínfimo àquele que era ocupado por esse povo indígena antes do Fogo de 51. Nesta oportunidade, indicam que grande área não estava identificada mas era utilizada pelo povo para cerimônias e festividades, apontavam as vegetação e raízes para a atividade ritualística, medicinais e alimentares e que a área determinada pelo governo para a reocupação não era suficiente para a manifestação e reprodução de sua cultura. Não podemos esquecer que grande parte dos territórios indígenas já tinham sido ocupados por fazendeiros, madeireiros e hoteleiros que tinham a seu favor, títulos de terra. Outra parte estava em áreas de parques, como o Parque Nacional e Histórico do Monte Pascoal e o Parque do Descobrimento. Diante desta disposição

¹² Termo em patxohã que significa *línguas*, e refere-se aos pesquisadores indígenas que fazem o trabalho de tradução e sistematização do patxohã.

conflituosa entre indígenas, sociedade civil e Estado, tornou-se comum a utilização de ações judiciais de reintegração de posse contra as comunidades indígenas, que demonstra a expressão maior dessa confusão que foi o conjunto de sobreposições de instrumentos jurídicos sobre um território tradicional indígena que passa a ser primeiramente compartilhado e depois, compartimentado.

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988 foi assegurado aos índios o pleno exercício dos direitos culturais indígenas (art. 215), suas formas de expressão e em seus modos de criar, fazer e viver (art. 216, I e II) e a proteção ao território para a manifestação essencial à existência de uma coletividade singular (art. 231) para sua reprodução física e cultural. Um ponto é fundamental para que percebamos a legitimidade e legalidade dos movimentos indígenas: a possibilidade de criar, fazer e viver, ratificadas pelo texto constitucional enaltecem os povos e seus processos historiográficos de disputas territoriais na medida em que os retiram de uma condição de meros repetidores de hábitos e costumes para protagonizarem sua história, de acordo com seus direitos a terra, a cultura e suas formas de expressão. Neste período, os pataxó voltam a requerer a regularização fundiária de seus territórios, agora com respaldo de uma constituição com finalidades cidadãs, movidas pelo ímpeto redemocratizador do período pós-ditatorial.

O mesmo Estado, que diante do poder legislativo originário deveria assegurar os direitos territoriais e culturais indígenas elencados na constituição, têm no seu poder executivo o preservacionismo biocêntrico dos parques como grande adversário dos objetivos territoriais dos pataxó. Ou seja, o Estado tem a finalidade de proteção, mas age com meios políticos à protelação dos interesses indígenas. A política de conservação que separa os parques nacionais dos indígenas inviabiliza o uso dos recursos naturais pelas comunidades que vivem nesses espaços, caracterizados como terras indígenas, à luz do indigenato, respaldado na nova constituição. A incongruência entre poder legislativo e executivo é tamanha que dos dez processos de reintegração de posse em desfavor do povo Pataxó, quatro são movidos pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), órgão do Estado.

Apenas em 1997, com a ajuda da FUNAI e do INCRA, iniciou-se o processo de identificação e delimitação das terras indígenas e a demarcação da área, com homologação em 1998, de 1.492 hectares; destes, 77 hectares em Coroa Vermelha, destinados à moradia dos 4.000 indígenas daquela região e o restante do território alocado na Reserva da Jaqueira.

Pode-se notar, portanto, que o século XX foi marcado pelos processos de alojamento, desalojamento (*displacement*) e realojamento (*emplacement*), do povo pataxó, bem como evidenciado com os Tupinambás de Olivença e os Hahahães Caramuru-Paraguaçu, relatados por Viegas (2002) na sua pesquisa de campo, entre agosto de 1997 e agosto de 1998:

“Mesmo os autores mais atentos a esta complexidade têm tido dificuldade em abandonar uma perspectiva que tenha a partir do contraste entre os modos “tradicionais” de conceber o território (entendidos como prévios ao desalojamento) e aqueles que vão ser reivindicados numa situação pós-desalojamento” (VIEGAS, 2002: 5).

Passados dezenove anos, a reivindicação do povo Pataxó diante da *era de desmoronamento* se baseia em duas vertentes: a primeira consistente na insuficiência da área homologada para a manifestação da cultura de população pataxó, que poderia impactar significativamente o meio ambiente caso a terra submetida à população ficasse somente restrita a área homologada. A segunda em que o território tradicionalmente ocupado pelo povo indígena Pataxó corresponderia a uma área extensamente maior, que é hoje alvo de identificação: Barra Velha do Monte Pascoal, com 44.121ha e Comexatiba (Cahy-Pequi), com 28.077ha (Funai, 2019):

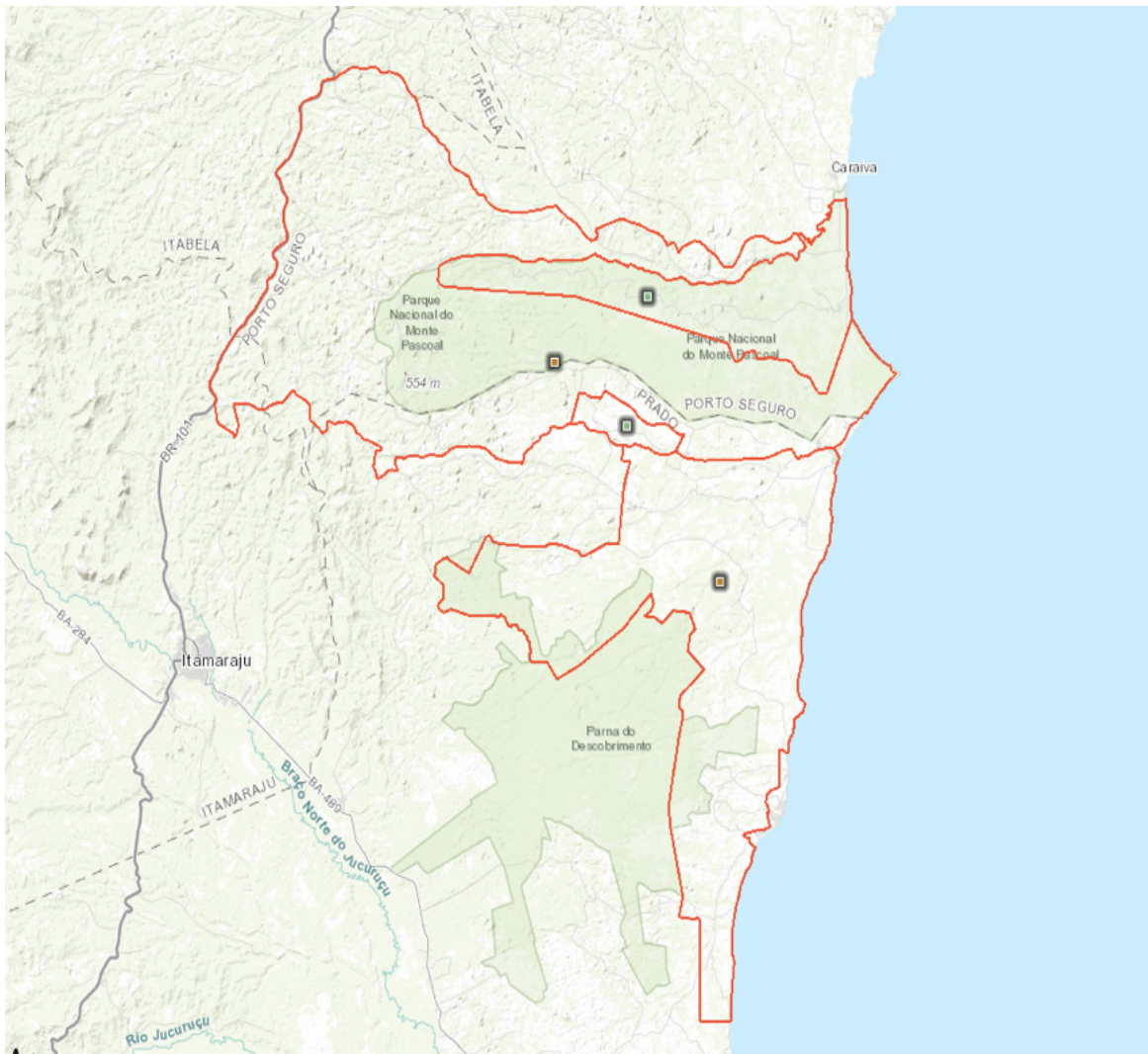


Figura 5. Mapa Barra Velha do Monte Pascoal e Comaxatiba. Fonte: ISA

Além destes territórios, para os pataxó o texto constitucional estaria sendo frontalmente violado pela falta de novas demarcações dos processos de reocupações de trinta e seis aldeias distribuídas nas seis terras indígenas já homologadas na Bahia - Águas Belas (1.209 ha), Aldeia Velha (1.964 ha), Barra Velha (8.627 ha), Imbiriba (408 ha), Coroa Vermelha (1.493 ha), Mata Medonha (549 ha) – o que tem servido de cenário de embate entre as aspirações territorialidade pataxó e os interesses capitais dos não-índios sobre o território.

1.6A coloquialidade do uso metonímico *índio*

Índio é um conceito etnopolítico que tem a finalidade de inferiorizar os povos indígenas para justificar a imposição dos moldes de civilização e religiosidade europeia. Por espelhamento, *homem-branco* é terminologia que realça muito mais um caráter político que pigmentar:

“O antônimo de índio, no Brasil, é “branco” (...) que se refere a todas aquelas pessoas e instituições que não são índias. Essas palavras indígenas têm vários significados descritivos, mas um dos mais comuns é “inimigo”, como no caso do yanomami ‘*napë*’, do kayapó ‘*kuben*’ ou do araweté ‘*awin*’. Ainda que os conceitos índios sobre a inimidade, ou condição de inimigo, sejam bastante diferentes dos nossos, não custa registrar que a palavra mais próxima que temos para traduzir diretamente essas palavras indígenas seja “inimigo”. Durmamos com essa.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017: 188).

A ideia sobre inimidade evidencia o olhar verticalizado e subjulgador que a *cultura ocidentalizada* exerce sobre os povos indígenas. Se na época colonial era essa ótica que sustentava a dominação, o etnicídio, a desterritorialização e imposições culturais, hoje a relação do *não-índio* com o indígena não é muito díspare do que foi visualizado historicamente. Ou não é o homem branco que tem o poder de definir e negar os territórios indígenas? Não é o sistema econômico ocidental que avassala sistemas territoriais em favor da lógica de propriedade? Quem exerce o poder de tutela de forma verticalizada, é o capacitado em imputar leis ou fazer projetos que impactam comunidades indígenas, sem que os mesmos sejam observados e ouvidos?

Até o próprio instituto da *autodeterminação* - que se propunha ser absoluta e com a qual os integrantes de uma comunidade têm o poder de identificarem-se uns aos outros- apresenta uma característica marcante de relatividade, pois existe um descompasso entre a determinação das pessoas que se reconhecem e são reconhecidas por seus pares e o reconhecimento por parte do poder público, que tem o poder de ratificar e definir quem são os indígenas. Uma comunidade é índia porque ela se identifica como indígena ou porque foi reconhecido pelos *brancos*? Quando se diz que atualmente temos 305 etnias no Brasil, esse número corresponde a observação dos indígenas sobre si, ou passam pelo filtro e alcance dos *brancos*?

Determinar-se é definir-se dentro do universo a que pertence, é trazer uma compilação de valores e culturas que traz consigo subjetividades, sejam individuais ou transindividuais. Contudo, o que o Estado brasileiro define como índio não necessariamente coaduna com o que as comunidades indígenas entendem como tal.

Em verdade, é costumeiro que uma comunidade antes de se definir como índio brasileiro, se defina etnicamente. O indígena pataxó brasileiro é antes de ser brasileiro, indígena; e antes de ser indígena, pataxó. É a etnia que definirá um grupo dentro de uma perspectiva simbólica de valores. Dizer que uma etnia é índia tem uma função meramente enciclopédica: não define aquela coletividade, mas a separa de outras.

O *índio* é um recurso metonímico ou sinedóquico, que relaciona todas as etnias índias dentro de um mesmo adjetivo simbólico, incorporado a uma indeterminação que não é capaz de exprimir verticalmente o significado étnico que singulariza esses grupos.

É factível que, por políticas públicas, se lance mão da sinédoque *índio*, para que a abertura interpretativa dada com a presença de um conceito tão indeterminado e signos simbolizados não se transforme em uma possibilidade de fomentar seu uso desviado, de modo a contribuir com decisões arbitrariamente injustas (HABERLE, 2002: 43). Mas é exigível que, para políticas mais concretas e inclusivas, se deva aprofundar etnicamente, ao passo que seja procedimentalizada a política protetiva.

O *índio* é termo que dispõe de imprecisões e distorções étnicas, mas que contempla grande força simbólica. Vale afirmar que não parece que a imputação de um termo indefinido etnicamente, carregado de vaguidade quanto a extensão de seu caráter simbólico seja, em absoluto, negativo para a efetivação dos direitos índios. É um conceito criado pela fantasia da cultura ocidental, que decorre de um erro geográfico, e que descaracteriza a variedade cultural dos povos ameríndios. Não à toa o texto constitucional prevê expressamente em seu capítulo VIII a proteção aos direitos *dos índios*, no que especifica os direitos territoriais comuns a todas as populações indígenas, mas acoberta seus desígnios culturais, que devem ser abordados individualmente.

Salienta-se, portanto, que o englobamento de todas as etnias no conceito de *índio* prevê o respeito de povos que vivem em um contexto de isolamento, de breves contatos ou daqueles que apresentam modos de vida integrados a um cenário urbano. Exigível, portanto, do ponto de vista constitucional o respeito a autodeterminação dos povos ameríndios no que toca as decisões sobre seus modos de existir, como *norma agendi*. Faculta-se aos indígenas as escolhas sobre seus costumes, culturas e ritos, independentemente do grau de isolamento a que estão sujeitos. Ao criar um capítulo específico para os *índios*, a Constituição Federal assumiu que as diversas formas de viver dos povos originários do país devem ser respeitadas e para que isso seja possível, devem ser visibilizadas e reconhecidas, sem a exigência de um formato pré-fabricado.

Um conceito genérico de *índio*, apesar de sua imprecisão de sentidos que se lhe dão, desempenha importantíssimo papel, quando menos, pela abrangente força jurídica inerente a um conceito que já vem de se arraigar generalizadamente no senso comum. Embora o conceito seja claramente sobrecarregado com ideias potencialmente conflitantes, ainda assim, possui um poder considerável de atingir a garantia de direitos de povos e comunidades índias.

Nesse sentido, é válida a explicação de Raimundo Bezerra Falcão, para quem a atividade de interpretação de um conceito genérico depara-se com a imprecisão de sentidos. Falcão rejeita o argumento de que essa vastidão leve a alguma instabilidade prejudicial ao sistema. Pelo contrário, seria ela o caminho para a evolução num mar revolto, já que “a riqueza de sentido, ao invés de prejudicar a segurança na evolução, faz é ajudá-la. Ao contrário de instabilizar, consegue é estabilizar a marcha da evolução, dando-lhe regularidade” (FALCÃO, 1997; 235). É a possibilidade de proteger as comunidades das vertentes essencialistas que defendem uma estabilidade cultural que é extremamente autoritária a povos que precisaram – e precisam – estabelecer mecanismos de adaptabilidade e adoções de novos costumes para resistir, diante de novos desafios.

Mesmo não havendo como evitar que a metonímia remanesça um alto grau de abstração, será sempre possível reconhecer no adjetivo *índio* algum grau de efetividade, pois tem a aptidão de condicionar políticas públicas e servir como

baliza ao legislador. Mais que isso! Pode gerar algum tipo de posição jurídica subjetiva, ainda que sem correspondência imediata com demandas especificadas etnicamente.

Índio é um conceito amplamente reconhecido e debatido no conhecimento científico, mais que qualquer etnia singularizada. Ao falar de garantia de direitos territoriais do povo pataxó, sabemos que existe um arcabouço teórico, jurídico e político, por compreendermos que se trata de uma etnia índia e, portanto, tem suas particularidades diante de outros grupos. Isso acaba por compor uma espécie normativa que mais se presta a valer os influxos de valores dominantes de uma sociedade.

Se existe outro ponto positivo pela generalização simplista das centenas de etnias indígenas do Brasil, esta se dá do ponto de vista protetivo emanado do texto constitucional que lastreia outros atos legislativos derivados que protegem os direitos dos povos indígenas. E só! Um direito territorial pataxó pode ser reconhecido facilmente pela conclusão que este se trata de um direito derivado de uma etnia indígena.

Um juiz singular que se defronta com um processo de expropriação de terra em que conflita de um lado o povo pataxó e do outro um fazendeiro, pode não saber quais são as características culturais do povo pataxó e nem os processos formadores de seus territórios, mas tem obrigação de conhecer que o direito originário territorial indígena tem sua prerrogativa na Constituição e, portanto, deve ser resguardado e protegido.

No dia 15 de maio de 2019, o Tribunal Regional da 1ª Região concedeu antecipação de tutela e suspendeu a retirada dos índios pataxó do Loteamento Paraíso, que contempla parte do território de Comexatibá, onde existe área de agricultura indígena, confecção de artesanatos e a escola indígena da Aldeia Cahy, em Prado (BA). O pedido da Procuradoria Regional da República cotejava o já mencionado instituto do indigenato, e afirmou que "a Terra Indígena Pataxó de Comexatibá encontra-se regularmente identificada e delimitada, possuindo as demais etapas do procedimento de demarcação cunho meramente declaratório, uma vez que o indigenato é direito originário, que precede à formação do próprio Estado de Direito", e concluiu que o direito à vida, integridade física e psíquica,

à dignidade da pessoa humana e à preservação das comunidades indígenas devem prevalecer sobre o direito de propriedade.

Ademais, conclui que "a proteção possessória às terras indígenas independe de título, sendo suficiente a demarcação territorial e o laudo antropológico confirmando a posse imemorial". Em decorrência, a decisão do juízo federal no Agravo de Instrumento 0027704-27.2017.4.01.0000/BA foi sobre a manutenção da comunidade pataxó na área, pela observação de que:

"Com efeito, o art 231 da Constituição Federal confere especial proteção às terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, de modo que, independentemente de titulação, asseguram-se ao indígena os direitos originários sobre as terras por ele tradicionalmente ocupadas, sendo nulos os títulos dominiais sobre elas incidentes, que venham a ser outorgados a particulares" (AI nº 0027704-27.2017.4.01.0000, 2019).

A Constituição Federal brasileira de 1988 ao trazer proteção à cultura e aos territórios índios protege, automaticamente, todas as etnias. Neste ponto, não faria sentido que o texto constitucional enumerasse cada coletividade índia pois ele tem condão isonômico e genérico, tratando e respeitando igualmente todas as etnias, independente de seus processos históricos e de seus contextos sociais.

No mais, é sempre preferível que tratemos etnicamente os grupos para que a tutela oferecida seja mais ajustada concretamente com os anseios que se pretende defender. O simbolismo de um termo amplo, como *índio*, pode ser preenchido com símbolos outros, especificados etnicamente, trazidos do conflito dos atores sociais em que a participação na vida política cotidiana permita que o significado do termo não seja fossilizado pelos representantes do povo, mas que, ao contrário, possa ser renovado a partir de uma construção diária e contínua.

Neste ponto, o trabalho de observação sobre as comunidades índias deve favorecer a ampliação dos espectros sobre cada comunidade, abrangendo conhecimentos de áreas científicas diferenciadas, pois o conhecimento de uma situação sócio-política de uma comunidade impescinde de uma compreensão multifacetada e transdisciplinar, que amálgama conhecimentos de antropologia, geografia, política, história, direito e mais tantos conhecimentos que devem interligar uma rede abrangente de saberes para que se possa englobar o recorte

situacional dos povos e contemplar as especificações de suas demandas.

Os conhecimentos fotográficos destacam que é condição necessária e fundamental que quanto maior o foco no objeto, necessariamente, maior o desfoque das áreas periféricas a este objeto. Quando deslocamos, ou apenas focalizamos, em um ramo do conhecimento sobre uma comunidade índia, desfocamos o que só pode ser bem entendido diante de suas *interligações rizomáticas* (DELEUZE; GUATTARI, 1980: 15), e aí caímos na armadilha do conhecimento científico arbóreo que enaltece uma sabedoria e ignora outra. Ocorre também que quando focamos em um determinado povo indígena, metaforicamente como objeto fotográfico, é possível ressaltarmos com maior qualidade as suas características étnicas, ao passo que o metonímico *índio* se desfoca por não contemplar a verticalidade analítica sobre o objeto focal. Ora é necessária uma exposição de grupos indígenas de forma abrangente para que sejam ressaltadas suas similitudes, ora é necessário focar em determinado grupo para se identificar suas idiossincrasias.

Diante disso, o trabalho etnográfico deve contemplar a historiografia do povo, seus processos de deslocamento e adaptabilidade, que só podem ser compreendidas em conjunto com outros conhecimentos. Por exemplo, conhecer os sistemas jurídicos que devem proteger as comunidades indígenas é tão importante quanto conhecer os sistemas sociais de uma etnia, fora isso, não se poderia falar em *proteção*, pois de um lado estaria desconhecendo as possibilidades que o Estado apresenta como passíveis de guarida e, de outro, ignoraria o que a etnia evidencia como notório de amparo.

Essa compreensão sobre os conhecimentos acerca do povo é algo que é reforçado pelas lideranças pataxó como algo almejado para a etnia. Um dos requisitos indicados pela comunidade para que a realização da pesquisa de campo deste trabalho fosse realizada, foi a afirmação de retorno deste material para eles, ao fim deste processo. Coletar e sistematizar os conhecimentos que são produzidos sobre eles – pela compleição de que são constituídos com eles - é um mecanismo de apropriação sobre as ciências que podem servir de alicerces para as suas demandas. As lideranças das comunidades pataxó têm demonstrado preocupação quanto à apropriação de conhecimentos indígenas pelos não-índios, incluindo pesquisadores. Eles exigem essa troca de saberes e

interpretações diante da realidade observada, como forma de afirmar ou refutar as pesquisas que estão sendo feitas na comunidade.

A interpretação do pesquisador sobre as escolhas do grupo étnico pode apresentar uma visão emancipadora ou colonizadora do *índio* a depender do suporte teórico ou do suporte ideológico, que pode se voltar mais a características de autodeterminação e gestão particularizada de uma etnia, ou pode se voltar a perspectivas mais voltadas aos requisitos essencialistas, de uma tradicionalidade folclorizada. A análise que parte de uma compleição sobre uma cultura que evolui no tempo e espaço tem recorte focal diferente de um marco teórico purista, portanto, apresentaram objetos fotográficos diferentes mesmo diante de um mesmo cenário, que pode ser capaz de afirmar o comprometimento étnico ou o descaracterizar quando eivados por um intérprete que observa acontecimentos desconectados de alguma circunstância formadora.

A língua patxohã (que será trabalhada no terceiro capítulo desta tese) tem sua constituição em forças concêntricas de elementos da língua de tronco macrojê, falada pelos pataxó antes dos processos históricos de impedimento da língua falada, bem como apresenta elementos morfossintáticos da língua portuguesa, em um processo de recriação confluyente entre vertentes linguísticas diferentes mas que servem de baliza para a afirmação linguística indígena pataxó, recriada pelos *atxorãs* e ensinada nas escolas indígenas da etnia pataxó.

A formação da língua evidencia, portanto, os contatos do povo com outros grupos, mas a observação de dois pesquisadores sobre o fato da língua ser uma reconstituição inovadora pode apresentar duas vertentes conclusivas antípodas: de um lado, concluímos que é um processo de afirmação de identidade e reconstrução do patrimônio linguístico, que reforça a finalidade étnica e ressalta a cultura de um povo que foi clivado de seus costumes, mas que age de forma inventiva para destacar sua indianidade e a constituição de suas fronteiras na reconstituição de uma língua própria. Por outro lado, existem pesquisas que concluem que as bases formadoras da língua, nas relações com o povo Maxacali (GRUNEWALD, 1999: 233-235), não pode ser considerada tradicional, já que inventada recentemente.

A (re)criação da língua é tentativa “de um povo que se denominava Pataxó, mas que não falava língua indígena” (NEVES, 2017: 614) que desloca a potencialidade inventiva e afirmativa do *índio*, que de forma subalternizada (SPIVAK, 2010: 12), estaria fadado a repetir suas tradições ao invés de ter a capacidade de recriar, reinventar e se modelar.

A ideia sobre o que é do *índio* deve contemplar aquilo que pertence a uma etnia índia. Uma língua indígena é aquela formada por uma comunidade índia, não se deve estabelecer uma condição temporal da formação desta língua, tampouco um essencialismo das suas formações. Exigir um purismo de exclusividade pataxó sobre a formação do patxohã é um requisito impensável para qualquer idioma. Afinal, o português é uma língua que surge de forma independente ou é um processo correlacional de um povo com tantas outras matrizes linguísticas que o formou?

Também parece um requisito redutor e que inferioriza os povos indígenas a tentativa de exigir um requisito de temporalidade arcaica para a definição do que é tradicional; é algo tão colonizador quanto subalternizante aos povos indígenas que os deslocam e os incapacitam de suas competências criativas. Uma língua indígena, como qualquer outra característica cultural étnica, deve ser revelada por sendo aquela sistematizada por indígenas e ressaltada pelo povo como marcador identitário que cria as fronteiras étnicas entre o *insiders* e *outsiders*.

O legado iluminista deu bases para a separação de cada sujeito em pessoa, seja ela natural ou jurídica, o que individualizou o direito que cada um desses sujeitos possui. Esse traço transformou direitos essencialmente coletivos, como os dos povos indígenas, em direitos individuais (SOUZA FILHO, 2003:91). A categoria dos direitos fundamentais não se esgota no restrito campo das prerrogativas que se indicam às pessoas individualmente consideradas; antes transcendem-nas para abranger direitos e prestações positivas do Estado, como se opera relativamente aos direitos sociais, ou ainda no que concerne aos direitos difusos.

Faz-se necessário pontuar que, em se tratando de grupos que se definem coletivamente, o reconhecimento de direitos transindividuais é imprescindível,

pois ao individualizar os direitos destas coletividades, as mesmas se enfraquecem. Segundo Marés (SOUZA FILHO, 2003 :93-94), essa característica coletiva é tácita, pois os direitos coletivos não nascem de uma relação jurídica determinada, mas de uma realidade, como pertencer a um povo, ou formar um grupo que necessita ou deseja ar puro, água ou florestas. Esta característica afasta os direitos indígenas de uma concepção individual e passa a ser concebido em sua integridade cultural contratualista do séc. XX, porque é um direito sem sujeito.

Apesar de considerada como uma constituição garantista/cidadã, por ter dedicado uma extensa parte aos direitos fundamentais, torna-se difícil a quebra efetiva dos paradigmas iluministas retrógrados – ainda que estes paradigmas também se apresentem em eminente crise. Com isso, o que se pode perceber é que o homem, como protagonista e protagonizante desta história, ainda tem muita dificuldade de se desvencilhar dos paradigmas da ciência moderna, mesmo quando se propõe a uma ciência pós-moderna, capaz de analisar os grupos coletivos e seus direitos transindividuais de forma pontual, abarcando as necessidades jurídicas de cada qual a fim de se evitar o conflito e salvaguardar direitos constitucionalmente afirmados.

Tentar repensar conceitos propostos de modo universal para a realidade de um determinado lugar seria o modo de aproximar conceitos globais, muitas vezes distantes da realidade local, e fazer com estes sirvam de bases argumentativas para a produção de conhecimento local.

Muitos dos conceitos criados como universais e ainda utilizados na atualidade pela ciência ocidental são conceitos provenientes de realidades nem sempre equivalentes ao contexto local, quiçá nacional – no caso, o brasileiro. O que bem demonstra isso é que a hegemonia histórica do Norte global sobre o Sul global impôs a este último uma série de teorias uníssonas, de características eurocêntricas, provenientes de uma realidade colonizadora e imperialista.

Boaventura (SANTOS, 1996: 6) aponta que, entre outros motivos, essas características levaram o paradigma da ciência na atualidade a uma crise, como algo que perdeu as delimitações, antes bem definidas – com máximas contendo

unidades reguladoras, consensuais. Essa situação ocorre tanto ao olhar para o passado, quanto para o futuro.

A visão do paradigma da ciência moderna traz como característica o afastamento completo entre o homem e o seu objeto de estudo, com o intuito de obter maior grau de imparcialidade no resultado da pesquisa. Por isso, é proposta a separação total entre homem e natureza. A intenção dessa desvinculação entre sujeito e objeto é conhecer a natureza para, posteriormente, dominá-la. De acordo com essa linha de pensamento, não é possível conhecer algo racionalmente quando se está envolvido emocionalmente, valorativamente com o objeto.

Esse movimento de separação entre o homem e a natureza está também relacionado com o surgimento da ideia de indivíduo e da emancipação do mesmo, assim como a ideia de centralidade da razão para substituir o modelo pré-existente ao da ciência moderna, fortemente orientado pelo pensamento mítico. É a consolidação de um paradigma individualista e evolucionista que posteriormente ensejou críticas acerca da real possibilidade dessa separação entre o homem e o seu objeto de estudo.

Outra característica iluminista, que contribui para a crise da aferição dos direitos de coletividades transindividuais, é a necessidade de objetivar e racionalizar o conhecimento tendo como inspiração o modelo utilizado pela matemática, que segue a lógica da investigação. Assim, conhecer significaria quantificar. O que não é quantificável, não possui relevância.

Ainda com base numa ciência positivista inspirada nas ciências exatas em ascensão no sec. XIX, o objetivo desse método é simplificar, reduzindo a complexidade do conhecimento. A intenção é dividir, classificar em taxonomia, para depois analisar as relações entre as partes, facilitando o caminho de acesso ao objeto em si.

O conhecimento científico hegemônico no paradigma moderno segue linhas metodológicas tendo em busca um conhecimento causal, com vistas a prever conhecimentos futuros. As leis da ciência moderna dão destaque ao “como funciona”. É através destas leis que são fundamentadas a ideia de estabilidade do mundo, de modo que uma vez determinada a ordem, ela se

repete. Essa ideia dá base ao que Boaventura chama de “grande hipótese universal da época moderna”:

“O determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional, reconhecido menos pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela capacidade de o dominar e transformar” (SOUSA SANTOS, 1996: 51).

O paradigma mecanicista contribui para a previsibilidade do sistema e para uma visão determinista da ciência, servindo, assim, a interesses burgueses e de classes dominantes. As ciências sociais, nas últimas duas décadas, vêm se preocupando em dar a relevância à relação do índio com o meio ambiente tradicionalmente ocupado, sedimentando a noção de territorialidade, pelo entendimento de que uma relação de pertencimento dos índios com a terra é tão importante quanto a relação da terra com o índio (ALIER, 2007), decorrentes de suas “pertencas territoriais” (VIEGAS, 2002: 3), que sobrepõem a noção de paisagem (BENDER, 1995:3) para a formação de identidade coletiva de forma politizada. O território é *lócus* em que se desenvolvem relações de respeito e cumplicidade entre o índio e a terra, evidenciando que para realização de práticas religiosa e de cura é preciso que se faça uso de ervas, raízes, resinas, que fazem parte de ecossistemas específicos e com o uso de recursos naturais endógenos de certas regiões:

“Quando se fala em território se pensa em um sistema amplo de identidade que estão intrinsecamente ligados e que de forma alguma pode ser dissociado, pois é essa ligação que o sustenta e mantém a harmonia e o equilíbrio entre o mundo espiritual e o mundo carnal do povo indígena” (PATAXÓ, 2007).

Por ter uma relação de necessidade com as terras, o povo briga pelo território tradicionalmente ocupado, para que possam mantê-lo ecologicamente equilibrado para as gerações presentes e futuras, de modo que o habitat é requisito para a manifestação das culturas indígenas. A relação mutualística do Pataxó com a terra tem sofrido interferência decorrentes do crescimento populacional urbano dos municípios em direção às aldeias, que acarretam uma rede relacional com os não-índios de forma mais cotidiana e, por isso, precisam adaptar suas formas de vida para adequarem-se a um mundo em que esses arrolamentos são condições de existência em um lugar cada vez mais, com maior apelo turístico.

A garantia de manifestação e transmissão cultural pelos povos ameríndios foi reverberada pela compleição do indigenato e trouxe consequências nos corpos jurídicos. Internamente, a Constituição Federal de 1988 que rege as normas infralegais, assegurou aos índios o pleno exercício dos direitos culturais indígenas (art. 215), suas formas de expressão e seus modos de criar, fazer e viver (art. 216, I e II) e a proteção ao território para a manifestação essencial à existência de uma coletividade singular (art. 231) para sua reprodução física e cultural. Outrossim, as diretrizes sobre a autodeclaração indígena são baseadas na Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, promulgada integralmente no Brasil pelo Decreto nº 5.051/2004, que afirma que a consciência de identidade indígena deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos. O artigo 3º do Estatuto do Índio (Lei 6.001/73) segue o mesmo critério ao aduzir que a autodeclaração indígena abarca todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico, cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional.

Importante perceber que os mandamentos jurídicos que ratificam a força coercitiva do estado, preveem o cumprimento de vetores que favoreçam aos povos ameríndios as *manifestações* e *transmissões* culturais. Foi estabelecido um sistema de normas que protege as comunidades índias do poder aglutinador dominante, que trata todos isonomicamente e descaracteriza suas idiosincrasias perante o ordenamento jurídico pátrio. A *mens legislatoris* foi de reforçar a diferença dos povos indígenas para que tenham a manifestação e a transmissão da cultura assegurada pelo poder estatal e garantido às coletividades indígenas a possibilidade de criar, fazer e viver.

É dizer, como consequência lógica, que não existe nenhuma força de lei que obrigue as comunidades a *manutenção* de suas culturas ou a exigência inexequível sobre impermeabilidades dos hábitos tradicionais perante a necessidade criativa humana diante de novas demandas. Ao contrário disso, a própria Carta Magna prevê a possibilidade criativa aos bens de natureza material e imaterial e isso decorre da obviedade sobre a capacidade de adaptação humana frente a novos desafios, que são hábeis de modificarem suas praxes e consequentemente, repercutem em atualizações sobre suas culturas e modo a

adequá-las ou adaptá-las aos reptos enfrentados pela sociedade nacional. Diante deste contexto, a autodeterminação cultural de um povo é fruto de escolhas étnicas, movidas por regras de solidariedade em reação às novas situações, por isso, apresentam modificações, cisões e atualizações sempre que acham necessárias.

Os direitos indígenas sobre os territórios tradicionalmente ocupados é uma ordem precedente ao ordenamento jurídico do Estado Nacional, pela anterioridade alteada pela regra do *indigenato* que enaltece os direitos congênitos dos índios sobre a posse de seus territórios, independente de legitimação. Esse entendimento foi sublinhado pelo poder legislativo originário, no art.231§2º, que expressamente determinou que “as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes”, bem como pela última instância do poder judiciário brasileiro, o STF, que no julgamento da Ação Cível Originária de número 312, reconheceu o instituto do indigenato, previsto na “Lei de Terras”(Lei n. 601 de 1850), assegurando o direito congênito e primário das comunidades indígenas sobre seus territórios, independentemente de título ou reconhecimento formal. Por isso, se atribui o termo “direito territorial originário” quando falamos de territórios indígenas.

Essa interpretação traz um arcabouço teórico fundamental para a compreensão de territorialidade com a “questão indígena do século XXI” que cooperaram para a fundamentação sobre uma inovação hermenêutica: a quarta geração de direitos fundamentais no tocante aos povos originários americanos, como direitos de minorias à etnoconservação (Diegues, 2000). O conceito sobre *minorias* não obedece restritivamente a requisitos populacionais, está associado a uma situação de subalternização sobre as vertentes da Administração Pública, que está centralizada nos cidadãos que fazem parte da sociedade civil ordinária e não se sentem distanciados em vertentes linguísticas, religiosas ou étnicas.

Povos e comunidades tradicionais, como indígenas, quilombolas, povos de santo e comunidades de fundo e fecho de pasto estão abarcados pelo conceito de *minorias*, e mais restritivamente, *minorias tradicionais* pela autodeterminação de uma coletividade que sabe e se reconhece diferente do

poder dominante em sua cultura, tradições, religião ou língua, como foi transparentemente pontuado por Remillard:

“Un groupe numériquement inférieur au reste de la population d’un Etat, en position non dominante, dont les membres – ressortissants de l’Etat – possèdent du point de vue ethnique, religieux ou linguistique, des caractéristiques qui diffèrent de celles du reste de la population et manifestent même de façon implicite un sentiment de solidarité, à l’effet de préserver leur culture, leurs traditions, leur religion ou leur langue” (Remillard, 1986: 188).

Dentro do modelo tripartido de poderes, podemos perceber que os campos legislativo-originário e judiciário compreendem em seus domínios decisórios que existe um poder territorial dos povos indígenas aos lugares tradicionalmente habitados. Fica evidente que o descumprimento a esta normativa parte de decisões políticas, desde a época colonial até a contemporânea, em mecanismos que negam as demandas indígenas. A regulação fundiária dos territórios evitaria, por si só, os conflitos com outros atores sociais, o histórico processo de genocídio indígena e os procedimentos desalojantes enfrentados pelos povos ameríndios.

1.7 Existe *índio* no Brasil atual?

Se você nunca se deparou com discursões acadêmicas sobre as questões indígenas, sobre as disputas pelas terras tradicionalmente ocupadas, sobre a possibilidade de ser índio no século XXI ou o que vem a ser uma cultura indígena, talvez o título dessa introdução possa te conduzir, *a priori*, a uma interpretação equivocada do ponto de vista antropológico, mas afirmada cotidianamente: não existiam mais índios no Brasil – quando muito, existiriam remanescentes, descendentes, grupos aculturados, miscigenados, perdidos na história. A questão interpretativa deste enunciado é centrada na perspectiva da ótica branca, afastada – ora do ponto de vista territorial, ora do trabalho de tentar observar “o outro” pelas suas próprias lógicas.

Em decorrência desta vertente, devemos entender que quando um pataxó se apresenta: “Sou Taquari Pataxó”, a interpretação para estes índios ultrapassa as noções de prenome e nome e deve ser compreendida como “Taquari, que pertence a etnia Pataxó”.

“Estrategicamente, meu nome é Taquari, mas minha esposa prefere ser chamada por Juliana, mas ela tem outro nome. Quando eu ia ser registrado, falaram que “o nome Taquari não pode, é nome de bicho, de selvagem”, então meu nome civil é Genilson dos Santos de Jesus, mas meu nome é Taquari Pataxó, que vem de taquara que é um bambu adocicado. Até meu nome é ligado a natureza.” (Entrevista com Taquari, em 2016).

Se afirmar com nome indígena em desfavor do nome civil é uma forma de resistência, tendo em vista que o direito a ser registrado em cartórios com o nome da etnia foi um direito negado aos povos indígenas até o ano de 2012, quando o Conselho Nacional de Justiça e o Conselho Nacional do Ministério Público editaram a resolução conjunta n. 003/2012, prevendo que no assento de nascimento possa ter nome indígena, como respaldado pela Convenção 169 da OIT, que afirma a igualdade de tratamento e de oportunidades no pleno exercício dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos ou discriminações e nas mesmas condições garantidas aos demais povos.

O nome indígena apresenta o pertencimento étnico do sujeito e isso é respaldado no direito de personalidade inerente à pessoa humana, sendo

correlato a sua existência e à noção de pertencimento a um grupo indígena pataxó, em que o sujeito só pode exercer sua individualidade (ou indianidade) dentro de preceitos escolhidos por essa coletividade. O direito de ter o nome pataxó é capaz de indicar suas fronteiras étnicas, de melhor definir o sujeito e diferenciá-lo de outros grupos indígenas que não participam de seu universo simbólico.

Quando se pretende entender uma comunidade, precisa-se lançar mão de um artifício chamado “interpretação”. Há pensadores, inclusive, que acreditam que a formação da compreensão não está fora do indivíduo, mas, ao contrário, dentro dele (PONTY, 2011:59). A percepção do que seja uma cadeira, ao enxergá-la, implica na presença de um processo interior do indivíduo que transforma *cadeira* em uma informação bem determinada (compreensão). A complexidade que se pode atribuir a significados de uma coletividade com cerca de 350 etnias regidas por um mesmo adjetivo, cuja interpretação requer um esforço um tanto quanto maior do que tentar compreender uma “cadeira”.

Compreender o “índio brasileiro” da forma que fazemos com “cadeira”, resulta também em uma imagem platônica, idealizada folcloricamente como um ser de pele avermelhada e cabelos negros e lisos, que reside coletivamente em tribos nas florestas tropicais, como no século XVI, seminu ou com vestimenta derivada de penas de aves ou algum material vegetal, alimenta-se da caça, pesca e plantio e está afastado ou tem pouco contato com sociedade civil. Assertivamente algumas coletividades têm seus hábitos sociais pertencentes a esse imaginário e vivem, de fato, neste formato; o problema é que muitas outras comunidades que não contemplam esses requisitos imaginários de existência simbólicos têm, reiteradamente, questionadas sua indianidade.

O processo interpretativo implica extrair um sentido correto de algo. Os procedimentos que envolvem a interpretação guardam em comum um objetivo específico: a compreensão. E é isto que leva Gadamer (2008: 499) a dizer que “o problema hermenêutico não é um problema de domínio correto da língua, mas de correto acordo sobre um assunto”, acordo que precisamente perpassa pela aceitação de um código comum entre intérprete e objeto interpretado, permitindo, por fim, compreender.

Atingir o consenso de linguagem de um termo muito abrangente, portanto, é muito mais difícil do que fazê-lo com uma “cadeira”, pois os elementos psicológicos nele presentes confirmam-se e reafirmam-se constantemente, diante do estabelecimento contínuo de um equilíbrio dinâmico entre sujeitos, sua compleição multicultural, em que a criatividade, a cultura e o desenvolvimento técnico-científicos do homem fazem parte da “pedra de toque” para a análise do “índio”.

A ideia proposta por Gadamer (2008: 499) – cujo aspecto experimental foi destacado por Habermas (1987:182) - parece coadunar com este quadro: a construção do sentido de um termo deve ser fruto da experiência trazida pela sociedade multicultural e esta experiência é capaz de levar demandas sociais ao direito, tornando-o um instrumento de viabilização.

Aliás, esta deve ser a validade interpretativa, estabelecida através de um consenso linguístico e encontra respaldo na posição defendida por Willis Santiago (1997: 33), que alerta para a necessidade da procedimentalização da interpretação, mesmo porque, somente assim é que se abre a possibilidade de cada posição divergente demonstrar a parcela de razão que lhe cabe e a superioridade de uma frente às demais, em dada situação particular. Essa ponderação de posições no preenchimento do sentido de “índio”, deve ser pautada na procedimentalização de que fala Santiago, o que obviamente destaca, em medida equivalente, a um consenso de interesses contrapostos na construção de um significado.

Os estudos dos *homens-brancos* sobre *índios* devem abrir espaço para as observações étnicas para que o poder público atinja a especificidade de demandas grupais, adequando a generalização do conceito em prol de um grau máximo de compreensão sobre o grupo que pretende acobertar. Quando alego que os estudos dos *homens-brancos* devem ter nova perspectiva, parto do princípio de que quando um *branco* fala “índio” ele traz consigo generalizações e preconceitos que antecedem a observação de uma etnia. Quando um indígena fala a mesma palavra, ele o faz de forma politizada, por saber fazer parte de uma nação que tem mais de trezentas etnias dentro do território brasileiro. Segundo afirmou o escritor Daniel Munduruku, no evento Mekukradjá – Círculo de Saberes em agosto de 2018, as populações indígenas apesar de

sua ancestralidade pré-colombiana, só ficaram visíveis no Brasil a partir dos anos de 1970, e somente foram reconhecidamente visíveis com a Constituição de 1988.

“Nós temos todo esse tempo anterior sendo inviabilizados e colocados recaídos sobre nós uma palavra, um apelido. E você sabe que os apelidos não dizem que a gente é, normalmente elas dizem o que as pessoas acham que a gente é. O apelido bom é aquele mostra que a gente tem uma ausência, uma falta. É sempre uma forma de desqualificar o outro.” (MUNDURUKU, 2018).

Os movimentos indígenas começaram em meados da década de 1970 e se associa à globalização e aos movimentos internacionais (inclusive *não-indígenas*), quando as juventudes índias começaram a se observar e perceber que faziam parte de algo maior. Usaram o termo “índio” como forma política, de luta e de identificação daqueles que eram parceiros. Se a palavra *índio* é usada por uma liderança indígena é no sentido de pertencimento a uma nação pré-colombiana que urge por ter protegido o estatuto do indigenato e suas consequências, como o direito às culturas e aos territórios tradicionalmente habitados como direito originário, que precede as leis do Estado.

O problema hermenêutico sobre o correto acordo do assunto, conforme proposto por Gadamer (2008) quando o *ocidental* interpreta o sentido da palavra “índio”, traz consigo a ideia da alcunha, da generalização e invisibilidade de suas historiografias e processos sociais independentes da configuração proposta pela sociedade civil, controladora do poder e que, por vezes, os coloca em uma classificação de menos humanidade ou em nível de evolução anterior ao nosso – os selvagens.

Ao verificarmos os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, sobre a distribuição das comunidades indígenas, verifica-se que mais de 500 mil indígenas vivem em contextos rurais e podem ser classificados como *povos da floresta* sem maiores distorções ao imaginário popular. Ocorre que mais de 310 mil indígenas vivem em situações urbanas, que necessariamente, já esmiúça o estereótipo fantasiado para estas coletividades.

	1991	2000	2010
Total(1)	146.815.790	169.872.856	190.755.799
Não indígena	145.986.780	167.932.053	189.931.228
Indígena	294.131	734.127	817.963
Urbana(1)	110.996.829	137.925.238	160.925.792
Não indígena	110.494.732	136.620.255	160.605.299
Indígena	71.026	383.298	315.180
Rural(1)	35.818.961	31.947.618	29.830.007
Não indígena	35.492.049	31.311.798	29.325.929
Indígena	223.105	350.829	502.783

Figura 6. Gráfico Indígenas em contextos urbanos e rurais no Brasil. Fonte: IBGE.

Mais de um terço dos índios brasileiros do século XXI vivem em cidades e, necessariamente, estão parciais ou completamente inseridos em um contexto capitalista de produção e, portanto, precisam adaptarem-se a essa configuração.

É possível observar que o Estado brasileiro reconhece essas coletividades e apresentam-nas em mapas em que se é possível verificar que os índios estão espalhados por todo território nacional, e não apenas nas florestas, conforme mapa do IBGE (2010):

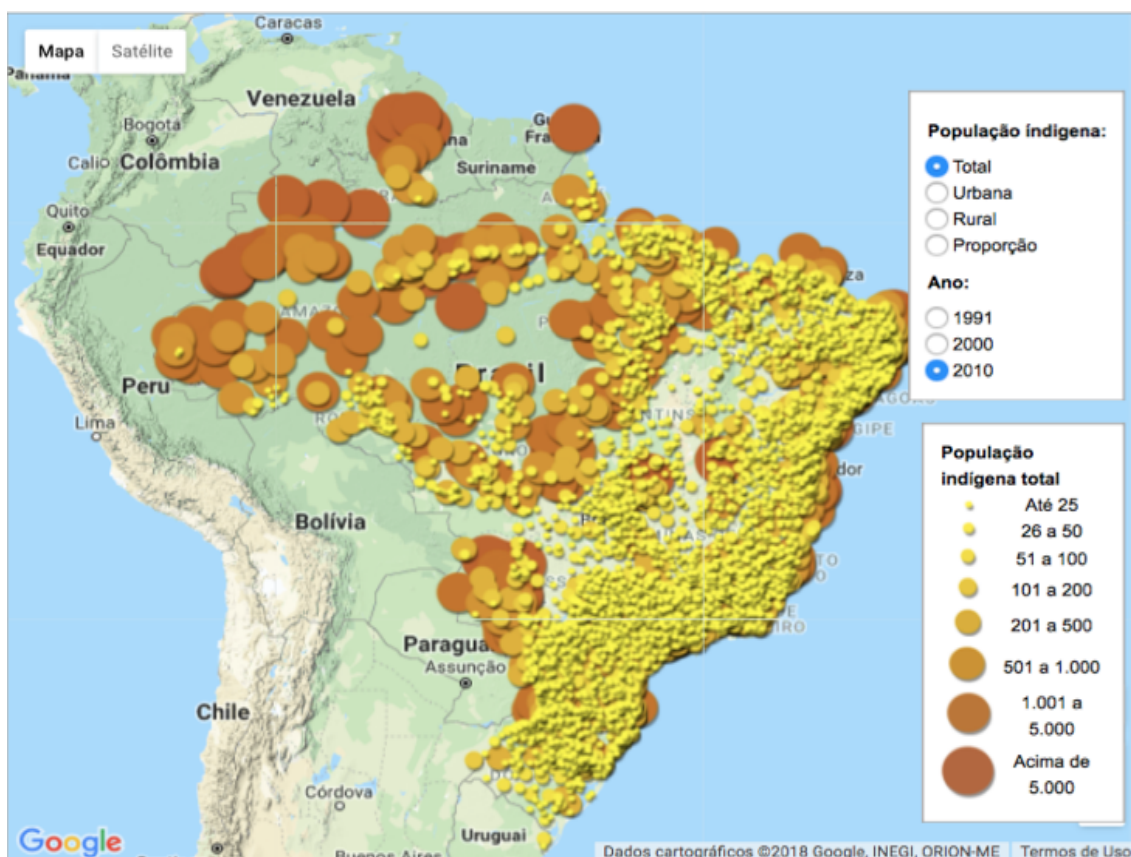


Figura 7. População Indígena brasileira. Fonte: IGBE

Ocorre que algumas comunidades indígenas - como é o caso da etnia Pataxó – por transitarem também por um contexto urbanizado, comumente são vistas como remanescentes ou até mesmo não-índias e sofrem, cotidianamente, violações a seus direitos culturais e territoriais que vão desde o preconceito até o esbulho de territórios, com a retirada de toda uma comunidade dos locais historicamente ocupados.

Quando defrontado um grupo que não corresponde a nenhum desses estereótipos, a conclusão da sociedade civil é afirmativa: Não são índios! E as dificuldades de reconhecimento geram interferências na efetivação e manutenção de direitos pelas comunidades indígenas.

Importante salientar que o crescimento demográfico das populações indígenas entre os anos de 1991 e 2010 se dá a dois fatores: a) por evidente, um número maior de nascimento do que de falecimento dos indígenas; b) o processo de etnogênese ou reetnização de vários povos após a Constituição Federal de 1988, que traz em seu texto a proteção à cultura, em seu artigo 215, e ao território indígena, no artigo 231, o que dá guarida a vários povos se autodeclararem. Este acontecimento é relatado pela Funai:

“Esse fenômeno é conhecido como "etnogênese" ou "reetnização" em que povos indígenas reassumindo e recriando as suas tradições indígenas, após terem sido forçados a esconder e a negar suas identidades tribais como estratégia de sobrevivência, seja por pressões políticas, econômicas e religiosas, ou por terem sido despojados de suas terras e estigmatizados em função dos seus costumes tradicionais.” (FUNAI, 2012).

Por mais problemático e verticalizado que se apresente o termo “índio”, é fundamental a distinção de quem é índio e de quem não é. No decorrer das três fases de pesquisa de campo que balizam essa tese, foi vulgar a afirmação de que “não existem mais índios, só remanescentes” por pessoas envolvidas com as questões indígenas, sejam pesquisadores, trabalhadores dos órgãos de proteção aos índios ou por funcionário de órgãos de proteção ambiental. Outrossim, repetidamente a alegação que “a comunidade é descendente de indígena, mas hoje vivem como nós”, desprovida da acuidade para observar “o outro”.

Um índio pataxó é, antes de ser índio, pataxó. No entanto, hoje em dia, é

necessário o rótulo de comunidade indígena para que tenham reconhecidos e amparados seus direitos originários. Não existe uma legislação específica ou políticas públicas voltadas para o povo pataxó, mas existe guarida para os povos indígenas e, neste sentido, a assunção do termo “índio” é funcional. Esta simplificação de tornar várias etnias distintas com um universo coletivo em uma categoria homogeneizada perde em especificidade, mas é uma forma de tornar alcançável a política pública indigenista e substanciar os direitos individuais e coletivos destas comunidades.

Se por um lado o Estado brasileiro movido por uma vertente equitativa tutela os interesses das comunidades indígenas que passam a ter seus direitos fundamentais protegidos pelo Estado brasileiro através do texto constitucional, por outro lado, trata aos grupos indígenas de forma isonômica e superficial, colocando-os em um tratamento jurídico uniformizado, sem observar suas idiosincrasias.

A análise casuística da cada comunidade pelo Estado não é, e nem há de ser, proferido pela Constituição. Porém, o Estado brasileiro deveria ter a preocupação singularizada de cada comunidade indígena através de políticas públicas direcionadas e específicas.

O índio não existe como adjetivo definido e definitivo, estancado no espaço e tempo. Também não existe uma standardização de coletividades indígenas, tendo em vista que o termo foi fruto de uma criação colonial em que o outro, europeu, teve um trabalho muito mais de separar os hábitos de vida dessas comunidades aos seus do que, propriamente em definir ou sistematizar os hábitos dos povos encontrados nas Américas.

De outro lado, aferir um estatuto de tenacidade cultural a coletividades indígenas faz incidir em alguns equívocos sobre estes povos, tais como afirmações de que os índios estão acabando, ou estão perdendo a cultura, ou não podem viver em cidades, ou que são povos pertencentes a um passado e não podem escolher atualizar suas formas de viver.

Os índios precisaram ultrapassar as relações de cor e desconsiderar o caráter puramente racial para conglobarem os mamelucos, cafusos e seus descendentes, sob pena de extinção de diversos grupos indígenas. É por esse

motivo que se encontra diversos grupos indígenas do nordeste com uma apresentação física diferenciada em relação ao imaginário popular, sem com isso, deixarem de ser índios.

Ora, o que define o índio é o próprio índio, sua coletividade e sua cultura, não é a mera configuração corporal, ou um modo de vida compatível com o que imagina o folclore brasileiro. Nos dizeres do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos:

“Temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades”. (SANTOS, 2003: 53).

Entretanto, o cliché deste índio inventado - que deveria se apresentar no mundo dos fatos como imaginado no mundo das ideias - foi corroborado pela literatura dos processos históricos e políticos brasileiros, que perpassam do período colonial e chegam ao período democrático para fortificar essa imagem fantasiada.

De acordo com Santilli (2000:12), existem muitas definições de índio, em geral, melhores são aquelas que explicam suas coletividades – povos, nações, sociedades, etnias, tribos, comunidades - seja qual for a designação:

“Elas guardam vínculos históricos com sociedades pré-colombianas, identificam-se e são reconhecidas como tal. Índios são os seus integrantes, e também se reconhecem e são reconhecidos como tal. Nas melhores definições, índios são os outros, os que não somos nós, os que se afirmam como outros” (SANTILLI, 2000: 13).

Não podemos permitir que uma análise apriorística seja capaz de definir ou limitar as comunidades indígenas. Tão natural quanto estes processos são as capacidades humanas de comunicação e observação, adequadas para que seja possível compreender uma realidade diferente do repertório cultural do observador, que releva o movimento do “outro” e não necessariamente tem de ter seus hábitos absolutamente dissociados. A ignorância ou o preconceito sobre a relacionalidade indígena com outras culturas, inadmite às transformações culturais de algumas comunidades e acaba por repercutir na diminuição de

reconhecimento sobre as questões indígenas que partem de um repertório fantasiado pelo *ocidental* sobre as formas de viver dos índios.

O Estado brasileiro atual se funda e se finda em uma simplificação dos modos de vida tradicionais das populações ameríndias e trata a “categoria indígena” de forma estandardizada, sobretudo “tratando igualmente a desiguais”, acarretando, o que Ruy Barbosa (1977: 26) aludia como um caso de “desigualdade flagrante, e não igualdade real.” No mesmo sentido, o sociólogo português Boaventura (2014) afirma que é necessário “lutar pela igualdade sempre que as diferenças nos discriminem. Lutar pela diferença sempre que as igualdades nos descaracterize”. Necessário, portanto, entender os processos dialéticos e as tensões entre imposições e escolhas que perpassam a historiografia dos povos indígenas brasileiros, para que se tenha um tratamento mais equânime e horizontalizado.

O conhecimento e a visibilidade das demandas indígenas devem ser derivados das ações que a balizam, das narrativas vivenciadas pelo grupo e dos requisitos internos de escolha, absorção e interpretação da realidade, que confluem aos processos de adaptação e de resgate étnico. As histórias dos povos indígenas existentes no Brasil são as histórias dos contatos entre esses povos com os *outros*, portanto, devem ser analisadas despindo-as de estereótipos e de observações essencialistas ou romantizadas dos percursos traçados pelas coletividades ameríndias.

CAPÍTULO 2 – DESTERRITORIALIDADES ONTOLÓGICAS E SUBMISSÕES DAS COLETIVIDADES INDÍGENAS A UM *NÃO-LUGAR*

“Antigamente só morava índio aqui, os brancos começaram a chegar depois, foram tirando os índios, comprando as terrinhas dos índios, porque os índios foram vendendo, foram saindo, outros foram morando, outros foram morando em Prado, só era índio, da ponte para cá, era puro índio que morava, (...) mas foram tirando os índios dali e tem uns que não querem mais ser índios, têm vergonha de ser índios, os índios daqui mesmo muitos perderam o costume por causa dos brancos, porque os brancos ficam fazendo pouco da gente” (Relato de Zabelê, em Rodrigues, Silva & Soares, 2005: 10).

2.1 Territorialidade indígena transcendente às delimitações *do outro*

Para que seja possível compreender os processos de desterritorialização que foram sofridos pelo povo pataxó, é necessário, anteriormente, conhecer o que são seus sistemas territoriais. Antes disso, é preciso saber os fatores que transformam territórios em territorialidades, pois a compreensão do espaço como meramente geográfico não responde aos sistemas de pertencimentos requeridos pelos ameríndios através de suas lutas e retomadas.

Não se trata de homologação de uma quantidade de terras genéricas, é necessário conhecer a etnia para que seja possível designar quais elementos fazem parte de seu arcabouço paisagístico e de relacionalidades com os recursos ambientais específicos de determinado local, que é cenário capaz de informar sobre as ontologias, costumes e sobre o modo de vida de apurada etnia. Little (2002: 4) utiliza o conceito de *cosmografia* para definir como os saberes ambientais, ideologias e identidades coletivamente criados e historicamente situados, são utilizados por um grupo social para estabelecer e manter seu território.

O território está relacionado ao controle de uma área, enfatizando o papel dos limites e fronteiras, pois estes limites é que vão ser utilizados para o controle de acesso e a influência sobre as pessoas. Só é território quando as fronteiras são utilizadas por grupos ou autoridades com a finalidade de controle e influência. Quando este controle ignora os processos coletivos inseridos com as paisagens, podemos concluir que há uma expropriação simbólica da territorialidade de determinado grupo.

A apropriação simbólica do espaço coloca a questão do lugar e os laços afetivos entre o espaço geográfico e a coletividade. Por este motivo, se faz importante diferenciar *espaço* de *lugar*, sendo que este é alcançado ao atribuir significado àquele.

“Essa distinção entre território como instrumento do poder político (quase sempre de caráter estatal, ligado à questão da cidadania) e território como espaço de identidade cultural, instrumento de um grupo cultural e/ou religioso, é fundamental no mundo contemporâneo, dentro do debate entre universalistas (defensores de uma ‘cidadania-mundo’, calcada ou não na territorialidade-padrão dos Estados-nações) e multiculturalistas

(defensores do respeito às especificidades culturais, que pode incluir as diferentes concepções de territorialidade moldadas no interior de cada cultura)” (HAESBAERT, 1997: 37).

A territorialidade abrange uma rede de relações humanas (pessoais, familiares, sociais e nacional) que desenvolve pertencimento a diversos territórios – com multipertencimento ou superposição territorial - em que os elementos básicos que compõem o território são de ordem material e imaterial:

“O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado” (LITTLE, 2002: 2).

Por essa teleologia, as comunidades indígenas – além de outras comunidades tradicionais – tiveram em 2007 o reconhecimento jurídico dos seus territórios com o Decreto 6.040, que afirma em seu artigo 3º que os territórios tradicionais são espaços necessários para a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária.

O conceito de território indígena trazido no texto legal está coadunado com as definições de territórios trabalhadas por Santos e Silveira (2006), Albagli (2004), Little (2002), Souza (1995) e Haesbaert (1977), que devem ser vistos como pluridimensionais: espaço natural onde são desenvolvidas as relações sociais, familiares, religiosas e econômicas e as ações humanas que incluem o trabalho e a política (SANTOS; SILVEIRA, 2006: 247). É o ambiente onde se percebe a apropriação simbólica (LEFEBVRE, 1986) do espaço por grupos que compõem ao lugar a sua identidade social.

Há de se diferenciar os espaços dominados dos espaços apropriados para uma melhor compreensão da questão territorial:

“Através das práticas sociais e da técnica, o espaço natural se transforma e é dominado, tornando-se um espaço quase sempre “fechado, esterilizado, vazio”, como o espaço dos aeroportos e das auto-estradas. Desta transformação que visa servir a um grupo, pode-se dizer que este grupo se apropria do espaço dominado. A dominação gera territórios funcionais/ utilitários e a apropriação carrega a dimensão efetiva da territorialização – que une as dimensões funcionais e simbólicas, afetivas. A reapropriação envolve a reterritorialização. Dessa forma, o

território deve ser visto na perspectiva não apenas de um *domínio* ou controle politicamente estruturado, mas também de uma *apropriação* que incorpora uma dimensão simbólica, identitária e, porque não dizer, dependendo do grupo ou classe social a que estivermos nos referindo, afetiva. O território envolve sempre, ao mesmo tempo mas em diferentes graus de correspondência e intensidade, uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de “controle simbólico” sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos.” (HAESBAERT, 1997: 41-42).

O território pode também ser visto por sua dimensão física, econômica, simbólica e sociopolítica (ALBAGLI, 2004:27), em que se apresenta, ao mesmo tempo, funcional e simbólico, “intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar” (HAESBAERT, 1997), já que o espaço é coletivo e seus recursos pertencem a toda a coletividade, onde se desenvolvem funções e significados.

A expressão territorialidade compõe a dimensão do território e inaugura a noção de pertencimento a determinado lugar. O espaço vivido cria as fronteiras que delimita o espaço, produz diferença cultural e é produto desta (BOURDIEU, 1989). É dizer, a determinação de um lugar como sendo intrinsecamente vinculado a própria coletividade, sem a qual as dimensões do território não podem ser fruídas pelo grupo.

O sinônimo de territorialidade está na relação de pertencimento, de pertencer àquilo que lhe pertence. A territorialidade corresponde à dimensão do sentimento de pertença localizada que ocorre dentro dos territórios. Berque (1985) afirma que é impossível observar as relações entre coletividades e meio ambiente por uma via única e determinista em que o ser humano modifica o meio vivenciado. O contrário é sempre verificável: “não existe cultura senão em relação à natureza, sujeito senão em relação ao meio que compreende o ambiente natural” (BERQUE, 1985: 104).

Quando falamos, portanto, em territórios tradicionais, falamos mais especificamente da dimensão de territorialidade do que somente do território.

“Esse sentimento de exclusividade e limite ultrapassa a raça humana e prescinde da existência do Estado. Assim, essa ideia de territorialidade se estende aos próprios animais, como sinônimo de áreas de vivência e de reprodução. Mas a territorialidade humana pressupõe também a preocupação com o destino, a construção do futuro, o que, entre os seres vivos, é privilégio do homem” (SANTOS; SILVEIRA, 2006: 19).

Segundo Haesbaert (1997:39), um entendimento do território como superfície, como um espaço delimitado e controlado sobre o qual se exerce um determinado poder, especialmente de caráter da estatal, torna inviável a existência de outros territórios que transcendem esta dimensão. Se o território fosse somente compreendido como lugar geográfico de exercício da soberania, seria ininteligível o reconhecimento de territórios tradicionalmente ocupados por indígenas fora das áreas demarcadas, pois a função de superfície não contempla a dimensão cultural da territorialidade. É possível concluir que o raciocínio de território e territorialidade, como sinonímicas de superfície, poriam em ameaça os direitos à terra, à identidade, à manifestação e reprodução de culturas que não se limitam as tangências outorgadas pelo Estado.

Os sistemas sociopolíticos indígenas e as relacionalidades que um grupo tem com o meio ambiente não podem ser mensurados descartando suas pertencas. A luta dos pataxó pela ampliação e regularização fundiária de suas terras não envolve o ponto de vista meramente espacial, mas sim localizado. Uma homologação de terras maior do que o demandado por essa coletividade, não corresponderia as suas relações territoriais e não contemplariam seus pleitos, pois o meio ambiente localizado é requisito para a liberdade de fruição sobre seus recursos materiais e culturais: vivências, hábitos, crenças, costumes, alimentação.

A “luta pela terra” é apenas uma forma metonímica de evidenciar a luta pela vida e a luta pela possibilidade de manifestação cultural de forma localizada, em um contexto onde a ampliação dos centros urbanos e interesses econômicos, políticos e turísticos passam a sobrepor os territórios tradicionais. Há sobreposição territorial quando o poder político permite construir loteamentos em áreas identificadas como indígenas, quando se oferece um título de terra a particulares para promoção da economia local e quando se tem uma perspectiva biocêntrica que limita as vivências territoriais pataxó em suas pertencas localizadas.

Contra essa perspectiva biocêntrica, que reforça uma abordagem de continuidades sistemáticas e imutáveis, Carola Lentz (2010, 20) evidencia a necessidade da perspectiva analítica que enalteça os processos específicos de transformação do grupo, bem como as repercussões destes movimentos para as reconsiderações sociais sobre suas categorias culturais. A fluidez destes processos acabam por indicar os processos de territorialidade de um grupo e a autodeterminação sobre seus processos de relacionamentos com o meio habitado.

A negação da territorialidade é um pressuposto da limitação a autodeterminação dos povos indígenas, que passam a sofrer fruição de seus sistemas culturais decorrentes da limitação de espaços que não podem, segundo Little (2002:3) “ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela de seu ambiente biofísico”.

Neste ponto é que a soberania do Estado colide com os interesses das comunidades tradicionais – ainda mais, é neste ponto que a filosofia ocidental não permite a compreensão sobre a determinação de um grupo da sociedade sobre a disponibilidade dos recursos. Isso acontece porque a visão capitalista induz a reflexão de que a disponibilidade dos recursos ambientais deve servir ao interesse econômico, sendo então de extrema dificuldade a inteligência do uso sustentável de recursos ambientais por coletividades tradicionais.

Ocorre que as comunidades tradicionais, como as índias, mesmo quando fazem uso de recursos ambientais com interesse econômico o fazem de forma a garantir o pleno uso e gozo dos bens da natureza às futuras gerações. Essa talvez seja a diferença mais marcante entre o território particular e o território tradicional: enquanto o primeiro pode servir aos interesses individuais e capitais de seu proprietário, o segundo deve servir intergeracionalmente a sua coletividade, de forma a garantir que as futuras gerações possam reproduzir seus sistemas sem que isso represente dano ao meio ambiente.

O *desenvolvimento sustentável*, tão comumente enaltecido pela comunidade capitalista a partir do Relatório Brundtland de 1987, beneficia a proteção do território contra a ação predatória do não-índio. O princípio ambiental

foi criado por saber que o interesse econômico pode acarretar em catástrofes ambientais.

Sob um perspectivismo pataxó, seria mais específico falarmos de um *envolvimento ambiental*, já que a proteção do meio ambiente é requisito para a proteção da própria coletividade que está envolta e que se relaciona com seus sistemas territoriais de modo a satisfazer as necessidades da geração atual, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de corresponderem às suas próprias indigências.

O etnoconservacionismo indígena – pressuposto na própria noção sobre territorialidade - tem na disponibilidade dos recursos ambientais um modo de relação contínua, salutar e sustentável que se desvincula à lógica predatória do interesse ocidentalizado sobre a natureza. A territorialidade dá voz e compreende a importância da participação social indígena nos movimentos de conservação do meio ambiente, tendo, nesta perspectiva, papel fundamental no fortalecimento de outras perspectivas teóricas como a ‘ecologia social’ e ‘ecologia cultural’, que não pretende separar o ser humano e a natureza e coloca os indígenas como protagonistas da gestão dos seus territórios.

O povo pataxó sabe que o meio ambiente é fundamental para suas práticas sociais e, por isso, preza pela sustentabilidade dos recursos naturais. Os pataxó que vivem do artesanato têm substituído gradualmente o uso de madeira por cerâmica, na construção de gamelas, esculturas e outros artesanatos que são vendidos. Esta preocupação se dá pela observação coletiva de que os espaços vivenciados pelos pataxó não crescem na mesma projeção do crescimento demográfico, desta forma, a substituição do artesanato de madeira torna-se fundamental para o uso sustentável dos recursos. Perguntado ao índio Capimbará, na feira de artesanato de Coroa Vermelha, se a troca da matéria prima não acaba por dificultar as vendas, a resposta foi conclusiva:

“O turista quer uma peça feita por nós, sabe? uma gamela dessa de madeira é muito melhor do que uma dessa de cerâmica, né? Mas eu já uso o pau d`arco pra fazer muita coisa que não dá pra fazer com cerâmica e a gente tem que cuidar das árvores. Tem pouca. Eu fiz um viveiro em casa pra poder replantar o que tem pouco, pra fazer uma lança, um pau de maracá. Mas tem coisa que não tem jeito. O arco e a flecha eu tenho que usar o pau d`arco, não tem jeito. Mas daí eu agora faço gamela com cerâmica mesmo, porque ia usar muita madeira e o turista

também não valoriza isso. Pra ele, peça de índio é peça de índio e pagando menos é melhor. As vezes eles ficam pedindo pra fazer uma gamela de madeira, mas aí a gente fala que a cerâmica é mais barata e mais leve e eles sorriem e pronto. Então o que eu posso fazer de cerâmica eu faço, mas o que precisa fazer só com madeira eu também faço, porque se não tiver um arco aqui vai dizer que é artesanato de branco, aí complica, né?” (Relato de Capimbará, em 2016).

Quando estive na área retomada de Pé do Monte, também foi possível notar que alguns artesãos, normalmente os mais novos, passaram a substituir a confecção de cocares utilizando penas de papagaio por penas de galinha pintadas. O cacique Tohõ me explicou que “arara estava em extinção e galinha tem muito. O cocar de pena de galinha fica bonito e não precisa pegar de um animal que tem pouco”. Depois o cacique informou que mesmo “os cocares e enfeites que utilizam penas, são retirados dos animais que já morreram ou que são caçados para alimentação dos parentes e que jamais pegam as penas de um bicho vivo ou matam um bicho para pegar as penas.”

Nitynawã, liderança e pajé da Reserva da Jaqueira, também relatou que os pataxó até mudaram os hábitos alimentares para proteger o meio ambiente. Aduziu também que hoje veem a necessidade de fazer replantio das plantas medicinais, porque nos territórios da zona direita já têm muita fazenda e, com isso, já não existem as plantas medicinais que existiam ali.

“Dos tempos em que a gente era criança pra hoje, muita coisa mudou. Ninguém aqui come mais quero-quero e nem arara. Agora a gente vai em noite de lua grande e pega marisco, ostra, caranguejo, lagosta, aratu e polvo. Isso tem muito por aqui. (...) Amesca, coentro-maranhão, tuiô, cardo-santo e chapéu-de-couro a gente já planta por aqui porque agora já tá tudo tomado de fazenda e você sabe que onde tem fazenda não tem mais nada” (Entrevista com Nitynawã, em 2016).

Estas plantas, juntamente com artimijo, babosa, boldo, cana de macaco, confrei, folha de jenipapo, hortelã, mastruz, mentrasto e Santa Maria fazem parte dos recursos naturais utilizados ritualisticamente pelo povo pataxó, que veem a necessidade de cultivá-las em viveiros para assegurar a medicina ancestral do povo.

A territorialidade pataxó prevê a compreensão de que um território localizado não basta estar somente dentro dele. É preciso entender a dinâmica que ocorre além das fronteiras e como isso podem interferir nas suas pertencas: seja nas suas terras ou nos discursos do ocidente sobre a construção identitária

que muitas vezes forjam e manipulam a visualização da questão indígena e descaracteriza suas mudanças socioespaciais:

“Como se sabe, as representações sobre o mundo não são simples ideologias, no sentido marxista de falsa consciência, mas também são elas próprias realidades, podendo atuar como “motores da história”, veículos de novos sentidos e novas práticas sociais” (HAESBAERT, 1997: 25).

Haesbaert (1997: 32) ainda afirma que a territorialidade é capaz de indicar as relações de construção geográfico-simbólica da identidade pataxó e nasce da discussão sobre o controle político do espaço, com desdobramentos na vinculação de elementos geográficos, como fronteiras étnicas e redes de relacionamentos, cuja função é cambiante conforme o período histórico analisado. A sociedade pataxó, titular da territorialidade, tem a possibilidade de transformar estes territórios em ordem material ou simbólica, em decorrência da autodeterminação. A concepção de territorialização surge de uma compreensão de apropriação do espaço, que ao mesmo tempo se apresenta material e simbólica, envolvendo sobretudo domínio político, apropriação e identificação cultural.

Como podemos perceber, a noção sobre território não compreende este espectro de construção coletiva sobreposta a uma paisagem, e isso foi afirmado por Allières (1980) que identifica três escolas que compreendem o território dentro do processo de criação do Estado francês: território-objeto do Estado, território-sujeito do Estado e território-função do Estado. No “território como objeto do Estado” ou como seu “elemento natural”, Allières se reporta a sua reificação (segundo Esmein, por ele citado, a soberania teria começado “por ser exclusivamente territorial”). O território é considerado “o ter” do Estado, “objeto de um direito especial de soberania, assimilável a um direito real do Estado sobre o solo nacional, distinto do poder deste sobre as pessoas. Assim, a territorialidade arrisca-se a tornar-se um ramo isolado e específico da potência estatal” (1980: 11), seu patrimônio “natural”.

No “território como sujeito do Estado ou limite de sua competência” o território não é um “objeto” sob o domínio do Estado, mas um de seus elementos constitutivos, seu “ser”, “o modo de existência do Estado no espaço” (ALLIÈS, 1980: 12), naturalização do Estado que acaba legitimando sua expressão física. “O território como função do Estado”, por fim, seria “um território que é meio de

ação do Estado e não somente um quadro geofísico de competência” (ALLIÈS, 1980:15). Desnaturalizando e instrumentalizando como *locus* da administração, o território se torna um espaço que se pretende não o objeto da soberania estatal, mas de intervenção de toda a coletividade. Seu papel ideológico, contudo, continua ignorado: além de “funcional” no sentido prático, ele possui também uma dimensão simbólica, especialmente na medida em que “permite realizar esta síntese de um solo e uma idéia que é a própria essência de nação” (ALLIÈS, 1980: 35-36).

As mudanças e adaptações das sociedades em suas relações territoriais foi descrita por Sack (2013), que perpassam pelo crivo entre vantagens e desvantagens das vivências sociais no espaço e no tempo. Esta análise permite ver que nem todos os efeitos da territorialidade são gerais e relacionados a períodos históricos.

“Somente a sociedade moderna tende a usar a gama completa de possíveis efeitos. Explorar como a sociedade moderna emprega essa gama, e especialmente por que ela emprega os efeitos territoriais que não eram de uso das sociedades pré-modernas, ajuda a desvendar o significado e as implicações da modernidade e o futuro papel da territorialidade” (SACK, 2013: 64).

As relações de pertencimento territorial estão no campo da vontade, das motivações coletivas e dos objetivos do grupo, portanto, não se assemelha a algo biológico ou estático às demandas e movimentos de escolha de um povo. A necessidade de comer, controlar populações ou quaisquer funções biológicas são funções instintivas que não denotam a composição simbólica do termo territorialidade. Diegues (1996: 428) descreve as variadas “formas comunitárias de apropriação de espaços e recursos naturais” baseadas num “conjunto de regras e valores consuetudinários, da ‘lei do respeito’, e de uma teia de reciprocidades sociais onde o parentesco e o compadrio assumem um papel preponderante”.

É através de processos volitivos que se é possível estabelecer diferentes níveis de acesso a pessoas, coisas e relações e são traçadas as fronteiras étnicas. Os limites de um território e a forma de comunicar estes limites podem ser alterados; em alguns casos, estes limites podem ser móveis, inclusive, como no caso dos limites pessoais de uma pessoa em relação às outras.

“o controle sobre a terra se faz grupalmente sendo exercido pela coletividade que define sua territorialidade com base em limites étnicos fundados na afiliação por parentesco, co-participação de valores, de práticas culturais e principalmente da circunstância específica de solidariedade e reciprocidade desenvolvidas no enfrentamento da situação de alteridade proposta pelos brancos” (BANDEIRA, 1991: 8).

O *lugar* ressignificado por um grupo pode ser usado não apenas para conter ou restringir, mas também para excluir. E os indivíduos que estão exercitando o controle não precisam estar dentro do território. A presença física não condiciona as relações territoriais, pois a transformação do *espaço* em *lugar* requer engajamento coletivo e isso é construído coletivamente. Evidentemente, quando um turista entrar em um território indígena ele não se torna titular ou tem sentimento de pertença àquele território e tampouco quando um pataxó sai de seus territórios para frequentar outros espaços (como, por exemplo, ensino universitário, cargos políticos do Estado ou comércio não-índio), ele não perde sua indianidade e tampouco a sua territorialidade.

A pertença pode ser verificada no campo material (estar no seu território) e no campo simbólico (se sentir pertencente àquele espaço). Normalmente em sistemas de territorialidade existem a confluência entre estes dois campos, mas existe, para os pataxó, uma sistemática que evidencia que seus *lugares* podem coexistir com apenas um dos campos. Quando os pataxó precisaram fugir da aldeia de Barra Velha e fundar aldeias espalhadas pelo sul do estado da Bahia e norte de Minas Gerais, a razão para a escolha do espaço a ser vivido em coletividade partiu da caracterização simbólica do grupo, quando percebeu que precisava migrar para outras áreas para que sua existência fosse preservada.

Como vimos, os territórios pataxó estão espaçados em dezenas de aldeias, mas o pataxó entende que independente de ter vivido na aldeia A, ou retomada B, ele pertence àqueles lugares e por esse motivo, é comum a transumância entre estes territórios. A compreensão daquele lugar como território pataxó transcende a compleição de espaços estranhos, pois o indígena pataxó sabe que é naquele local, onde existe uma partilha comum de valores e costumes, que são estimulados esses processos de união.

Quando não existe contiguidade espacial (no sentido usual de território), mas forma uma correlação entre distintos territórios contínuos que se

interconectam por afinidade e formam uma rede que envolve escalas diferentes. Esse território em rede, Souza chama de “território descontínuo”:

“A complexidade dos território-rede, articulando, interiormente a um território descontínuo, vários territórios contínuos, recorda a necessidade de se superar uma outra limitação embutida na concepção clássica de território: a *exclusividade* de um poder em relação a um dado território”. (SOUZA: 1995: 93).

O território descontínuo prevê a existência de territórios que não estão em justaposição enquanto *superfície*, mas fracionados, que evidencia a *autonomia* da etnia em seus processos territoriais. Autonomia é palavra oriunda do grego que designa o poder de uma coletividade reger-se por leis próprias. Pela existência de processos formadores diferentes, de agrupamentos que tem possibilidades de escolhas de seu repertório simbólico e arrolamento próprio com o meio ambiente, é visível existirem contradições entre estas diversas territorialidades, decorrentes das relações de poder e autonomia gerencial dos grupos que existem em cada fracionamento:

“A territorialidade, no singular, remeteria a algo extremamente abstrato: aquilo que faz de qualquer território um território, isto é, de acordo com o que se disse há pouco, *relações de poder espacialmente delimitadas e operando sobre um substrato referencial*. As territorialidades, no plural, significam os tipos gerais em que podem ser classificados os territórios conforme suas propriedades, dinâmica etc.: para exemplificar, territórios contínuos e territórios descontínuos singulares são representantes de duas territorialidades distintas, contínua e descontínua. Seja como for, é óbvio que, ao falar de territorialidade, o que o autor deste artigo tem em mente é um certo tipo de interação entre homem e espaço, a qual é, aliás, sempre uma interação entre seres humanos *mediatizada* pelo espaço” (SOUZA: 1995: 99).

A escolha do *espaço* – precedente a sua ressignificação para alcançar o status de *lugar* – evidenciou características da fauna, flora e da disponibilidade hídrica que ensejassem as vivências da coletividade. O espaço tinha que está apto para a construção de fronteiras étnicas de uma coletividade que tem repertório próprio de valores. O campo simbólico foi capaz de transformar o *terreno* em *território*, o *espaço* em *lugar*. A territorialidade é sempre construída socialmente e assume um ato de vontade e envolve múltiplos níveis de razões e significados - “*muká mukaú*” - expressão pataxó que significa “unir para reunir”. É a sabedoria de que união física do povo conduz a sua união simbólica e vice-versa. Como o território rege e transforma a noção de inclusão do pataxó, o

pataxó significa e converte os seus lugares. Os vínculos sociais que são estabelecidos sobre uma superfície material, como indica Raffestin (1993), podem transformar o território em um lugar de conexão, de comunicação, expressão de poder e suas simbologias a partir de uma ação conduzida por atores que se apropriam do espaço, material e simbolicamente:

“Território não é o substrato, o espaço social em si, mas sim um campo de forças, as relações de poder espacialmente delimitadas e operando, destarte, sobre um substrato referencial” (RAFFESTIN, 1993: 134).

No mesmo sentido, Edna Castro (2000:166) indica que é por essas relacionalidades que determinado grupo garante aos seus membros os direitos de acesso, uso e de controle dos recursos e sua disponibilidade no tempo.

É importante tratarmos o território como o local onde se reconhece o exercício do poder. Quando o texto constitucional protege os territórios indígenas, automaticamente está afirmando que a dominação e influência neste espaço são legitimados exclusivamente aos grupos indígenas. Para Edna Castro, “território é o espaço ao qual um certo grupo garante aos seus membros direitos estáveis de acesso, de uso e de controle dos recursos e sua disponibilidade no tempo” (CASTRO, 2000: 166).

É no território pataxó que são estabelecidos *campos de forças*, *teias* ou *rede de relações sociais* (SOUZA, 1995: 86) que, a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um *limite*, uma *alteridade*: a diferença entre pataxó (*insiders*) e os “outros” (*outsiders*). O território tem relação com a dimensão subjetiva em que a socialidade é compreendida como “experiência vivida” (VIEGAS, 2007: 57). Para Viegas, a relacionalidades historicizada é capaz de transformar constantemente a vida social e, conseqüentemente, os seus lugares. Isso permite o estabelecimento de limites, localizados temporal e historicamente, dos que estão dentro e dos que estão fora.

Os processos volitivos de socialidades são capazes de demonstrar a dimensão de flexibilidades e transformações decorrentes de processos contínuos de negociação e inovação (LENTZ, 2000: 23), que contrariam uma dimensão de continuidade estrutural dos territórios. Carola Lentz (2006, 38) compreende a natureza dinâmica das territorialidades mediada de escolhas

políticas sócio-historicizadas para a convenção de significados sobre *pertença* e identificação com o território.

No mesmo sentido, Micaelo indica que os estudos sobre territorialidade devem compor os movimentos sociais que acarretam *continuidades e rupturas* (MICAELO, 2014: 89-90) para que se possa compreender as práticas sociais e importâncias simbólicas:

“A abordagem da territorialidade parte de uma concepção de território não apenas como resultado de uma dada estrutura fundiária, mas que tem em conta os diversos modos de constituir *pertença local*, de *apropriação* e uso da terra. Ela permite-nos, portanto, *desnaturalizar a relação de enraizamento*, falando dos sentidos que a terra tem para as pessoas a partir das suas próprias noções.” (MICAELO, 2014: 16).

Quando índios pataxó são desterritorializados, sofrem esbulho sobre seus espaços concretos e sobre seus espaços simbólicos. Na medida em que têm a supressão de seus territórios, têm paralelamente sua identidade negada e sua cultura rechaçada. Não se trata somente de sua deslocação geográfica espacial, mas principalmente, do despojo no terreno do *éthos* e de seu universo simbólico.

2.2 Desterritorializações e desalojamentos intergeracionais

Em razão dos processos de desterritorialização desde o período colonial até o período atual, é certo que a homologação de todos os territórios que foram verificados como tradicionalmente ocupados pelo povo pataxó, não se faz factível no plano concreto. A inviabilidade de indenizar e retirar empreendimentos hoteleiros, fazendas e empresas de extração de celulose é um fato que limita a integralidade das demarcações territoriais indígenas, como fora apontado pela antropóloga responsável Sotto-Maior (2015), no seu relatório da primeira etapa dos levantamentos de campo da situação fundiária das terras indígenas do extremo sul da Bahia.

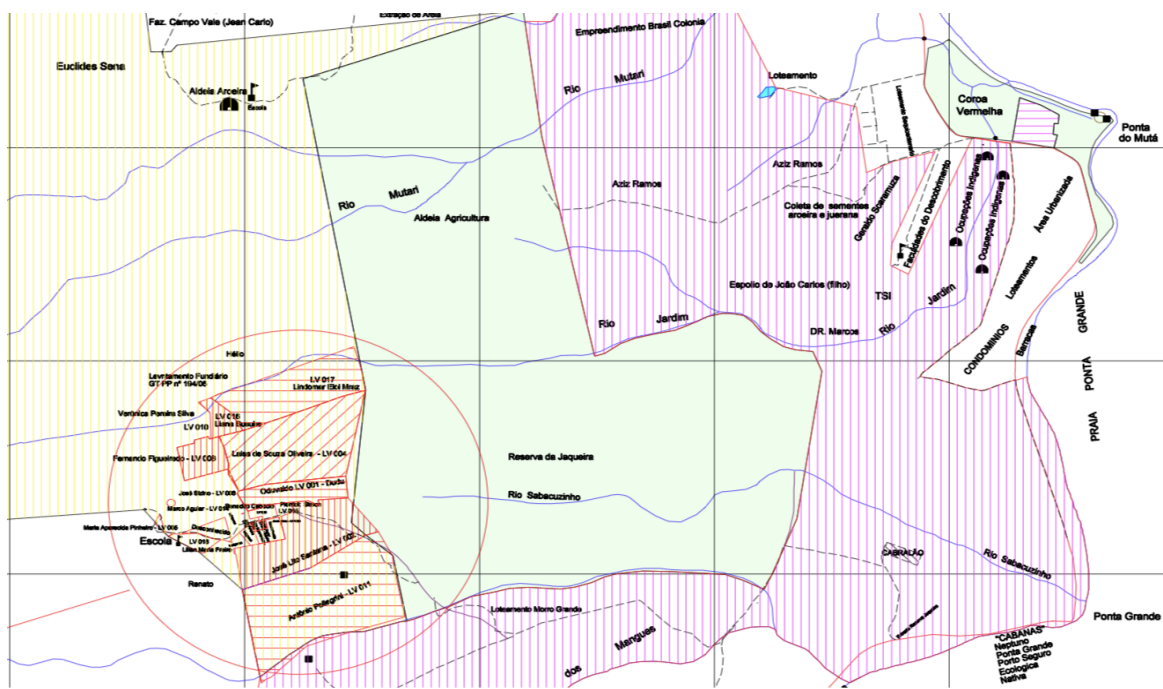


Figura 8. Mapa da Terra Indígena de Coroa Vermelha. Fonte: Funai.

Na imagem, verificamos na cor verde as glebas A (Coroa Vermelha, no litoral) e B (Reserva da Jaqueira). Em vermelho se tem a proposta preliminar da antropóloga sobre a revisão de Coroa como terra tradicional e em amarelo a proposta de desapropriação para constituição da reserva indígena. Na área dentada litorânea, que está fora da área revisada, estão dois loteamentos urbanos e a Faculdade do Descobrimento, que teria maior dificuldade para que ocorresse a desapropriação e poderia atrapalhar a demarcação territorial. Importante notar também a área circulada, tangente a Reserva da Jaqueira, onde encontram-se algumas fazendas particulares e parte da Reserva da empresa

Veracel Celulose, onde atualmente é encontrada a retomada territorial de Juerana. Imediatamente ao sul da Reserva da Jaqueira, está um loteamento ainda não-urbanizado.

O afinamento de áreas particulares (hotéis, fazendas e empresas) que tangenciam as aldeias impedem, ou dificultam, que os pataxó consigam a homologação destes espaços, mesmo existindo laudos que comprovam a tradicionalidade do territórios pataxó. Os processos demarcatórios em áreas particulares ensejam indenizações que acabam por inviabilizar os processos fundiários em prol das comunidades indígenas.

Por esse motivo que os processos de identificação dos territórios devem proceder da presteza do Estado quanto a sua demarcação para sanar conflitos, pois a lentidão acarreta em impedimentos fundiários derivados dos processos de ampliação das cidades em direção às áreas homologadas e que, conseqüentemente, podem culminar em novos embates.

A proposta da revisão é baseada na verificação da territorialidade dos pataxó em toda a região colorida no mapa, o que já tinha sido verificado em 1985 por um grupo de trabalho coordenado por Marco Espírito Santo, que tinha por objetivo identificar as áreas indígenas dos pataxó que passaram a reabitar as regiões de Coroa Vermelha na década de 1970, inclusive com a participação da Prefeitura que “delimitava lotes para ocupação dos índios e lhes constrói casas.” (SAMPAIO, 1994:23).

O pajé Itambé, que foi pioneiro a voltar a habitar a região no ano de 1972, relata que a prefeitura de Santa Cruz Cabrália queria que os índios habitassem a região por um apelo turístico: “Já tinha a cruz da missa, já tinha a história toda da descoberta, só faltava o índio pra história ficar completa”. A região propiciava a sobrevivência dos índios que podiam viver sob seus costumes, vender o artesanato ao visitante turista que estava cada vez mais presente e, por se tratar de uma região litorânea, podiam pescar e catar mariscos.

A região de Coroa Vermelha só foi demarcada no final da década de 1990, como pressão dos indígenas, sabedores da obrigatoriedade constitucional sobre a demarcação dos territórios indígenas por parte do Estado. A inércia do Estado, paralelo ao crescimento turístico da região, contribuía para que novos

empreendimentos hoteleiros fossem construídos na região e as cidades de Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia fossem se conurbando em direção às áreas habitadas por indígenas.

“A resistência ativa às invasões representa, sem dúvida, uma das respostas mais comuns na história da expansão de fronteiras. Quinhentos anos de guerras, confrontos, extinções, migrações forçadas e reagrupamento étnico envolvendo centenas de povos indígenas e múltiplas forças invasoras de portugueses, espanhóis, franceses, holandeses e, nos últimos dois séculos, brasileiros, dão testemunho da resistência ativa dos povos indígenas para a manutenção do controle sobre suas áreas. (...) Mas se, por um lado, existem múltiplas formas de resistência, por outro, todas as respostas desses grupos não necessariamente devem ser classificadas como de resistência. Existem também processos de acomodação, apropriação, consentimento, influência mútua e mistura entre todas as partes envolvidas” (LITTLE, 2002: 5).

A percepção dos indígenas sobre a necessidade de se homologar seus territórios de forma célere decorre da compreensão de que os processos de urbanização pelos homens-brancos acabam por sobrepor as áreas pataxó tradicionalmente ocupadas. É importante notar que a litigiosidade com os indígenas poderia ameaçar a festa dos 500 anos do descobrimento que ocorreria na região, razões que propuseram à demarcação de Coroa Vermelha e Reserva da Jaqueira.

As fronteiras étnicas, que estavam relativamente preservadas na década de 1970, já tinham no setor econômico e turístico o encurtamento das liberdades ameríndias de manifestação: se antes era possível habitar uma região, coletar recursos como madeira e sementes para se fazer o artesanato, ou caçar nas áreas de Mata Atlântica, este processo foi sendo interrompido pelo crescimento das cidades e do interesse econômico da região em direção a estes territórios o que, consecutivamente, gerou resposta da coletividade pataxó sobre o encurtamento de suas territorialidades, em sistemas de ocupação indígena que servem para marcar a tradicionalidade daqueles espaços e evitar novas construções dos não-índios que dificultariam a homologação destes lugares.

“Nesses contextos, a conduta territorial surge quando as terras de um grupo estão sendo invadidas, numa dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo e, externamente, as pressões exercidas por outros grupos ou pelo governo da sociedade dominante moldam

(e às vezes impõem) outras formas territoriais” (LITTLE, 2002: 4).

O fato narrado na região das Glebas A e B não é exaustivo, mas sim exemplificativo dos processos de embate fundiário do povo pataxó e interesses do não-índio. O empenho indígena em proteger seus territórios não pode ser mensurado simplesmente pela matemática georreferencial que mede paisagens por hectare. Para os pataxó, as territorialidades são medidas por ancestralidade, pela relação mutualística destes índios com os territórios tradicionalmente ocupados, pelas áreas sagradas ou vegetação utilizada na cultura para comer, vestir ou fazer seus objetos culturais; pelos coqueiros e dendezaís que sinalizam a existência de parentes vivendo na floresta, pela amescla que utilizam para fazer seus rituais.

A natureza quando se transforma em áreas particulares acaba por impedir as vivências e processos coletivos do povo, colidindo frontalmente com as possibilidades de manutenção e transmissão dos ritos e costumes deste povo que passam a pelejar pelos seus espaços territoriais através das *retomadas* indígenas.

O espaço brasileiro pode ser dividido e constituído de terras privadas e terras públicas. As terras privadas são norteadas pela perspectiva da vontade individual do dono, que respeitando a função social da propriedade pode livremente ter teleologia capitalista, por transformar terra em mercadoria, com possibilidade de destinar a sua exploração para fins econômicos, de vendê-lo e de reivindicar a propriedade se ela estiver injustamente em poder de outro (BRITO, 2000).

As terras públicas devem ter finalidade diferente e está intrinsecamente relacionada à soberania estatal que não podem aliená-las, como faz o particular. No entanto, quando falamos de gestão sobre os territórios indígenas, evidenciamos uma desproporcionalidade nas relações de poder, visto que de um lado está o Estado soberano e, do outro, povos indígenas que têm autonomia. Não é mistério que existe uma subordinação da autonomia (que refere a capacidade de organização interna) à soberania (inerente ao Estado em que se

manifesta de forma plena, com a capacidade de fazer valer seus interesses em relação a qualquer outro).

Para que os planos de sobreposição de um território, que concomitantemente é estatal e indígena, é necessário se ater que a finalidade protetiva prevê que a terra seja utilizada cumprindo a *função social*, em benefício da sociedade, em que deve estar previsto o pluralismo legal quanto a cogestão de territórios índios, que se relaciona à *razão histórica* do território, em que o poder político não pode dispor meramente pela finalidade do Estado (QUIJANO, 1988: 24). No mesmo sentido, Little afirma que:

“Na realidade, esses usos tendem a beneficiar alguns grupos de cidadãos e, ao mesmo tempo, prejudicar outros. Conseqüentemente, o usufruto particular das terras públicas se converte numa luta pelo controle do aparelho do Estado ou, no mínimo, pelo direcionamento de suas ações em benefício de um ou outro grupo específico de cidadãos” (LITTLE, 2002: 7).

O pluralismo legal prevê que os Estados nacionais respaldem os direitos diferenciados de cada coletividade indígena em respeito a seus processos territoriais. Cada coletividade se desenvolve de forma diferente, e por isso devem concorrer com autonomia gerencial dos seus lugares, cabendo ao Estado a homologação e manutenção fundiária dos espaços tradicionalmente habitados pelos indígenas. O que poderia ensejar em um antagonismo pela dupla afetação territorial, em que de um lado está a soberania do Estado e do outro está a autonomia gerencial dos povos indígenas, não gera contradições em plano nacional, visto que a autonomia como exercício do poder decisório local com bases socioambientais acabam por garantir a teleologia da soberania do país contra a invasão de suas fronteiras e da degradação dos recursos naturais.

Se por um lado existe a legalidade sobre a *posse* e o usufruto exclusivo dos territórios pelos ameríndios, por outro, a *propriedade* dessas mesmas terras é da União, consubstanciando os chamados “regimes de propriedade comum” (McCAY, ACHESON, 1987; BROMLEY, 1992). São elementos suplementares que evidenciam a transcendência simbólica do terreno: enquanto para os indígenas a importância se dá na esfera da territorialidade e da pertença em que não se é possível separar índio-natureza, para o Estado, o mesmo local geográfico tem a conceituação de terra – passível, portanto, de direitos sobre sua propriedade.

“Um território não se define apenas enquanto um espaço apropriado simbolicamente, com a formação de uma identidade cultural/ territorial. Ele nasce na discussão sobre o domínio/ controle político do espaço, especialmente a partir da formação dos Estados-nações, e se desdobra em íntima vinculação com elementos geográficos como fronteiras e redes, cujo papel é mutável conforme o período histórico analisado” (HAESBAERT, 1977: 32).

Podemos dizer que sobre qualquer território pataxó existe uma coexistência de uma territorialidade estatal. A relação de dominação do território pelo Estado é tamanha que no mesmo momento que determinou a obrigatoriedade de respeitar às áreas tradicionalmente ocupadas por povos indígenas, as definiu como *propriedade* do Estado com a *posse exclusiva* aos povos indígenas. Se os processos de territorialidade acabam por criar *insiders* e *outsiders*, é perceptível que sobreposições de territorialidade em um mesmo espaço traz relações em que o *eu* e o *outro* podem ser flexionados a depender do poder emanado sobre o território. Com a hegemonia do Estado-nação em sua relação dominial sobre os territórios, o povo pataxó se vê obrigado a confrontar o Estado quando há conflito de interesse territorial.

Os processos de retomada territorial são decorrências das tensões existentes entre a territorialidade do Estado e dos pataxó, que evidenciam as premissas constitucionais da soberania estatal e da autodeterminação dos povos sobre os territórios tradicionalmente ocupados, o que não deveria ocorrer se o instituto do indigenato fosse concretamente protegido.

Ora, uma vez que existem evidências científicas (antropológicas, georreferenciais e históricas) sobre os processos territoriais pataxó na Costa do Descobrimento, as homologações fundiárias não seriam apenas necessárias, mas obrigatórias, por parte do Estado gestor. A negação destes *lugares* corresponde frontalmente a processos de desterritorialização, que podem ocorrer *ex situ* ou *in situ*, em que populações pataxó veem seus territórios tendo destinações que servem ao interesse de *outsiders* e não ao próprio povo. Esse processo de negação de destinação fundiária é, em parte, estratégia de invisibilidade sistemática e histórica, tanto material quanto imaterial, dos interesses ameríndios.

“Assim, a desterritorialização *ex situ* ocorre quando é consequência de uma deslocação dos indivíduos. A

desterritorialização in situ ocorre sem haver necessidade de os indivíduos abandonarem os seus referenciais de localização, ou seja, não deixam o seu território mas o acesso fica limitado, condicionado (...) A desterritorialização será um processo (muitas vezes violento e quase sempre involuntário) de “privação de território”, perda de controlo e domínio das territorialidades pessoais e/ou coletivas, isto é, redução evidente do acesso: aos lugares económicos e simbólicos, aos recursos, à habitação a outros lugares que constituam eixos estruturantes da identidade e da territorialidade de cada grupo” (LAMEIRAS, 2013:8).

As desterritorializações sofridas pelos pataxó não podem ser entendidas exclusivamente pelos processos acarretados pelo episódio do Fogo de 51, muito recorrente em trabalhos que falam sobre os processos violentos de deslocamento territorial pataxó.

“Eu vou contar agora o que aconteceu
No ano de 51, o que meu povo sofreu.
Teve índio que sofreu pensando que ia morrer
Com as mãos amarradas, impedido até de comer
Outros correram para bem longe pensando que estavam em paz
Quando olharam pra frente quase caíram pra trás
Tinha um grupo de homens. Todos estavam armados
prontos para destruir a vida daqueles coitados
Eu escrevi isso tudo mas não vi
Agora peço que vocês cantem comigo
Eu também peço que vocês nunca se esqueçam
Da minha parte eu nunca vou esquecer”
(KANATYO PATAXÓ; PATYÓ PATAXÓ in SANTANA: 2016:55).

É preciso compreender que essa retirada foi significativamente marcante para a história do povo, mas não foi a única. Quando os índios foram aldeados em 1861, também ocorreu uma desterritorialização. Houve, naquele momento, um impedimento do livre trânsito dos seus sistemas territoriais para uma imposição colonial de aglomeração em um determinado local que não condizia com os movimentos de transumância do povo.

Também há desterritorialização quando a leniência do Estado sobre novas demarcações fundiárias acarreta em diminuição significativa da fruição dos recursos naturais que fazem parte da cultura material e simbólica do povo pataxó. As demoras nas homologações de terra indígena geram conflitos de terra que derrocam em extermínio de indígenas, a exemplo do massacre a cinco mil índios Cinta Larga do estado do Mato Grosso, em consequência da omissão estatal para a regularização fundiária do território indígena que sofria pela atuação de seringalistas, empresas mineradoras, madeireiros, garimpeiros e

pela concessão estatal em permitir a construção de hidrelétrica em território tradicional Cinta Larga (PALMQUIST, 2018: 126).

A omissão, ou leniência do Estado para a demarcação de territórios indígenas é uma falha administrativa evidenciada no “Relatório Figueiredo”¹³, publicado pela Comissão Nacional da Verdade (CNV) em 2014:

“A Comissão caracteriza dois períodos: um entre 1946 e 1968, em que a União estabeleceu condições propícias ao esbulho de terras indígenas (através principalmente da omissão, segundo o relatório); outro entre 1968 e 1988, em que a União passa a ser protagonista no favorecimento de interesses privados, tanto para tomada de terras indígenas quanto para projetos de desenvolvimento.” (PALMQUIST: 2018, 128-129).

As reivindicações territoriais dos pataxó representam uma insurgência perante a expansão das fronteiras do não-índio em processos de dupla afetação ou sobreposição aos *lugares* indígenas e que podem incitar - por conta de uma demora administrativa sobre a obrigatoriedade demarcatória de territórios indígenas – em novos conflitos territoriais.

Desterritorialização é supressão ou impedimentos de pertencas territoriais. É retirar o que pertence a um e dar a outro, é perder a posse e o usufruto do que lhe é próprio para que outrem faça uso sem o consentimento daquele a quem pertence. Não se trata de uma relação dominial em que o pataxó tem propriedade do terreno, mas contempla a feição simbiótica de pertencimento: aquela terra pertence ao índio na medida em que ele pertence àquela terra, de modo que a expropriação geográfica conduz, proporcionalmente, a expropriação ontológica ameríndia.

Nesse sentido, o fundamento empírico sobre a constatação de violência que o Estado teve sobre os territórios pataxó é histórica. Os processos de desterritorialidade pataxó tiveram (e ainda tem) motivações políticas díspares que vão do interesse econômico e turístico da região até a negação de direitos

¹³ O Relatório Figueiredo é um relatório produzido pelo procurador Jader de Figueiredo Correia que tem mais de sete mil páginas e vinte e nove volumes de relatos detalhados sobre os massacres, abusos sexuais, escravidão, desterritorializações e crimes de etnocídio movidos contra indígenas brasileiros. O documento foi considerado perdido em um incêndio que ocorreu no Ministério da Agricultura em junho de 1967, mas foi reencontrado no Museu do Índio, na cidade do Rio de Janeiro, no ano de 2013.

aos povos ameríndios por ignorância a sua historiografia, que acarreta em falta de reconhecimento étnico.

Os pataxó sofrem discriminações em várias dimensões que não são “dadas nem suas instituições, nem por sua história, ou por conexão com o meio ambiente” (OLIVEIRA, 1998: 51): por serem *índios*, por serem nordestinos, por serem *misturados* e por estarem também em um contexto urbanizado. Sobre a “etnologia dos índios misturados”, o professor João Pacheco de Oliveira evidencia que os povos indígenas do nordeste receberam toda carga de estereótipo e preconceito voltado para os povos ameríndios com um *plus* de negação identitária por não corresponderem a imagem folclorizada que a sociedade não-índia tem sobre esses povos.

Decorrentes do contato com outros povos, os índios do nordeste (OLIVEIRA, 1998: 50) tiveram *perdas* e *ausências culturais* que geraram *aculturação* (CUCHE, 1999: 114). A violência desta afirmação ultrapassa o sentido simbólico e afeta frontalmente as demandas materiais dos povos indígenas que veem clivados os seus sistemas de pertença como consequências de um efeito cascata: a primeira consequência quanto a descaracterização do *éthos* indígena, já que são *misturados* e aculturados por um ponto de vista essencialista; a segunda transcorre dessa negação de indianidade: se não é *índio*, não é legitimado a demandar territórios indígenas:

“A expressão “*índios misturados*” — freqüentemente encontrada nos Relatórios de Presidentes de Província e em outros documentos oficiais — merece uma outra ordem de atenção, pois permite explicitar valores, estratégias de ação e expectativas dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica. Em lugar de estabelecer um diálogo com as tentativas de criar instrumentos teóricos para o estudo desse fenômeno — como a noção de “fricção interétnica (Cardoso de Oliveira 1964), as críticas às noções de tribalismo e aculturação (Cardoso de Oliveira 1960 e 1968), ou a noção de “situação histórica” (Oliveira 1988) — a tendência dos estudos foi restringir-se aos trabalhos sobre a região (tal como a definem) e discutir a “*mistura*” como uma fabricação ideológica e distorcida” (OLIVEIRA, 1998:52).

Negar a indianidade e os territórios tradicionalmente ocupados pelos pataxó é inobservar sua historiografia de impedimentos e esbulhos culturais e territoriais. O impedimento é representado por uma desterritorialização *in situ* por uma ordem de *não fazer* para os indígenas, normalmente representante de um

processo de ignorância sobre suas vivências: “Não pode andar nu”, “não pode se pintar como selvagens”, “não pode falar língua de índio”.

O *esbulho*, de forma diferente, trata uma norma de desterritorialização *ex situ*, com privação de suas pertencas localizadas e despojos territoriais. Como consequência da retirada de identidade indígena os processos de impedimento e esbulhos se entrelaçam para compor o cenário histórico de violências simbólicas e materiais sofridas pelos pataxó para, sucessivamente, ensejar em artifícios de negação ou fleuma para o restabelecimento de terras indígenas.

“Cristianizá-los, “vesti-los” (como se alguém jamais tenha visto índios 'nus', esses mestres do adorno, da plumária, da pintura corporal), proibir-lhes as línguas que falam ou falavam, os costumes que os definiam para si mesmos, submetê-los a um regime de trabalho, polícia e administração. Mas, acima de tudo, cortar a relação deles com a terra. Separar os índios (e todos os demais indígenas) de sua relação orgânica, política, social, vital com a terra e com suas comunidades que vivem da terra — essa separação sempre foi vista como 'condição necessária' para transformar o índio em cidadão. Em cidadão pobre, naturalmente. Porque sem pobres não há capitalismo, o capitalismo precisa de pobres, como precisou (e ainda precisa) de escravos. Transformar o índio em pobre. Para isso, foi e é preciso antes de mais nada separá-lo de sua terra, da terra que o 'constitui' como indígena” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017: 191).

Só se restabelece aquilo que já foi seu, fora isso, poderíamos falar “constituição de terras”. Neste momento, o restabelecimento de terras decorre de uma compreensão sobre os processos desterritoriais que foram promovidos contra os pataxó que reagem em movimentos de *retomadas*. A retomada é a resposta necessária de um povo que necessita de seus sistemas de *pertença localizada* (MICAELO, 2014: 16), como requisito étnico, em resposta a um genocídio simbólico, diante de processos reiterados de desalojamentos por parte do poder público e que agora percebem a necessidade de afirmar sua territorialidade para que não vejam seus *lugares* destinados a interesses *não-índios*.

A abertura da BR-101 promoveu o processo de ampliação que ultima na conurbação das cidades de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália e isso fez que os territórios de Coroa Vermelha, Aroeira, Txag´ru Mirawê, Nova Coroa e Novos Guerreiros fossem inseridos a um contexto urbano. A legitimidade da identidade étnica do povo pataxó passa então a ser questionada pelo fato de não

pertencerem ao contexto de “povos da floresta” ou “índios autênticos”, o que não corresponderia nem ao índio, tampouco ao *não-índio*, talvez os *aglomerados de exclusão*, proposto por Haesbaert:

“São uma espécie de “amontoados” humanos, instáveis, inseguros e geralmente imprevisíveis na sua dinâmica de exclusão. Como principais características dos aglomerados de exclusão, podem ser apontadas, a instabilidade e/ou insegurança sócio espacial; a fragilidade das relações entre os grupos sociais e destes com o seu espaço (não só por relações funcionais, mas também relações simbólicas) e a mobilidade sem direção definida ou também a imobilidade sem controlo do espaço. Os aglomerados de exclusão traduzem assim, a dimensão geográfica ou espacial de processos mais extremos de exclusão social porque estamos perante as populações com territorialidades precárias e muito vulneráveis” (HAESBAERT, 2004: 313).

Os dados do último censo do IBGE (BRASIL, 2010) apontam, atualmente, 36% de indígenas em contextos urbanos, número que não espanta as coletividades pataxó que tiveram historicamente a presença dos homens brancos que se fixaram próximos aos seus territórios. Nunes (2010: 21) evidencia o mesmo, ao afirmar que “as cidades brasileiras vêm implacavelmente avançando sobre os territórios indígenas”, o que facilitou o movimento dos *índios citadinos*, que passam a frequentar contextos que antes não tinham o hábito de transitar, mas que não se confinam a eles.

As relações interétnicas de comunidades indígenas que têm em suas fronteiras (simbólicas e materiais) a presença de não integrantes da sua coletividade não podem dar azo à desterritorialização simbólica, ou negação de identidade, para esses povos que vivem em contextos urbanos. A verificação de seus processos de socialidade, ou redes, em “arranjos socioculturais em termos de diferentes formas de mobilidade e fluxo” (COUPLAND, 2010: 6) são imprescindíveis para a visualização de suas fronteiras étnicas, construções de identidade (por coesão) e diferenças em relação aos *outros* (por segregação).

“Na maioria das vezes, porém, a desterritorialização ocorre fragmentando os indivíduos, tanto pelo fato de desconectá-los em relação ao espaço e à natureza, destruindo seus marcos culturais de identidade, quanto pelo fato de atingir desigualmente e desarticular as dimensões econômica, política e cultural, fragilizando os movimentos sociais e tornando muito mais ambíguas as relações entre grupos e territórios.” (HAESBART, 1997: 258).

Redes e territórios diferem, mas as redes podem tanto formar territórios como destruí-los. O território pataxó foi constituído de redes articulares que contém vários territórios, formando uma *malha* (HAESBAERT, 1997: 96) multiterritorial, que se diferencia em relação aos espaços não-índios, ainda que cotidianamente frequentados por membros desta coletividade.

Uma hierarquização hegemônica sobre esses lugares evidencia uma vertente essencialista que acaba por fazer uso de um estereótipo indígena “ser da floresta” como elemento que afasta o pataxó citadino da categoria de indígena, colocando-os no que Augé (1994) denomina como um *não-lugar*:

“Se um lugar pode se definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico definirá um não lugar” (AUGÉ, 1994:73).

Essa descaracterização do *lugar antropológico*, que marca a identidade, história e relacionalidades acaba por patrocinar a desterritorialização *in situ*, isto é, desalojamento simbólico dentro de seus territórios:

“Em síntese, podemos afirmar que a desterritorialização contemporânea, fruto sobretudo de uma longa história das relações capitalistas, é produto/produtora das inovações tecnológicas impostas pelos capitalistas e pela sociedade de consumo, que podem gerar uma crescente mobilidade (de pessoas, mercadorias e informações), do relativo de desmonte do Estado-nação e do domínio que exercia sobre sua territorialidade (enfraquecendo as formas tradicionais de cidadania e de controle político sobre as transformações territoriais) e da crise de valores que gera uma crise de identidades, incluindo as identidades com a natureza (cada vez mais devastada e “enclausurada” em reservas de acesso controlado) e com o território em sentido mais amplo. Assim, a desterritorialização pode promover a formação de novos territórios, virtualmente mais abertos e “multiculturais”, proporcionando maior liberdade de opções e a manifestação de “pluri-identidades” (HAESBAERT, 1997:115).

Os sistemas de territorialidade pataxó são vividos pelos vínculos sociais, rituais e simbólicos que o povo indígena mantém em seus *lugares* habitados, onde são estabelecidas relações de sentimento e significado (SACK, 1980). Desta forma, é possível concluir que os processos de modificação de identidade de um grupo perpassam pela modificação de seus lugares e, no mesmo sentido, uma transformação de seus territórios repercute em uma adaptação do grupo, portanto, em suas práticas identificatórias com o espaço.

2.3O fogo-amigo caricatural: a proteção dos bem-intencionados

Mesmo por pessoas (físicas ou jurídicas) bem-intencionadas e com desígnio colaborativo, solidários às causas indígenas, é habitual que algumas medidas com roupagem socioambiental ou humanitária sejam revestidas de um poder simbólico fetichista sobre as comunidades índias, com uma força aglutinadora que ao tentar preservar, adota medidas que por vezes não é a desejada pela comunidade e acaba por agredir ao invés de proteger.

“Uma vez perguntei: quem nos protege da bondade dos bons? Do ponto de vista do cidadão comum, nada nos garante, ‘a priori’, que nas mãos do Juiz estamos em boas mãos, mesmo que essas mãos sejam boas. (...) o Juiz é um lugar que aponta para o grande Outro, para o simbólico, para o terceiro” (MARQUES NETO, 1994: 50).

Como ilustração deste enunciado podemos citar dois fatos adotados e reverberados pela sociedade científica como corretos e antípodas: o primeiro é o fato dos índios, em geral, apresentarem cosmologia voltada a uma marca da tradicionalidade e ancestralidade, que é conduzida e mediada pela figura de uma entidade espiritual - xamã ou pajé - responsáveis por fazer a ligação dos índios (que fazem parte da natureza) com o sobrenatural, por isso os Yanomami preferem designá-los como “homens espíritos”:

“Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir de nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte. O mesmo ocorre com as palavras dos espíritos *xapiri*, que também são muito antigas. Mas voltam a ser novas sempre que eles vêm de novo dançar para um jovem xamã, e assim tem sido há muito tempo, sem fim.” (KOPENAWA, ALBERT, 2015: 75).

O segundo ponto é o fato dos processos violentos de aculturação forçada a que foram submetidos os índios por meio das missões jesuítas, nomeadamente no século VXI, que inauguravam a cosmovisão europeia nas ações evangelizadoras pelos padres jesuítas, que tinham por objetivo dominar os povos indígenas através de aldeamentos forçados (não à toa chamados também de “reduções”), e promover a catequização das populações indígenas.

“As reduções jesuíticas se estruturavam em forma de vilas; no centro do aldeamento, em volta de uma praça quadrada, erigia-se a igreja e a moradia dos padres, em geral eram as construções mais ricas. A escola, o armazém geral, a casa de hóspedes e a casa das moças eram mais pobres e os alojamentos indígenas consistiam de longos edifícios de pau-a-pique ou adobe, abertos para uma varanda coberta” (DAVIDOFF, 1994: 42).

Um ponto importante para a reflexão situacional do índio brasileiro é o conceito de *aculturação*. Na França, o conceito ganhará projeção apenas em meados de 1950 com os estudos desenvolvidos por Roger Bastide (apud CUCHE, 1999: 109).

As culturas indígenas não podem ser entendidas como *latas de sardinha* em uma prateleira de supermercado, pois na comunicação e diferenças é que são estabelecidas suas fronteiras étnicas e são eleitas as características internas e externas do grupo. A exigência sobre uma espécie de repriminção de comportamentos arqueológico é uma imposição da cultura ao essencialismo do tradicional. A determinação cultural de terceiros para que um grupo tenha o seu reconhecimento adquirido é também um ato de violência simbólica.

No caso pataxó, a relação entre o xamanismo e cristianismo acontece muito mais por uma relação de permeabilidade do que por uma relação de sobreposições. Esse sincretismo parece ser marca da historiografia do povo Pataxó que parece conviver bem com as dualidades do contato do mundo *branco* com o mundo *índio*.

O indigenismo do século XXI também teve seu campo de atuação expandido e abarca muitos outros autores. Se outrora apresentava os Estados nacionais como entes exclusivos e propulsores de medidas com teleologia protetiva aos povos indígenas, atualmente as relações interétnicas abrangem novos autores; organizações não governamentais, igrejas, antropólogos e mídias, que apresentam novas imagens sobre quem são os índios e trazem propostas de defesas díspares:

“Indigenismo é, portanto, um fenômeno político no sentido mais abrangente do termo. Não está nem limitado a políticas públicas ou privadas, nem às ações geradas por elas. Inclui também os meios de comunicação, a literatura ficcional, a atuação da Igreja, de ativistas dos direitos humanos, as análises antropológicas e as posições dos próprios índios, que podem negar ou corroborar a imagética do *índio*. Todos esses atores contribuem para

construir um edifício ideológico que toma a questão indígena como sua pedra fundamental” (RAMOS, 2012: 28).

A antropóloga Alcida Ramos relaciona a nova concepção sobre *indigenismo* à ideia de *orientalismo*, introduzida por Said. O *índio* como anti-imagem do europeu, é um termo para afirmar um marcador interétnico que não se preocupa em explicar suas formas de viver, mas em afirmar sua diferença entre a dita civilização. Para Said (1979: 57) a criação do *oriente* pelo *ocidente* “é prerrogativa, não de um manipulador de marionetes, mas sim de um genuíno criador cujo poder de gerar vida representa, anima e constitui o espaço que está além das fronteiras que lhe são familiares”:

Alcida transpõe a imagem de *orientalismo* para *indigenismo*, sem perder a pertinência da analogia. O índio é indianizado tão qual o oriente é orientalizado, em uma elaboração de construção ideológica sobre alteridades pelo ponto de vista de quem emana o poder que não percebe que as culturas não são, mas *estão*.

As ações dos bem-intencionados são preenchidas de razões que apresentam antagonismos entre proteger os direitos indígenas e propiciar seus próprios interesses. O Estado que, por meio do seu poder legislativo, aprova leis que protegem as comunidades indígenas em textos expressos sobre a inviolabilidade de seus territórios e culturas, é o mesmo que pelo poder executivo modifica o órgão máximo de proteção indigenista - a Funai – da vinculação do Ministério da Justiça para o Ministério da Agricultura, em 2019.

As relações dos pataxó com o território são os projetos indigenistas sobre os locais e saberes indígenas que - por uma ordem didática, mas sobretudo crítica – que será classificado em três grupos: projetos isolados; projetos em vias de integração e projetos integrados. Essa divisão dá compreensão do *perspectivismo indígena* (VIVEIRO DE CASTRO, 2002) para conhecer a cultura de um povo ameríndio que vai em sentido inverso ao rezado pelo Estatuto do Índio (que parte de lógica verticalizada e apresenta uma divisão sobre coletividades indígenas a partir de categorias que indicam o grau de participação dos povos ameríndios na sociedade brasileira; isolados, em vias de integração e integrados). Por estes projetos serem iniciados de pontos de vista de uma proposta verticalizada (isolada), transversalizada por interesses dos

homens-brancos (em vias de integração) e horizontalizada (integrada), possuem concepções e conclusões diferenciadas sobre os territórios e como estes devem ser compreendidos, utilizados e geridos¹⁴.

Projetos isolados, como o “Projeto Avante Juventude Pataxó” na aldeia Pé do Monte, efetuados em comunhão com o Instituto Mãe Terra e com o Instituto Terra Viva, que visava a inclusão de cerca de trezentos jovens indígenas para uma “qualificação socioprofissional” na revitalização e manejo de plantas, buscava o aporte financeiro para trazer recursos naturais de outras áreas e realizar o replantio da aldeia.

Com intenções pensadamente positivas das instituições e, por ser construído em comunhão com os indígenas, o projeto foi bem aceito pela comunidade. Por se tratar de uma iniciativa que direcionava o jovem pataxó a uma lógica de mercado que não era, e nem é, a almejada pela população da Aldeia Pé do Monte e pelo desconhecimento e distanciamento das escolhas daquele grupo sobre sua forma de se relacionar com a natureza e economia local, acarretou em uma tentativa frustrada de intervenção verticalizada que visava uma valorização da cultura pataxó em prismas idealizados por não-índios, e que ignorava as expectativas comunitárias. Por isso, não teve a exequibilidade imaginada.

Contudo, o replantio naquela aldeia não foi descartado pela comunidade que entendeu ser de extrema importância, e hoje é realizado pela Cooperativa de Florestamento e Reflorestamento da Aldeia Pataxó Boca da Mata (Cooplanjé) segundo as lógicas da própria coletividade que faz a execução do projeto sob a ótica de relações de coordenação entre aldeias e uma organização não governamental Natureza Bela, que não tentou determinar o *modus operandi* da realização e que foi um apoiador em nível de coordenação, enaltecendo o protagonismo de uma demanda que parte do grupo para a ONG, como falaremos posteriormente, quando tratarmos de projetos integrados/horizontalizados.

¹⁴ No Estatuto do Índio, devemos compreender que o movimento de verticalidade para a horizontalidade segue o percurso inverso do aludido neste capítulo, de modo que o isolamento é categoria de não interferência direta do *não-índio* sobre os modos de vivências indígenas, ao passo que a integração das coletividades índias é, sobretudo, decorrentes de uma imposição vertical da cultura ocidentalizada que almeja a coesão do índio na sociedade civil branca.

A organização não-governamental Instituto Mãe-Terra, que apresentou o “Projeto Avante Juventude Pataxó” para a coletividade com uma visão vertical, protetiva e intervencionista que não coincidia com os anseios dos pataxó da Aldeia Pé do Monte, resolveu fazer outro projeto voltado à valorização da cultura pataxó, mas desta vez buscou se articular com algumas lideranças do povo pataxó para que um novo projeto fosse, além de bem sucedido em termos de aporte financeiro, abraçado pela comunidade considerando a utilidade apresentada. Com uma orientação mais transversalizada (que parte da Instituição em direção às pretensões indígenas), foi composto um projeto que teve a participação ativa de algumas jovens lideranças pataxó, como Karkaju, Oiti e Juari.

Foi assim elaborado o “Filhos da Terra” que foi efetuado no ano de 2018 e teve a aceitação, absorvência e participação de cerca de duzentas crianças e adolescentes, entre os sete e dezessete anos, da aldeia de Barra Velha. O objetivo era o desenvolvimento de modalidades desportivas coletivas que associava modalidades tradicionais Pataxó como o arco e flecha, luta corporal, lança, corrida de tacape com atividades desportivas não originárias daquele grupo, embora já praticadas por esses jovens, como futebol de campo e atletismo. Apresentado em um projeto “em vias de integração”, que surge de minimalismos de compreensão em direção às populações ameríndias, através do movimento de aproximação da instituição às pretensões comunitárias, da observação e diálogo com a sociedade alvo em um projeto não-invasivo que subordinaria a comunidade afetada às aspirações “do outro”.

Outra iniciativa em vias de integração foi o projeto “Formas da Natureza”, que surge em 2014 como um processo articular entre cooperativa de artesãos e a empresa Veracel Celulose, que oferece matéria prima para a confecção e venda de artefatos nas proximidades do Parque Nacional do Monte Pascoal. O interesse empresarial é de demonstração de boa-fé objetiva e de responsabilidade social para realizar o estreitamento dos laços com a comunidade que tangencia territórios que pertencem ao patrimônio institucional. Ou podemos pensar isso de forma oposta: o interesse da Veracel é sobre um bom relacionamento com a comunidade por tangenciar seus territórios indígenas.

É sabido, através de estudos de viabilidade técnicas indicadas por Eunice Britto, especialista em relações com as comunidades àquela época, das relações historicamente violentas e como o *não-índio* agiu e age perante os pataxó. Para que a empresa atuasse de forma sólida era imprescindível que os indígenas não vissem novas ameaças territoriais, como aconteceu outrora com a empresa Bralanda, na década de 1970. Por isso, priorizava uma relação cordial pelo interesse em criar uma ideia de comprometimento sócio-ambiental e respeito ao povo pataxó, para que a atuação empresarial ocorresse sem conflitualidades aparentes com os indígenas.

A iniciativa da Veracel Celulose, não ingenuamente, é inaugurada por uma relação de diálogo entre as necessidades apresentadas pelos próprios indígenas e, por isso, apresenta característica horizontalizada de uma proposta que beneficia a comunidade. Esse projeto visou a substituição do uso de madeiras como o paraju, braúna, tatajuba e a sucupira, nativas da Mata Atlântica - ainda usada na confecção de artesanatos, mesmo que de modo restrito - para que sejam utilizados eucaliptos para o fabrico de gamelas, petisqueiras, tábuas, colher de pau e outros objetos de decoração em barracas localizadas a beira da estrada nacional BR-101, na Região tangente ao Parque Nacional e Histórico do Monte Pascoal.

Os indígenas que ainda utilizam essas madeiras indicam que compram os recursos brutos de uma madeireira do Pará, embora o Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBio) aponte algumas áreas de corte dessas madeiras dentro do Parque Estadual do Monte Pascoal, conforme o Relatório de Operação e Fiscalização do Parque Nacional e Histórico do Monte Pascoal, de 20 de abril de 2016, mesmo que em uma escala pequena e que não impacta significativamente o meio ambiente.



Figura 9. Corte irregular de madeira. Fonte: ICMBio

Embora constatado o corte de madeira nativa em 2016, que encadeou o auto de prisão em flagrante do índio Ivanildo, podemos perceber o Parque Nacional e Histórico do Monte Pascoal, circulado em verde claro (na imagem abaixo), fica evidente que a área não apresenta degradação e sim uso, pelos indígenas.



Figura 10. Trajeto de Fiscalização. Fonte: ICMBio.

Conforme a Lei no 9.985 de 18 de julho de 2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação, o uso de recursos ambientais não é defeso quando ocorre de modo sustentável, senão vejamos:

“o manejo do uso humano da natureza, compreendendo a preservação, a manutenção, a utilização sustentável, a restauração e a recuperação do ambiente natural, para que possa produzir o maior benefício, em bases sustentáveis, às atuais gerações, mantendo seu potencial de satisfazer às necessidades e aspirações das gerações futuras, e garantindo a sobrevivência dos seres vivos em geral;” (BRASIL, 2000)

A regra básica da sustentabilidade prevê o uso consciente dos recursos ambientais de modo que as necessidades de uma geração não tornem os recursos ambientais escassos para as gerações seguintes. Não bastasse a evidência da presença indígena há mais de quinhentos anos na região, sem que haja nenhum histórico de degradação do meio ambiente – ao revés, é comprovada que as áreas mais preservadas ambientalmente do território brasileiros são os territórios indígenas em decorrência da compreensão de pertença territorial – quando verificamos as áreas não-indígenas e indígena, podemos notar a olhos vistos que estão completamente devastadas, diferentemente dos territórios índios que estão inseridos no parque.

Esse corte de madeira, juridicamente irregular por se tratar de território protegido como Parque, foi também indicado por comerciantes artesãos da região de São João do Monte, que não se identificam como indígenas, e afirmando comprar a madeira bruta com os indígenas que vivem no Parque para depois fazer o acabamento para a venda.

Segundo os dados do Projeto “Formas da Natureza”, os artesãos vendem cerca de quarenta mil colheres de pau por mês e isso, a médio prazo, poderia impactar significativamente o meio ambiente. Por isso a utilização do eucalipto, que não é uma vegetação endêmica da região e provem de reflorestamento efetuado pela empresa, é uma via que foi adotada pela maioria dos indígenas da região, mas ainda sofre resistência dos comerciantes não indígenas que afirmam que os consumidores optam pela compra de “madeiras de lei”, ou seja, madeiras oriundas de vegetação nativa que apresentam maior resistência e durabilidade contra as intempéries.

O desafio da aderência dos indígenas artesãos da região a esse projeto, no entanto, vem de uma regra mercadológica de compra e venda sobre dois produtos com precificação igual e uma qualidade muito diferente, em que o consumidor final – prioritariamente o turista – opta pela compra do produto com maior qualidade mesmo que desprovido de um comprometimento ambiental. Esse fator gera desequilíbrio entre as vendas das populações indígenas e não-indígenas e, consecutivamente, na escolha de alguns indivíduos que vivem em um contexto urbanizado em sopesar, de um lado a proteção ao meio ambiente, e de outro a priorização de suas necessidade de obtenção de dinheiro: que está tão presente na comunidade pataxó que a língua patxohã viu a necessidade de atribuir um nome: *kayãbá*.

Com uma vertente que surge do interesse da comunidade pataxó e da necessidade de articulação com organizações capazes de captar recursos para que seja atingido o objetivo de replantio de vegetações nativas que estavam em processos de escassez, surge a Cooplanjé – Cooperativa de Florestamento e Reflorestamento da Aldeia Pataxó Boca da Mata. Conforme informa o biólogo e antropólogo Thiago (CARDOSO, 2016 :395), esta cooperativa foi idealizada por Matias e seus companheiros para formação de um viveiro de reflorestamento e contou com apoio e recursos angariados pela organização não governamental *Natureza Bela* financiado pelo Banco Nacional do Desenvolvimento (BNDES).

O nome Cooplanjé funde os termos Cooperativa com Pajé, sendo uma homenagem ao pai de Matias, Seu Manuel Santana, considerado pajé da aldeia e precursor do reflorestamento em Boca da Mata.



Figura 11. Viveiros de reflorestamento da Aldeia Boca da Mata. Foto: Roberta Neri, 2017.

Percebe-se, com isso, que o intuito verticalizado pelos institutos Mãe Terra e Terra Viva, com interesse sobre reflorestamento, não obteve êxito pelo formato idealizado sem a orientação ou participação da coletividade pataxó. Entretanto, a articulação do próprio povo em fazer o replantio foi viabilizado pela integração e aderência da ONG Natureza Bela aos anseios da coletividade que tem a meta de reflorestar 220 hectares nas bordas do Parque Nacional Histórico do Monte Pascoal, com técnicas de restauração florestal desenvolvidas pelo Laboratório de Ecologia e Restauração Florestal (LERF) da Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (ESALQ-USP). Essa técnica associa plantio de mudas nativas com fomento da regeneração natural, e seguindo os conceitos do manual do “pacto pela restauração da Mata Atlântica” com a participação comunitária (CARDOSO, 2016: 408).

Hoje conta com a participação de cerca de sessenta índios pataxó, a maioria residente na Aldeia Boca da Mata (onde estão localizados os viveiros,) além de parentes de aldeias próximas, como a Aldeia Meio da Mata, Pé do Monte e Cassiana, em um projeto dotado de eficiência e sucesso decorrentes de relações horizontalizadas entre índios e indigenistas.

Mas a que ponto este cosmopolitismo deve ser privilegiado em relação as escolhas da própria coletividade? O respeito à cultura indígena é observado quando se dá preferência ao tradicional ou a escolha? O que deve ser preterido é a imposição ou o que é externo? Talvez as respostas a essas perguntas possam conduzir os “bem-intencionados” a proteções muito distintas. A pergunta apresentada por Marques Neto (“*quem nos protege da bondade dons bons?*”) (MARQUES NETO, 1994: 50) não é muito diferente das observações e interpretações feita pelos cientistas sociais, tampouco das diretrizes políticas de Estado brasileiro.

Note a incongruência que chegaremos se a pedra-de-toque for em relação a supremacia do tradicional e não na valorização da escolha cultural. Ressaltarmos o tradicional - e protegê-lo como preceito fundamental - seria algo capaz de reduzir determinada comunidade indígena a uma *folk society* (REDFIELD,1955), que é estabelecido pelo comunitarismo de sociedades tradicionais homogêneas e isoladas, que de fato seria tão impositivo a uma coletividade quanto qualquer ação colonizadora. Eleger o tradicional como “traço

cultural” a ser preservado é limitar a possibilidade criativa e inovadora dos grupos sociais, que devem eleger quais são as culturas que querem que façam parte daquela coletividade, em uma perspectiva construtivista e dinâmica (WOLF, 1998; DRUMMOND, 1981).

Os antropólogos indigenistas têm o poder-dever de transmitir suas interpretações acerca das alteridades interétnicas e “tem o poder de retratar um povo indígena como respeitável ou deplorável” (RAMOS, 2012: 29). Bourdieu, afirmou que o campo científico apresenta um monopólio de autoridade sobre seus objetos de estudos (BOURDIEU, 1983: 123) no mesmo ano em que Clifford (1983) aduz a autoridade do etnógrafo à garantia das informações, partindo de requisitos metodológicos científicos aceitos e com a impessoalidade do discurso indireto. O modo como a antropologia foi construindo os universos observáveis e fixando as identidades étnicas em amálgamas, impede uma análise fluida das dinâmicas culturais e processos volitivos dos grupos.

Além de modelá-los, pode servir para o apontamento do que aquele grupo deixou de ser, o que facilita os processos de negação de identidade com a baliza da ciência antropológica. Isto é, apontar uma cultura temporalizada pode ser instrumento para uma pesquisa futura afirmar que *afinal, já não são Pataxó, eis que já não apresentam aquelas características que apresentaram alhures.*

Os pataxó apresentaram cautela ao me receber pois, em trabalhos antropológicos anteriores, foram apresentados pela desproporção entre eles e o imaginário folclorizado sobre o índio, o que serve para a negação ou invisibilidade de identidade, e, conseqüentemente, negação de direitos. Por isso, na pesquisa de campo fui indicado pelos caciques Aruã e Zeca, ambos de Coroa Vermelha, a participar de um conselho de caciques que acontecia na mesma semana de minha chegada, para que pudesse me apresentar, conhecer os caciques das outras aldeias, dizer do que se tratava a pesquisa, entregasse uma cópia do projeto de tese e da pesquisa de campo – momento que foi filmado por uma liderança a pedido de um dos caciques - para que depois fosse redigido ali mesmo um termo de anuência em que os caciques aceitavam e concordavam com minha presença em suas aldeias. De fato, o acesso foi facilitado por eles, que me passaram seus contatos e foi possível fazer a logística da pesquisa nas aldeias homologadas e retomadas.

Segundo a liderança, isso é uma cobrança dos mais velhos para proteger o povo pataxó de pesquisadores que podem ir a campo com motivações que podem prejudicar a etnia, e também para reforçar a participação e decisão dos indígenas sobre as formas de relacionamento do grupo com os outsiders que, muitas vezes, colhem as informações que favorecem individualmente ao pesquisador mas que não trás qualquer tipo de retorno para as comunidades participantes. É através desta conversa e apresentação perante as lideranças que se faz um termo de compromisso entre o pesquisador e o grupo e são estabelecidas as necessidades de retorno sobre os resultados dos estudos, para que sejam estes apropriados cientificamente pela própria etnia.

No caso deste trabalho, a reticência dos pataxó teve seu fundamento em duas principais circunstâncias: a) a presença constante de pesquisadores de diversas áreas científicas sem que tragam retornos à comunidade. b) pesquisas recentes que serviram para ressaltar aspectos que, de acordo com uma interpretação dissociada da historiografia pataxó, afirmam sobre perda de cultura, criacionismos não originários do povo ou ocupações irregulares, o que decepcionou parte da população que recebeu os antropólogos.

Nesse ponto, é obrigatório que eu faça o *mea-culpa* na redação do projeto de pesquisa aprovado e que ensejou este trabalho: a busca por *traços culturais* pataxó para a verificação da proporcionalidade das terras homologadas ressaltava uma análise apriorística que muito mais tratava da diferença infantilizada entre o indígena e não-índio, do que de características assumidas pelos pataxó como relevantes neste momento. Caí na armadilha da busca por “vestígios duma realidade desaparecida”(LÉVI-STRAUSS, 1996, 38). Se o trabalho assim se desenhasse, estaria fadado ao imediatismo enciclopédico e poderia servir de aporte para conclusões que descaracterizariam as relacionais étnicas e seus movimentos de escolhas; poderia servir como base para uma observação apriorística entre o *puro* e o *corrompido*.

Falar em pureza, ou essencialismo de culturas parece ser uma tarefa tão irreal quanto infantilizada, que serve para hierarquizar, excluir ou submeter as culturas indígenas à compreensão do *outro*. Qual sociedade é pura, intocada do contato e alcance de outras? Teríamos que fazer uma arqueologia da antropologia para responder a essa questão. Mas a antropologia já tentou traçar

esse meridiano entre pureza e inocência de alguns grupos e a corrupção de outros. Levi-Strauss, em *Tristes Trópicos*, coloca os *nhambiquara* como alegoria etnocêntrica do bom selvagem rousseauiano, com *logos* distante das sociedades ditas civilizadas, ao passo em que põe os *caduveo* em posição oposta, corrompida, maculada pelo contato com o *branco* e que ocasiona um simulacro de etnicidade com “*astúcia*” e “*perfidia*”; o que forçou a conclusão do antropólogo sobre a perda de caráter de indianidade. A perspectiva essencialista está delineadamente apresentada em seu texto:

“Eu gostaria de ter vivido no tempo das *verdadeiras* viagens, quando se oferecia em todo o seu esplendor um espetáculo que não ainda estragado, contaminado e maldito (...) em que época o estudo dos selvagens brasileiros podia proporcionar a satisfação mais pura, fazê-los conhecer sob a sua forma menos alterada? Teria valido mais chegar ao Rio no século XVIII com Bougainville, ou no século XV, com Léry e Thevet? Cada lustro para trás me permite salvar um costume, ganhar uma festa, partilhar uma crença suplementar (...) Quanto menos as culturas humanas podiam comunicar-se entre si e, por consequência, corromper-se pelo contacto” (LÉVI-STRAUSS, 1996: 37-38).

A imagem de uma cultura “estragada, contaminada e maldita”, “menos alterada” e “corrompida” evidencia o caráter essencialista em se defrontar com os indígenas. Derrida critica o etnocentrismo não declarado do antropólogo Lévi-Strauss, para o filósofo:

“Outra razão para se reler Lévi-Strauss: se já o experimentamos não é possível pensar a escritura sem cessar de se fiar, como numa evidência óbvia, em todo o sistema de diferenças entre *physis* e seu outro (a série de seus “outros”: a arte, a técnica, a lei, a instituição, a sociedade, a imotivação, o arbitrário etc.) e em toda conceitualidade que se lhe ordena, deve-se seguir com a máxima atenção o procedimento inquieto de um cientista que ora, em tal etapa de sua reflexão, apóia-se nesta diferença, e ora, nos conduz ao seu apagamento” (DERRIDA, 2008: 128).

As críticas pós-modernas sobre o trabalho do antropólogo pode ser verificada alinhada aos desconfortos apresentados pela comunidade, visto que a realidade e as vivências de um grupo não podem ser apresentadas por quem não conhece seu processo historiográfico e por isso, apresenta incongruências ao tentar interpretar as vivências nos textos etnográficos:

"assim como, para observar o processo de combustão, convém colocar o corpo no meio atmosférico, da mesma forma, para observar o fenômeno da linguagem, é preciso situar os sujeitos - emissor e receptor do som - bem como o próprio som, no meio social" (BAKHTIN, 1988:70).

Uma *retomada*, destacada de seus processos formadores, é sempre um movimento de retorno, mas pode ser indicada por um lado como *retorno de um povo a terras originalmente ocupadas* e por outro por *invasão*. A determinação interpretativa do observador sobre este território sem que “seja situado como receptor do som” poderá indicar diretrizes avessas ao que se observa na prática: poderá, se tratar de uma afirmação de direitos indígenas sobre seus territórios mas também pode alegar que se trata de uma irregularidade fundiária sujeita à remoção dos grupos.

O antropólogo é o agente que, com o respaldo da ciência, é capaz de inventar, generalizar suas impressões e experiências e objetificar e reitificar povos. Segundo Wagner (2010: 89-90), quando identificamos um conjunto de observações e experiências como cultura, estendemos nossa ideia de cultura para englobar novos detalhes e ampliar suas possibilidades, tanto quanto sua ambiguidade. Segundo o doutor em antropologia pela Universidade de Chicago, quando o trabalho do antropólogo se presta a tentar amalgamar culturas como a soma de conquistas, invenções e adaptações, mediante processos cumulativos de processamento não podemos imaginar ser possível que essas características sejam aprisionadas temporalmente ou descontextualizadas, como se faz com os livros em bibliotecas ou enciclopédias de conservatórios.

O objeto científico analisado pelo antropólogo não se confunde com o objeto de um museu - estático e acabado. E o trabalho antropológico precário poderia tratar como reais uma construção pela imaginação ou interpretação rasa do observador, “transformando a antropologia em um museu de cera de curiosidades, de fósseis reconstruídos, de grandes momentos de uma história imaginária” (WAGNER, 2010: 91). Quando se analisa um símbolo cultural, diferente do repertório simbólico do observador, é possível que estes sejam ressignificados de acordo os constructos culturais de quem reporta a realidade observada, em uma relação interpretativa por analogia que lhe confere significado.

É necessária uma observação cautelosa para que essas conclusões não sejam eivadas de preconceções do observador que condicionem – com o aval do poder científico – uma realidade distinta daquela defrontada. Alguns órgãos, como é o caso do ICMBio, não reconhecem a capacidade protetiva ambiental

dos pataxó, pois partem de parâmetros díspares. O *conservacionista biocêntrico* que tem sua finalidade em proteger áreas naturais dentro da noção de território com aspirações instrumentais do Estado, preconizada por Quijano (1988: 24) evidenciam as negações dos sistemas territoriais indígenas nas áreas constituídas - *a posteriori* dos sistemas de pertenças indígenas - como parques:

“As tensões e divergências existentes nessa disputa também podem ser vistas no abaixo-assinado aprovado no II Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação em Campo Grande em 2000. Este documento fez fortes críticas aos povos indígenas com presença em Unidades de Conservação, chegando a manifestar sua “profunda preocupação com as invasões de Unidades de Conservação por grupos indígenas, cada vez mais freqüentes e graves” e pedindo a “imediata retirada dos invasores e a restauração da ordem jurídica democrática” (LITTLE, 2002: 17).

De forma diferente, o povo pataxó parte de uma compreensão *preservacionista socioambiental* e esses paradoxos culturais acabam por dificultar a visibilidade das demandas territoriais e culturais deste povo, bem como evidencia conclusões precipitadas acerca de suas relacionalidades ambientais.

“Em relação aos territórios sociais do Brasil, duas vertentes são de particular importância o *preservacionismo* e o *socioambientalismo*, cada uma produzindo impactos diferenciados e interagindo de formas únicas com os distintos povos tradicionais” (LITTLE, 2002: 15).

E todas essas interpretações estão sujeitas a um mesmo objeto verificado, sem a devida contextualização, seus processos cumulativos de escolhas e seus refinamentos. Não se trata, portanto, do trabalho meramente observativo e descritivo. Requer empatia estatal na análise e conhecimento de novas exigências pluralistas içadas por indígenas, que também são membros da sociedade nacional.

Este reconhecimento sobre as territorialidades índias deve se dá não só na esfera territorial, mas nos âmbitos legal, étnico e social, e seu anacronismo pode propiciar - *per si* – em distorções do objeto de estudos que poderá criar uma versão dos fatos que invisibiliza os sistemas locacionais indígenas, com força de verdade científica.

2.4 Conservacionismo biocêntrico e separação do índio à natureza

Quando falei sobre *fogo-amigo*, poderíamos ter tratado de um outro agente “bem-intencionado” à preservação dos espaços em que se localizam os pataxó: o Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBio). Didaticamente, preferi colocá-lo neste capítulo, já que sua atuação colide, frontalmente, com as perspectivas territoriais indígenas e favorecem a desterritorialização de coletividades pataxó.

O ICMBio é o órgão estatal protetivo dos recursos naturais do Parque Nacional do Monte Pascoal, com preocupações biocêntricas que, pela falta de diálogo, apresentam proteções conflituosas para os territórios pataxó que estão sob essa tutela.

É sempre relevante situar que a autonomia dos costumes e da disposição do território indígena passam pela interferência das demarcações feitas pelo Estado brasileiro. Comunidades que são arranjadas na posse de áreas homologadas maiores tem, consecutivamente, maior possibilidade de manifestarem e exercerem suas culturas. Não é difícil concluir que, por contrário, comunidades que não dispõem de áreas demarcadas sofrem, com frequência, interposições e sobreposições - sejam elas desejadas ou não - pelos ameríndios.

Entre a realidade de povos que tem o território homologado pela Funai e aqueles que vivem em áreas não determinadas para os indígenas, verificamos um plexo de situações vivenciadas pelas diversas comunidades pataxó do sul da Bahia. Em comunidades de difícil acesso, como a Aldeia de Barra Velha, é possível verificar aldeias que fazem parte do contexto urbano em Coroa Vermelha. Suas relacionais e processos de construção e manifestação de cultura, conseqüentemente, são verificados de forma diferentes nestes dois espaços e sofrem influências diferentes dos poderes públicos e da sociedade nacional não-índia.

Neste momento, trataremos da interferência do poder público sobre os territórios indígenas, homologados ou não. Veremos que o mesmo Estado Brasileiro que fundou a Constituição Federal de 1988 e assumiu a proteção à

reprodução física e cultural dos povos indígenas, ora cumpre estes requisitos, ora age em sentido oposto. Muitas vezes essas incongruências acontecem no mesmo território. Por mais antagônico que essa afirmação pareça, ocorre, no mesmo território ter uma gestão tríplice de modelos administrativos de modelos de proteção ambiental: o modelo protecionista da Funai, o modelo conservacionista biocêntrico do ICMBio e o modelo etnoconservacionista pataxó. Portanto, atuam de forma e com finalidades distintas.

O ICMBio, criado pela Lei 11.516 de 2007, tem finalidade estabelecidas no artigo 1º, devendo gerir, proteger, fiscalizar, monitorar, fomentar e executar programas de pesquisa, proteção, preservação e conservação da biodiversidade e exercer o poder de polícia ambiental para a proteção às Unidades de Conservação instituídas pela União.

Para compreender as matrizes do conservacionismo biocêntrico adotado pelo ICMBio, temos que observar que a concepção sobre unidades de conservação remonta a segunda metade do século XX, por volta dos anos 60, quando se percebe crescente acirramento no que tange às questões de preservação ambiental, tendo em vista alguns desastres ecológicos, que foram sentidos profundamente pelas populações de diversos países. Alguns exemplos a serem citados é o do uso abusivo de DDTs nos EUA, manifesto na Primavera Silenciosa de Rachel Carson (1962) - que faz menção à forma como os agrotóxicos atingem tanto as pessoas, quanto a natureza de modo quase que velado - e o desastre de Chernobyl, na Ucrânia, em 1986, que devastou a cidade após a explosão de um reator da usina nuclear, entre outros.

Diante disso, o economista catalão Joan Martínez Alier afirma em seu livro *O Ecologismo dos Pobres* que a onda ambientalista ocidental se acentuou pós década 1970, devido às “preocupações muito materiais decorrentes da crescente contaminação química e os riscos e as incertezas suscitados pelo uso da energia nuclear” (ALIER, 2002: 25).

Com intuito de pontuar, rapidamente, o desenvolvimento desse debate sobre o meio ambiente, Lorenzetti destaca três etapas:

“A primeira foi “retórica”, uma vez que, nos anos setenta, o movimento ambientalista semeou as primeiras palavras novas, símbolos e utopias, pouco conhecidos até então. A segunda foi “analítica”, no sentido que identificaram problemas, os

estudaram e foram-se elaborando modelos para tratá-los. Na esfera jurídica isto significou um impressionante movimento de qualificação de novas hipóteses de regulação, lei de todo tipo nos Estados, Constituições “verdes” e tratados internacionais de conteúdo amplo. A terceira é, em nossa opinião, “paradigmática”, porquanto aquilo que está mudando é o nosso modo de ver os problemas e as soluções proporcionadas por nossa cultura.” (LORENZETTI, 2010:34).

Apesar do que versa a etapa “paradigmática”, que traz também mudanças epistemológicas acerca do assunto, algumas concepções que surgiram em etapas anteriores ainda ecoam fortemente, como o termo conservação, usado em sentido estrito.

O termo recebeu uma definição clássica pela WWF/IUCN, na Estratégia Mundial para a Conservação em 1980, sendo esta definida como o manejo do uso humano de organismos e ecossistemas, com o fim de garantir a sustentabilidade desse uso. Além do uso sustentável, a conservação inclui proteção, manutenção, reabilitação, restauração e melhoramento de populações (naturais) e ecossistemas. Pensamento que reverberou, vinte anos depois, na formação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) criada pela Lei 9.985/00, que entende a conservação como proteção dos recursos naturais, com utilização racional, garantindo sua sustentabilidade. A instituição do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da natureza através da lei 9.985/00 no art. 2º estabelece:

“Art. 2º, II – Conservação da Natureza: o manejo do uso humano da natureza, compreendendo a preservação, a manutenção, a utilização sustentável, a restauração e a recuperação do ambiente natural, para que possa produzir o maior benefício, em bases sustentáveis, às atuais gerações, mantendo seu potencial de satisfazer as necessidades e aspirações das gerações futuras, e garantindo a sobrevivência dos seres vivos em geral.” (BRASIL, 2000).

Porém, o que ocorre de fato é que a conservação assumida pelo ICMBio não inclui concepções amplas que deixam evidente o requisito da sustentabilidade. O mandamento do desenvolvimento sustentável prevê a utilização de recursos naturais pelos homens, que devem fazer uso de forma sustentável, ou seja, o uso de recursos ambientais é permitido nas unidades de conservação desde que as atuais gerações não impeçam as gerações futuras de satisfazerem também suas necessidades.

O termo conservação, fora de fato instituída no Brasil através da Lei 9.985 de 2000, que criou o SNUC e em seu artigo 4º relaciona as atividades de proteção, manutenção e restauração do mundo natural, com medidas como a implantação de áreas protegidas e corredores ecológicos. Aspirações protetivas que deslocariam as populações locais destes territórios, não fosse o inciso XIII que determina a finalidade protetiva dos recursos naturais necessários à subsistência de populações tradicionais, respeitando e valorizando seu conhecimento, sua cultura e promovendo-as social e economicamente.

A gestão territorial do ICMBio abarca uma concepção conservacionista no gerenciamento de parques e reservas para tornar o meio ambiente o mais intocável possível, ignorando, portanto, a “relação entre humanos e não humanos” (CALLON, 1986; LATOUR, 1991). O objetivo do conservacionismo biocêntrico está na maximização dos benefícios estéticos, educacionais, recreativos e econômicos que rejeitam ou desconsideram o contexto histórico e sócio-político das comunidades afetadas (NEWMANN, 1998: 250-252).

Essas “soluções mágicas” (DIEGUES, 2000: 3), foram impostas a outros países que apresentam contextos tanto ecológica, quanto socialmente diferentes. O resultado desta homogeneização forçada foi a geração de “produção de ignorância” (SCHIEBINGUER, 1935:807) na compreensão preservacionista do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), que, conseqüentemente, gera, ainda hoje, conflitos com comunidades tradicionais ao serem defrontadas utilizando uso de recursos naturais.

A lei instituidora do SNUC deixa evidente o requisito da sustentabilidade que defronta o requisito da intocabilidade dos recursos ambientais, proposto pela transposição do modelo conservacionista biocêntrico, com entendimento de que o uso dos recursos deve ser de forma proporcional à capacidade de regeneração da natureza.

Neste ponto, é necessário fazer uma distinção entre *uso* e *degradação*. Uso é o manejo de bens ambientais sem que sua capacidade regenerativa seja afetada. Degradação é a desordenação do manuseio dos recursos do meio ambiente, capaz de causar insustentabilidade ou desequilíbrios ambientais. Nesta questão o modelo de conservação biocêntrica, ainda hoje dominante na

gestão do ICMBio sobre o Parque Nacional do Monte Pascoal, carrega equivocadamente o princípio de que a qualidade e estabilidade da natureza, para ser conservada, deve estar separada das sociedades humanas (CRONON, 1995:20) pela concepção de que a natureza selvagem somente pode ser protegida quando separada do convívio humano.

A teoria da “natureza intocada” (*wilderness*) (Andersen, 1973:84) não faz distinção entre uso e degradação e afirma que o meio ambiente só pode ser preservado se estiver apartado do contato humano. Este é um erro apontado por Rodrigo Silva e defendido em sua tese de doutoramento em alterações climáticas e políticas de desenvolvimento sustentável da Universidade de Lisboa:

“A ideia dos parques nacionais estadunidenses, cujo um dos alicerces é o conceito de wilderness, a natureza ainda liberta das intervenções humanas, foi o modelo de conservação que se disseminou por todo o mundo, e ainda hoje as áreas protegidas sejam talvez o instrumento mais utilizado para a conservação, o chamado “Modelo Yellowstone”. A criação de um dos primeiros parques nacionais americanos, o Yellowstone, foi considerada não apenas inapropriada como também injusta, por forçadamente remover milhares de pessoas de seus lares, sua paisagem nativa, práticas culturais, tudo em nome da conservação. O Yellowstone não era uma paisagem desabitada, vazia, desprovida do contato humano, como pode pressupor a ideia de wilderness. O “mito da natureza intocada” foi contestado não apenas pelas suas consequências socioambientais, mas pela inverdade que traduz, isto é, sempre houve interações humanas com o mundo natural não-humano, umas mais e outras menos agressivas, mesmo no interior da floresta amazônica, como apontam alguns estudos recentes” (SILVA, 2017: 79).

O mito da natureza intocada foi um pensamento importado por muitos países latino-americanos e espalhou-se pelo mundo com o conceito de áreas protegidas sem moradores, o que causou e continua causando inúmeros conflitos como o verificado pelas retomadas do Parque Nacional do Descobrimento. O conservacionismo, baseado no estabelecimento de parques ou reservas naturais desabitados, foi sendo imposta a outros países e sociedades com características ecológicas e sociais diferentes.

A experiência indiana, contada por Guha (1994), relata os efeitos negativos da importação deste modelo de conservação. Sendo a Índia um país no qual os camponeses têm uma relação equilibrada com a natureza, a implantação de

áreas naturais levou a uma transferência de recursos dos mais pobres para os mais ricos. Ou seja, criou-se um grande impacto sobre a vida dos mais pobres, ocasionando falta de água, de pastos etc. Diante disso, Guha chama a atenção para a participação das mega-instituições (Banco Mundial e Greenpeace, por exemplo) na influência que exercem sobre governos, impondo aos países do Sul muitas ideias de conservação – postura que ela qualifica como neocolonialista. Segundo Guha (2000: 82), “são cinco os maiores grupos que alimentam a conservação da vida selvagem no Terceiro Mundo”, sendo estes os moradores das cidades e turistas estrangeiros (que objetivam conservar para o prazer, recreação e estética); as elites governamentais que usam a conservação como prestígio nacional; ambientalistas internacionais; funcionários dos serviços de parques; e os biólogos que querem conservar a natureza por conta da ciência:

“Esses cinco grupos unem-se pela hostilidade contra as populações tradicionais que habitavam o território do parque antes de sua criação. Eles percebem essas comunidades humanas como tendo um efeito destrutivo sobre o meio ambiente, e suas formas de vida são responsabilizadas pelo desaparecimento de espécies, pela contribuição à erosão do solo” (GUHA, 2000 :82)

Dentre as vertentes que levantam a bandeira conservacionista em sentido estrito, destacam-se os ecocêntricos, que não dão ênfase ao homem, erguendo, inclusive, a bandeira de redução populacional na terra, para ressaltar o valor do mundo natural; a corrente antropocêntrica, que trabalha de maneira dicotômica homem e natureza, para afirmar a supremacia humana sobre o mundo natural; e a corrente biocêntrica, espiritualista, de quase adoração ao mundo natural, na qual afirmam que os humanos não têm o direito de reduzir a biodiversidade.

Dentre esses debates, nasceu a disciplina biologia da conservação, nos anos 60, nos EUA, com objetivo de associar ciência e gestão ambiental. As discussões dessa disciplina giraram em torno do tamanho e forma das áreas a serem protegidas. Várias destas perspectivas ganharam força entre biólogos de diversos países, dando lugar ao que Guha vai chamar de “continuidade dos colonizadores brancos”, pois, da mesma forma que os colonizadores julgaram representar os interesses dos colonizados, os biólogos da conservação “se arvoram em representantes dos interesses de proteção da natureza nos países do Terceiro Mundo”.

De características muito semelhantes, o que sobressai nessas vertentes conservacionistas é a intenção de preservar sem possibilitar uma participação democrática e popular nas decisões. Através da Ciência, governos e instituições dominantes se autointitulam legítimas para ditar a melhor forma de conservar a natureza – propagando modelos universalmente válidos.

Conforme Geraldo Pereira, gestor do Parque Nacional do Descobrimento, não existe sobreposição que possa sugerir dupla afetação no Parque Nacional do Descobrimento. Segundo ele, os indígenas são invasores e cometem crimes no Parque que deve ser preservado pelo Poder Público:

“As invasões criminosas que ocorreram no território do parque determinaram a degradação, destruição da vegetação nativa de mais de 1.000 hectares com todas as consequências sobre o ecossistema associado a área: desaparecimento de nascentes, de animais silvestre que foram mortos para venda pelos invasores, e a supressão da vegetação de mata Atlântica Ombrófila Densa e de Restinga que dificilmente se recuperarão, devido ao fogo criminoso imposto sucessivamente sobre elas. Nada foi produzido nessa área (nem será, já que o solo é de areia improdutivo) a não ser disputa e violência entre os próprios invasores, todos descendentes de 3 ou 4 famílias dissidentes de outro assentamento indígena. Muito foi adensada a quantidade dos invasores por moradores, não indígenas, dos municípios e distritos da região, com promessas de terras gratuitas, cestas básicas, transporte gratuito, assistência médica e dinheiro vivo distribuído pelo CRAS Indígena. Essas pessoas, todas moradoras no distrito de Cumuruxatiba, vivem às custas dos benefícios governamentais sem produzir nada a não ser conflito e prejuízo aos assentados do INCRA expulsos de seus lotes, proprietários rurais sistematicamente ameaçados de invasão, roubo de madeira e caça animais, e a própria economia do município que assiste a desvalorização das terras produtivas e o atraso no desenvolvimento da atividade para qual Prado tem sua vocação: o turismo. Nestes anos em que estamos à frente da gestão da UC, estivemos preocupados em dotar o parque de condições mínimas de receber a população brasileira, real proprietária do patrimônio do Parque do Descobrimento, reconhecido pela UNESCO, através de solicitação do governo brasileiro, como Patrimônio da Humanidade, e não de 20 ou 30 indivíduos que se acham com mais direito "ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações." (E-mail enviado por Geraldo Prado, 2017).

O posicionamento do gestor, embora seja absolutamente excludente sobre os sistemas territoriais indígenas, não é singular. Esse pensamento foi evidenciado no abaixo-assinado aprovado no II Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação em Campo Grande em 2000, que coloca a presença dos povos indígenas como nociva e descabida em Unidades de Conservação, devendo o Estado efetuar a “imediata retirada dos *invasores* e a restauração da ordem jurídica democrática”.

Ocorre que o pataxó depende do equilíbrio da natureza. Não é a natureza que depende do equilíbrio do pataxó. O povo pataxó entende que em caso de desequilíbrio ambiental, a vida humana poderá ser extinta, mas a natureza tem sempre o poder de ser reconstruída. A racionalização dos modos de relação do meio ambiente natural, humano e cultural é *conditio sine qua non* para a existência étnica e para a gestão territorial por parte dos indígenas. A Constituição Federal é clara ao afirmar em seu artigo 231, os direitos e garantias fundamentais aos indígenas, individual ou coletivamente. A expressão “direitos” fundamentais configura o direito material reputado fundamental em 1988, como por exemplo os direitos ao território tradicionalmente ocupados (art. 231) e a manifestação e manutenção da reprodução cultural (art.215).

A Constituição Cidadã protege expressamente os direitos originários às terras tradicionalmente ocupadas pelos grupos indígenas, sendo estas indisponíveis e inalienáveis, além de terem os direitos sobre elas imprescritíveis, por tratar-se de um direito transindividual indispensável para a configuração da população indígena que necessita do território para suas construções culturais, e conseqüentemente, para sua existência como etnia.

Percebe-se que a proteção constitucional teve o ímpeto de que a Administração Pública fornecesse elementos e estímulos que viabilizassem manifestações das culturas ameríndias dentro dos seus territórios tradicionalmente ocupados.

A tutela específica indica que a Constituição de 1998 se propõe a respeitar a heterogeneidade do patrimônio cultural, em que se observa as demandas da coletividade em prol do respeito às minorias. A própria natureza dos direitos fundamentais de terceira e quarta gerações impôs a persistência de modelo de

sociedade política igualmente comprometida com a efetivação dos direitos da coletividade (direitos ou interesses difusos – terceira geração) e com a busca da isonomia substancial (direitos das minorias – quarta geração).

Segundo Santilli (2005:60), o texto constitucional revela a compreensão de que não basta proteger a biodiversidade (diversidade de espécies, genética e de ecossistemas) sem assegurar a diversidade cultural que está intimamente relacionada. Protege-se, pelo texto constitucional, a sociodiversidade coletivamente apresentada pelas comunidades indígenas que devem dispor da possibilidade de gerência sobre o seu território. Nesse sentido, Marés (2003:38) é imperativo em dizer que o socioambientalismo deve ser compreendido como o movimento que se dirige à inclusão nos sistemas do direito positivo de comandos constitucionais e legais destinados, a um só tempo, à manutenção da vida de todas as espécies (biodiversidade) e de todas as culturas humanas (sociodiversidade).

As sociedades indígenas têm uma relação de interdependência com a região tradicionalmente habitada, onde a noção de pertencimento é bilateral: o território pertence àquele grupo ao passo que aquele grupo pertence ao território em uma relação simbiótica. É o que a Zhouri (2010: 441) denomina “sistemas de territorialidade”.

A ideia desses sistemas de territorialidade estabelece um modo de desenvolvimento capaz de responder às necessidades do presente sem comprometer a capacidade de crescimento das gerações futuras. Com esta afirmação fica evidente o caráter central de que o princípio do desenvolvimento sustentável relaciona-se muito mais com o comportamento humano do que com o modo de preservação da natureza. É um dever humano que se anuncia pela dependência do ser humano a um ambiente saudável para sua autopreservação. A responsabilidade intergeracional é outro componente que garante um viés eminentemente humano, pois a responsabilidade por um determinado *status* futuro remete a deveres em face dos homens do porvir. Representativo disso são os termos do Relatório Brundtland que fazem referência à capacidade de as gerações futuras suprirem suas necessidades.

Não se nega que há uma vasta especulação em torno do valor intrínseco

da natureza e, daí, dos correspondentes deveres do homem para com o mundo natural, ou mesmo em torno dos direitos de que gozam não só os animais como também os demais componentes da natureza, inclusive os destituídos de vida. O que importa, contudo, é que, por força da clássica figura do equilíbrio entre ambiente, economia e desenvolvimento social, o princípio do desenvolvimento sustentável não se põe a serviço de tais ideias. E isso é verdade ainda que se confira uma orientação diversa à responsabilidade intergeracional, como por exemplo, quando Naess (2009:185) diz que ao vocábulo ‘necessidades’ deve ser acrescido o adjunto ‘vitais’, no trecho do Relatório Brundtland que relata da “capacidade das gerações futuras de satisfazerem as suas necessidades”:

“Sustainable developmet if, and only se, it meets the vital needs of the present-day human population without compromising the ability of future generations to meet their own vital needs. This formulation resembles those of the Brundstland Report, but with a major difference: the substitution of vital needs for just needs” (NAESS, 2009: 185).

A conservação dos recursos ambientais, além de representar uma obrigação perante as gerações futuras, compreende, no mesmo passo, uma obrigação em face das gerações passadas, porquanto presumivelmente transmitiram a guarda do patrimônio ambiental no intuito de que a atual geração a transmitisse, por sua vez, às gerações vindouras. Assim, se a ideia de obrigação entre gerações segue, como assevera Ost, “uma linha virtualmente infinita, tanto do lado dos ancestrais como do dos descendentes” (OST, 1997: 339).

Não obstante a razoabilidade dessas ponderações, não parece sensato que, em favor do patrimônio ambiental em si, as necessidades das gerações vindouras sejam excluídas da ideia de responsabilidade intergeracional. Isso em decorrência da própria compleição do princípio do desenvolvimento sustentável, que vem a ser alicerçado em diferentes dimensões, alguma (ou algumas) das quais a incluir prioritariamente o homem.

Em um terreno compartilhado entre união e povos indígenas, a autodeterminação inerente aos povos originários é reduzida em consequência das determinações sobre a gerência do território. Ora as comunidades indígenas homologadas, que são administradas pela Funai, adotam uma postura holística de preservação ambiental, em que suas manifestações culturais são respeitadas

e protegidas, ora essas mesmas comunidades sofrem interferência do ICMBio, que tem por teleologia uma visão mais separatista entre meio ambiente e sociedades humanas, tendentes a imaginar um modelo de preservação que exclui os agrupamentos humanos para que seja viável a prevenção e precaução de danos ambientais, que de certa forma afeta as relacionais de territorialidade dos pataxó com as terras do Monte Pascoal. Há uma privação sobre cortes de madeira, caça a alguns animais e retirada de argila ou jabuticaba utilizadas nas pinturas nos corpos.

Se por um lado o Estado brasileiro tutela os interesses das comunidades indígenas, que passam a ter seus direitos fundamentais em relação a seus territórios e culturas protegidos constitucionalmente, por outro lado, existe uma verticalização do tratamento aos povos ameríndios pelo poder Administrativo.

Além dessa gerência conturbada do território, a própria lógica de Reserva Indígena do Estado é, sobretudo, a lógica do isolamento, da separação dos índios que ficam tolhidos naquele espaço. Como consequência, corrobora o pensamento de que se existe um local determinado para que os índios vivam, existe um espaço para que eles não estejam. As reservas, como o próprio nome já indica, criaria restrições de descolamentos aos ameríndios se o modelo de gestão biocêntrico e limitativo fosse imposto às comunidades: Toda área que não fosse homologada, seria, portanto, proibida para o trânsito e moradia indígena.

Nesse ínterim, há que ser lembrado que os povos indígenas tenham sofrido sucessivos esbulhos territoriais e que foram desalojados nas décadas de 1950 e seguintes, com a ditadura militar brasileira. Somente com a Constituição de 1988 os direitos territoriais indígenas serão taxativamente protegidos. Ocorre que o movimento de retorno abarca territórios homologados e outros que ainda carecem de validação por parte do poder público.

O termo “retomada territorial indígena” deriva de uma compreensão étnica sobre os territórios historicamente ocupados que ainda não foram homologados. Parte do entendimento de que as vivências indígenas foram descontinuadas pela ação violenta do não-índio (ente público ou privado), e em decorrência de uma pertença territorial foram novamente reterritorializados pelas populações

ameríndias. Fato este que é desconhecido por alguns agentes públicos que exercem suas funções em meio a questões indígenas, como destacada na fala do gestor do Parque Nacional do Descobrimento sobre a reterritorialização pataxó.

Se partirmos de uma lógica que desconsidera o movimento de retirada forçada dos índios de suas terras para se fazer uma análise dos atuais reassentamentos em territórios não-demarcados, podemos imaginar que são os índios quem cometem o esbulho territorial. A ignorância sobre os processos de desterritorialização podem condicionar a intelecção de que os índios devem permanecer inseridos apenas nas reservas já destinadas a suas vivências, o que impossibilita a reocupação de áreas, sejam essas, áreas particulares ou públicas.

Por mais anacrônica, precária e imprecisa que pareça essa conclusão, é sobre esse ponto de vista que as retomadas pataxó de Cahy, Pequi, Monte Dourado, Gurita, Tibá e Alegria Nova, no ano de 2016, são novamente desalojadas pelos não-indígenas, em ações de reintegração de posse que decorrem no despejo judicial destas comunidades. A ação foi movida por um órgão ambiental do governo brasileiro, o ICMBio que pretendia proteger o Parque Nacional do Descobrimento da ação de indígenas em terras não homologadas. O modelo conservacionista do órgão considera que a presença humana indígena, limitam os recursos naturais e colocam em risco a conservação da biodiversidade da área. Em entrevista ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), na semana anterior a nova desterritorialização, Mandy Pataxó afirmou:

“A gente tem toda a semente da biodiversidade ali para a gente reproduzir, e o órgão ambiental, desde a época que foi instalado, não fez nada para a reprodução daquilo ali, que é nosso. Então, a gente que tem essa preocupação. A gente vem lutando com o governo para ele entender que a gente tem a preocupação, os meios e técnicas para cuidar daquilo ali (...) Em momento algum o ICMBio quis diálogo, nesses treze anos de reocupação. Criou-se o Parque sem nenhum contato com as populações tradicionais para averiguar qual a situação de quem habitava ali, passando por tudo isso como forma de queima de arquivo. Esse órgão ambiental não criou o diálogo com a gente para parceria de desenvolvimento ambiental na área e vem caluniando a gente, como se a gente fosse os destruidores da mata. Fomos os primeiros povos a serem contatados e estamos sendo os últimos a serem ouvidos” (PATAXÓ; CIMI, 2016).

A título de esclarecimento, a indicação acima sobre uma “nova desterritorialização” é decorrente do desalojamento indígena que ocorreu na mesma região na década de 1970, com a implementação da indústria extrativista Bralanda, em que expulsaram os pataxó da região “à bala” como relatou Mandy. Após a formação do Parque Nacional do Descobrimento em 1999 e consequente retirada da empresa daquele local, os índios sentiram-se mais seguros para retornar aos seus territórios tradicionalmente, e esse movimento de reterritorialização acaba por acarretar a homologação do território indígena de Comexatibá pela Funai, que teve seu relatório circunstanciado no ano de 2015, mas que por não abrigarem às áreas destas seis retomadas indicadas acima, são alvo das ações de reintegração de posse por outro órgão do governo, o ICMBio.

Decisão judicial controversa, visto que a determinação de territórios indígenas é feita observando historicamente a habitação daquela região por determinada comunidade. Não necessariamente a área deve estar identificada, demarcada ou homologada pela Administração. Conforme apuração da historiografia étnica, deve ser considerado que a saída dos índios do local, por expulsão ou transferência compulsória, não descaracteriza o signo “terras tradicionalmente ocupadas” como já decidiu o Supremo Tribunal Federal (STF). Isso porque, segundo a Constituição (art. 231, §1º), terras tradicionalmente ocupadas pelos índios são aquelas por eles habitadas em caráter permanente, utilizadas para suas atividades produtivas, imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo os seus costumes e tradições.

As decisões judiciais devem ser munidas de legalidade e, apesar de ter-se atentado ao “interesse nacional” sobre um conservacionismo biocêntrico do Parque Nacional gerenciado pelo ICMBio, não foi observado o art. 20,1º, d, do Estatuto do Índio (Lei 6.001 de 1973):

“Art. 20. Em caráter excepcional e por qualquer dos motivos adiante enumerados, poderá a União intervir, se não houver solução alternativa, em área indígena, determinada a providência por decreto do Presidente da República.

1º A intervenção poderá ser decretada:

- a) para pôr termo à luta entre grupos tribais;
- b) para combater graves surtos epidêmicos, que possam acarretar o extermínio da comunidade indígena, ou qualquer mal que ponha em risco a integridade do silvícola ou do grupo tribal;
- c) por imposição da segurança nacional;
- d) para a realização de obras públicas que interessem ao desenvolvimento nacional;
- e) para reprimir a turbação ou esbulho em larga escala;
- f) para a exploração de riquezas do subsolo de relevante interesse para a segurança e o desenvolvimento nacional.”

O Estatuto do Índio é lei anterior à Constituição Federal de 1988 e, embora recepcionada, deve-se valer da técnica da “interpretação conforme” para que não ocorra em inconstitucionalidade. Os direitos ao território tradicionalmente ocupado pelos índios foi tutelado explicitamente pelo texto constitucional, que afirma no parágrafo quinto do artigo 231, ser

“vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de **catástrofe ou epidemia** que ponha em risco sua população, **ou no interesse da soberania do País**, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.” (grifei)

À luz da boa técnica da conformidade da interpretação de normas ao texto constitucional, note que a constituição vigente admite apenas duas hipóteses para a possibilidade de desalojamento de grupos indígenas, após deliberação do Congresso Nacional:

a) Em caso de “catástrofe ou epidemia”, em que fique em risco a população. Texto semelhante ao art.20, 1º, b da Lei 6001/73, que determina o poder da União em intervir em áreas indígenas para “combater graves surtos epidêmicos, que possam acarretar o extermínio da comunidade indígena, ou qualquer mal que ponha em risco a integridade do silvícola ou do grupo tribal”. Tendo, portanto, correspondência a validade constitucional.

b) Em situações de “interesse da soberania do País”. Texto correlato a “por imposição da segurança nacional”, indicada no artigo 20, 1º,c, do Estatuto do Índio.

Em momento algum o legislador fez – e poderia ter feito - a alusão ao remanejamento ou remoção indígena em casos de “interesse nacional”, como previsto pelo Estatuto do Índio e que daria azo a deslocação de comunidades

indígenas para a formação de Parques Nacionais. Ao contrário, o legislador deixou claro na parte final do artigo 231§5º da CF/88 que é garantido aos grupos indígenas, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco, deixando claro o desejo de proteger o território indígena da discricionariedade do Estado.

A partir da promulgação constitucional não existem casos de retirada de grupos indígenas, como antes se admitia, mas somente situações de remanejamento temporário, o que não é pertinente a criação de Parques Nacionais, tendo em vista o seu caráter permanente de impacto nos territórios tradicionalmente ocupados, devendo ser desconsiderada interpretações que ensejem em amputação de comunidades indígena do seu território tradicional e constitucionalmente tutelados pela Constituição Federal.

Diferente da visão do ICMBio sobre os territórios de ocupação indígena, esses lugares fazem parte de uma categoria dos direitos fundamentais que não se esgota no restrito campo das prerrogativas que se indicam às pessoas individualmente consideradas; antes transcendem para abranger direitos e prestações positivas do Estado, como se opera relativamente aos direitos sociais, ou ainda no que concerne aos direitos difusos das coletividades.

O conservacionismo biocêntrico é uma corrente de pensamento ambiental que, em última instância, alia-se aos processos de não reconhecimento dos povos indígenas em veemências culturais e territoriais. Um entendimento sobre a preservação da natureza separada do contato humano com os recursos ambientais é absolutamente incompatível as formas de relacionidades dos povos indígenas com o meio ambiente. No mesmo sentido, uma política que absorva o conservacionismo biocêntrico retira os indígenas de seus territórios tradicionais e favorecem processos de desterritorialização étnica *in loco*, impensável em plano constitucional, mas verificada em planos de gerenciamento do território por órgãos conservacionistas do Estado que desconhecem, ou negam, demandas territoriais indígenas.

2.5 Entre a imposição ao *não-lugar* e a negação de territorialialidades

A negação do caráter indígena, tem como deslinde lógico a negação de uma demanda sobre o território: “só é titular de um anseio territorial indígena, o indígena”. Afirmar que aquelas comunidades são compostas por pataxó é declarar que se trata de uma comunidade indígena e isso, em consequência lógica, é aclarar seus direitos sobre um território que é sabido ser historicamente ocupado por eles.

Povos indígenas que vivenciam o crescimento das cidades em direção aos seus territórios e veem as áreas utilizadas para caçar, fazer seus ritos, ter seus lugares sagrados sendo diminuídas gradualmente pelo processo de conurbação do crescimento da cidade de Coroa Vermelha e Porto Seguro, têm agora, uma imposição da sociedade não índia de viverem em *reduções*. De forma similar ao processo de reduções coloniais, em que os povos foram alocados territorialmente em pequenas porções de terra, hoje, essa imposição se dá no campo territorial – pelo crescimento das cidades, mas também do ponto de vista cultural: há assunção do caráter indígena desde que permaneça dentro da comunidade, não ultrapasse os limites territoriais (homologados) sob pena de ultrapassar os limites de sua indianidade, portanto, passíveis de serem descaracterizados.

Do ponto de vista lógico-matemático, se colocarmos *indígena* como I e *viver em territórios homologados* como T , poderíamos afirmar que a negação da identidade ratifica uma condicional $I \leftrightarrow T$, que deve ser lido como *só existe indígena se viver em territórios homologados*. A derivação deste pensamento é de que o sistema só aceita como correto o índio dentro do território homologado e o não-índio fora destes territórios. Pela bicondicional, se o índio estiver fora do território homologado ou se o não-índio estiver dentro dos territórios indígenas o sistema aponta falseamento, incorreções.

Ocorre que, diferente de uma *tabela-verdade*, a realidade que se mostra verdadeira é de um território homologado que não dá conta do crescimento populacional pataxó, que utilizam o território de Coroa Vermelha para construção de casas e, às vezes, pequenas áreas para plantio de leguminosas ou criação de galinhas. O hábito da caça foi dificultado pelo crescimento exponencial dos

centros urbanos em direção às áreas de ocupação tradicional. Também é verdade que o território homologado, ao mesmo passo que teve um plano de assentamento indígena diante de uma necessidade étnica, teve paralelamente um plano de turismo engendrado pelo poder público: Coroa Vermelha é frequentada por turistas diuturnamente que, às vezes, extrapolam às áreas destinadas a comercialização de artesanato indígena e perambulam por regiões de moradia dos pataxó. Verificamos também a presença de igrejas católicas e neopentecostais, dentre outros estabelecimentos comerciais, dentro de territórios homologados e demarcados.

A negação lógico-matemática de que o indígena não perfaz sua indianidade se estiver fora das áreas homologadas, não é capaz de observar as suas lutas por demarcação de outras áreas e sua historiografia de conflito pela garantia de seus territórios. Quando na verdade é o oposto, ele só demanda as terras que foram ou são tradicionalmente ocupadas e que por um processo histórico de esbulho e desalojamentos, não são conferidos o título de terras indígenas.

A descrição com uso da lógica matemática não é um recurso estilístico e é trazida aqui de forma irônica. Em 2019, o Governo Federal brasileiro decidiu não mais valorizar os ensinamentos de filosofia e ciências sociais, que são as áreas que se ocupam em observar as minorias, como indígenas, e por isso, os sistemas de negação de indianidade talvez passem também pelo crivo da invisibilidade. Afirmar razoabilidade das demandas ameríndias apontando a lógica matemática - que parte da filosofia - é uma crítica à fragmentação teleológica da função pública de administrar, que deveria garantir os acessos à manifestação e proliferação das culturas índias e assegurar os direitos territoriais, mas irresponsavelmente age de forma a silenciar tanto essa categoria quanto os conhecimentos científicos que permeiam essas culturas.

A negação de identidade indígena na Costa do Descobrimento é travestido de invisibilidade étnica. Invisibilizar é não perceber os movimentos sociais de luta pela terra, é desconhecer as demandas populacionais e não perceber que o índio já não é apenas o *índio da floresta*. A negligência sobre as populações índias da região não pode passar por estes parâmetros, seria a máscara eufemística diante de um embate que é sabido e vivenciado diariamente. Os pataxó são conhecidos, mas são negados. São conhecidos porque algumas de suas terras

já passaram pelo crivo da homologação e diante disso, houve um forte movimento, após o final da década de 1990, de retorno, tendo em vista a regularização fundiária garantir o acesso e posse à terra sem que seja necessário conviver com ameaças e mortes.

A etnogênese, ou reassunção de etnicidade, foi fundamental para que pessoas que se encontravam em uma imposição silente de identidade pudessem reaver o que é próprio de si. Se é verdade que esse processo de autoidentificação não contemplou a todos os indígenas - que preferem se esconder sob a flâmula da sociedade não-índia por trauma sobre as memórias, próprias ou de *parentes*, das violências sofridas após a década de 1950 – também é notório que o povo pataxó ganha força para lutar pela homologação de outros territórios que vivenciavam, em decorrência do reagrupamento.

A retomada parte de uma comunidade indígena que viveu de forma negada durante quatro décadas, e por isso, passou por processos de *hibridação cultural* (CANCLINI, 2006) como forma de adaptação e sobrevivência. Canclini explica a escolha da nomenclatura *hibridação*:

“Porque abrange diversas mesclas interculturais - não apenas raciais, às quais costuma limitar-se o termo ‘mestiçagem’ - e porque permite incluir as formas modernas de hibridação, melhor do que ‘sincretismo’, fórmula que se refere quase sempre a fusões religiosas ou de movimentos simbólicos tradicionais” (CANCLINI, 2006:19).

O assombro a respeito mutação cultural se dá pela instabilidade criada na análise de algo que já estamos acostumados a ver e entender em um formato anteriormente definido. Caso as modificações das culturas decorrentes do contato com outros povos fossem interpretadas pelos cientistas como algo natural a todas as coletividades, não haveria sequer a necessidade de uma conceituação sobre “hibridação” ou “mestiçagem”. Isso só faz sentido porque existe uma intelecção sobre um essencialismo dos povos tradicionais à interferência dos processos históricos promovidos pelo contato.

Daí a dificuldade em aceitar as diferenças e atualizações da etnia pataxó, visto que enxergá-la sobre o metonímico *índio* reduziria os esforços para compreendê-la. A negação sobre os processos de hibridação é, na melhor das hipóteses, um projeto tão presunçoso quanto preguiçoso, que demonstra a

incapacidade de observar no outro a sua adaptabilidade a uma realidade que se apresentou nova e por isso precisa ser adotada por novas deglutições e apropriações culturais.

“se a atividade só se limitar a conservar as experiências anteriores, o homem seria um ser capaz de ajustar-se às condições estabelecidas pelo meio que o rodeia. Qualquer mudança nova, inesperada, nesse meio ambiente que não tivesse sido produzida anteriormente na experiência vivida não poderia despertar no homem a devida reação adaptadora. Se a atividade do homem se reduzisse a repetir o passado, o homem seria um ser voltado exclusivamente para o fazer e incapaz de se adaptar ao amanhã diferente. É precisamente a atividade criadora do homem a que faz dele um ser projetado para o futuro, um ser que contribui para criar e que modifica seu presente.” (VIGOTSKI, 2006: 8-9)

O reconhecimento dos processos de afirmação cultural não necessariamente parte de uma compreensão estagnada sobre uma cultura indígena, mas este argumento é utilizado com veemência para descaracterizar os pataxó. Frases como “não são índios, são descendentes”, “são uns encostados que querem retirar as terras dos trabalhadores”, ou até mesmo do inverso, “são trabalhadores rurais que agora querem dizer que são índios”, foi diuturnamente ouvida durante a pesquisa de campo. Essa descaracterização tem um interesse muito claro: a negação da identidade pataxó, visto que só o índio tem direito à terra e é legitimado para requerer as retomadas. Não reconhecer os processos de hibridação é estratégia de negar, desde a sua origem, o que lhes são próprios.

Em entrevista gravada em *live session* na página de *facebook* da liderança indígena Fernanda Kaingáng, professora de Direito Indígena na escola indígena na comunidade de Serrinha, advogada e primeira mestre índia em Direito no Brasil, pela Universidade de Brasília, afirma que durante muito tempo os indígenas não foram considerados serem humanos, e hoje, eles ainda não os são (o que faz todo sentido, se pensarmos que a capacidade de adaptação e ressignificação do universo é uma característica humana). Kaingáng aponta que falar da invisibilidade e esquecimento sobre os povos indígenas não responde ao processo de negação de identidade:

“Quem são os *esquecidos*? Os esquecidos são aqueles que não são lembrados. Mas a pergunta é: “nós realmente fomos e somos esquecidos ou somos negados?” Porque nós somos

lembrados toda vez que se pensa em explorar territórios, toda vez que pensa em apropriação cultural ou apropriação indevida de conhecimentos tradicionais. Nós somos lembrados! Nós somos lembrados quando os capítulos da constituição são alvos de retrocessos. Nós somos lembrados, mas quando convém. Então dizer que somos esquecidos talvez exija um diálogo mais aprofundado. A palavra *invisibilizados* também parece uma justificativa para que a sociedade diga: “ah, mas não sabíamos, porque nos não vimos a situação!” Nós não somos esquecidos, nós somos negados e viemos para pedir afirmação.” (KAINGÁNG, 2018)

Nesse ponto, a imposição sobre os modelos rígidos de um comportamento hiper-real dos índios é consequência de um *epistemicídio* (SANTOS, 2016: 210), que pretende afirmar o afastamento do índio da sociedade civil – por consequência, de seus territórios urbanos. Se um indígena sabe do direito pátrio, fala o idioma nacional e ascende a cargos públicos, ele garante seu poder de fala e tem poder argumentativo para requerer - porque sabe - seus territórios.

No mundo contemporâneo, a flexibilidade cultural é crucial para existir. Os processos de hibridação demonstram enriquecimento do repertório de uma cultura sobre a adoção de costumes que não eram apontados anteriormente como tradicionais; afora a dualidade entre isso ser algo positivo ou negativo do ponto de vista essencialista, é um processo de resistência perante os desafios que são apresentados:

“O homem se cria a si mesmo, se transforma ele mesmo em homem, por intermédio de seu trabalho, cujas características, possibilidades, grau de desenvolvimento etc., são, certamente, determinados pelas circunstâncias objetivas, naturais ou sociais” (LUKÁCS, 2010: 14).

A identidade pode ser alterada em diferentes tempos e espaços. Não existe no conceito identitário uma exigência de unidade de cultura quando se observa as aldeias pataxó retomadas no sul da Bahia. A experiência histórica vivida pela aldeia de Barra Velha não é a mesma vivenciada pela de Coroa Vermelha, embora as duas sejam aldeias pataxó. Os modos de vida e processos históricos de referência são diferentes e, portanto, as culturas produzidas nesses espaços são diferentes.

Importante pontuar que as etnias de grupos macro-jê, como é o caso dos pataxó, tradicionalmente têm a tendência a fracionarem-se quando chegam a determinada densidade demográfica. O próprio termo *pataxó* expressa um dos

grupos da família maxacali que é o “grupo do papagaio” (POPOVICH, 1976 *apud* PARAÍSO, 1994: 183), e os membros deste grupo se distinguiram com o uso das penas de papagaio nos cocares, o que os diferenciavam do restante dos maxacali.

É curioso ressaltar que durante a pesquisa de campo, realizada no segundo semestre do ano de 2016, em conversas com o cacique Zeca e a liderança Taquari, afirmaram que a etimologia do nome pataxó vem de uma onomatopeia: “*pa*”, dos barulhos das ondas ao rebentarem contra as pedras; “*ta*” sendo o rompante da onda ao desfazerem-se nos corais; e “*xó*” como o som de retorno das águas sobre os corais ao oceano. Em ambos casos, os indígenas fizeram questão de me conduzir até a praia para que eu mesmo pudesse ouvir o som formado pelo movimento das marés e vivenciar a afirmação dita por eles, para a condução de uma experiência que aludisse verossimilhança de seus processos territoriais.

Não se trata aqui de evidenciar a invenção de uma história ou de buscar uma verdade histórica. O mais importante é, como indicou o antropólogo e poeta Luís Quintais, indicar os processos de constituição ou autoconstituição de um passado que permitia ao povo se reconstituir no tempo, através de suas *topografias de memória*:

“Lugares em que se jogam as interações criativas entre memórias individuais e memórias sociais. Topografias que vão fixando — ritualizando e narrativizando — sentidos e representações que vão informar e enformar performances futuras. Topografias de memória multi-instanciadas, atravessadas recursivamente por uma pluralidade de vozes que se suspendem em determinados pontos do espaço-tempo para dramatizar e narrativizar um conjunto de experiências conceptualizadas como comuns” (QUINTAIS, 2000: 680).

As relações de povos que foram expulsos ou retirados de parte de suas terras conduziram a criação, por um povo que tem cotidianamente sua indianidade negada, de uma história que pretende fazer o resgate imaterial de que lhes foi subtraído. É um processo que ressalta as consequências dos traumas vivenciados pela etnia e que tem ímpeto de retomadas dos costumes, histórias, línguas, territórios e orgulhos.

Essa diversidade de informações da aldeia de Barra Velha permitiu, em um determinado momento, uma diluição das identidades étnicas e a formação de

um grupo com características próprias. Isso perpassa sobre o que Renan (1887:286) propõe sobre a formação de unidades nacionais – que transpomos aqui para a percepção de formações étnicas - no sentido de que sua memória fundadora pataxó é, ao mesmo tempo e necessariamente, o esquecimento das condições de produção desta unidade: a violência, os arbítrios originais e a multiplicidade das origens étnicas que foram impositivamente alocadas no cercamento chamado Aldeia Bom Jardim:

“É como se aí onde estivéssemos habituados a procurar as origens, a percorrer de volta, indefinidamente, a linha dos antecedentes, a reconstituir tradições, a seguir curvas evolutivas, a projetar teleologias, e a recorrer continuamente às metáforas da vida, experimentássemos uma repugnância singular em pensar a diferença, em descrever os afastamentos e as dispersões, em desintegrar a forma tranquilizadora do idêntico” (FOUCAULT, 1972:14).

Em decorrência dos processos de estruturação - e de violência – a que foram submetidos os pataxó na formação de suas comunidades, é difícil estabelecer uma homogeneidade do que seria um modelo de cultura pataxó, unificado, nas espaçadas aldeias do sul da Bahia e norte do estado de Minas Gerais. E mesmo que possível, seria uma definição condicionada no tempo e que poderia servir de suporte para, futuramente, negar identidade em decorrência de disrupções das características catalogadas nesta elaboração, o que não contemplaria os fluxos de escolhas do grupo e que iria na contramão do que se afirma neste trabalho: que as etnias índias têm poder de expandir, adaptar ou ressignificar suas culturas em decorrência dos processos de contato com o novo, e esse sistema decisório não pode, jamais, representar negação de suas indianidades.

Não é descartável pensar que no futuro exista uma diferenciação étnica entre os agrupamentos pataxó, como de fato já existiu outrora; o povo pataxó-hãhãe, que vive no sudoeste da Bahia, surge da necessidade de se diferenciar etnicamente dos pataxó. O povo pataxó enquanto povo único, em verdade, nunca existiu.

Tentar estabelecer um *manual de unidade cultural pataxó*, como originariamente pensado para este trabalho, seria uma produção reducionista que poderia perder sua relevância a qualquer modificação escolhida pela coletividade pataxó. Não lograria êxito por dois principais motivos: o primeiro

justamente em decorrência das discrepâncias que demonstraram a heterogeneidade cultural mesmo dentro da mesma etnia; o segundo pela nocividade de uma pretensão de afixamento cultural, unitário, que desprestigiariam as novas demandas e novas formas das comunidades se relacionarem com o mundo, que poderia inclusive servir futuramente como pedra de toque anacrônica numa definição precoce do que é ser ou não pataxó.

O poder estatal pode se manifestar em desfavor das territorialidades indígenas também pela desterritorialização *ex situ*. Uma verificação explícita de desconhecimento dos processos históricos de esbulho enfrentados pelos povos indígenas e colisão com as normativas constitucionais: é a teoria do *marco temporal* adotada em 2014 pela Segunda Turma do Supremo Tribunal Federal (STF).

Se as ciências sociais têm se esforçado para evidenciar os processos plurais de composições sociais das comunidades tradicionais e têm tido a preocupação em respeitar seus processos de autodeterminação e identidade que inclusive serviram de embasamento para compor o texto constitucional declarado por muitos como “constituição cidadã”, os *doutos julgadores* da Segunda Turma do STF anularam a demarcação de terras indígenas sob a alegação de que não havia demonstração de posse indígena na data da promulgação da Constituição de 1988, e tampouco o *esbulho renitente*. Vale dizer que somente com este texto, as modalidades territoriais indígenas foram fortalecidas ou formalizadas com *status* constitucional.

A decisão do STF frustrou a demanda de centenas de indígenas que se assustou com o rompimento da Corte a jurisprudência consolidada sobre o marco histórico para a homologação de territórios indígenas. A tese do marco histórico define que os espaços geográficos em que sejam verificadas a tradicionalidade dos territórios ocupados por indígenas ensejam na configuração de pertenças localizadas, aplicando-se portanto, o *instituto do indigenato*. De acordo com a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha:

“Na própria Lei de Terras de 1850, como magistralmente demonstra João Mendes Jr. (1912), fica claro que as terras dos índios não podem ser devolutas. O título dos índios sobre suas terras é um título originário, que decorre do simples fato de serem índios: esse título do indigenato, o mais fundamental de

todos, não exige legitimação. As terras dos índios, contrariamente a todas as outras, não necessitaram, portanto, ao ser promulgada a Lei de Terras, de nenhuma legitimação” (CARNEIRO DA CUNHA, 1998: 141-142).

Ocorre que se o entendimento sobre o marco temporal for realmente utilizado como baliza jurídica, centenas de povos vão ver, novamente, seus direitos territoriais sendo restringidos pelo poderio estatal. Das 36 aldeias pataxó, 10 retomadas foram formadas após 1988 e ainda não dispõem de fases de regularização fundiária, são elas: Retomada da Jaqueira e Araticum (arredores da Terra Indígena de Mata Medonha), Aroeira, Juerana, Txihí Kamayurá - antiga Faculdade do Descobrimento, Nova Coroa, Novos Guerreiros, Mirapé I e Mirapé II e Itapororoca (arredores da Terra indígena de Coroa Vermelha). Uma decisão que seja embasada na teoria do marco temporal não observa a expulsão dos pataxó, que só passaram a retornar a seus territórios na década de 1970 de forma tímida pela insegurança que tinham com a sociedade branca. Além do mais, somente com a outorga da Constituição de 1988 é que tiveram respaldo jurídico sobre os territórios tradicionalmente ocupados. Colocar marco definidor de pertença é incoerente e ignora os processos de esbulho territorial vivenciados pela coletividade pataxó.

Como esclarece João Pacheco de Oliveira (1999:111), a Constituição de 1988 adotou um único critério para a definição de uma terra indígena: que nela os índios exerçam de modo sustentável e regular uma ocupação tradicional, isto é, que utilizem seu território segundo “seus usos e costumes”.

“Trata-se, portanto, de substituir uma identificação meramente “negativa” (da presença do branco) por uma “identificação positiva”, que pode ser feita através do trabalho de campo e da explicitação dos processos socioculturais pelos quais os indígenas se apropriam daquele território” (OLIVEIRA FILHO, 1999: 111).

A ocupação efetiva não pode significar a um “pressuposto do passado como ocupação efetiva, mas especialmente, uma garantia para o futuro, no sentido de que essas terras inalienáveis e indisponíveis são destinadas, para sempre, ao seu habitat” (GONÇALVES, 1994: 83):

“A ocupação indígena, como já dito, deve ser um ato concreto. Contudo, se não há habitação ou posse permanente, se a área é ocupada por não-índios, cumpre ao intérprete etno-cultural e etno- histórico, se assim podemos chamar o perito judicial [antropólogo], descrever a ocupação existente, com todas suas

características, indicando, se possível, a data dessa posse, as árvores plantadas, casas, cercas, etc., porque tais dados, como elementos necessários à perícia, são meios de prova, a serem levados ao Juiz, que os examinará como o perito dos peritos” (GONÇALVES, 1994: 83).

A averiguação sobre as ocupações tradicionais de territórios pelos pataxó foram exaustivamente demonstrada por trabalhos antropológicos: Sampaio (1971), Carvalho (1977) Paraíso (1994), Grünwald (2001)), Cancela (2014), Sotto-Mayor (2015), Cardoso(2018). O princípio do indigenato, que considera o direito indígena às terras um direito “congenito” e “originário”, apesar de ter seu amparo pela própria *constituição cidadã*, tem pela interpretação temporal sua descaracterização.

O “*fato indígena*”, que considera o direito territorial indígena com a demonstração da posse indígena na data da promulgação da Constituição de 1988, ignora a historiografia de desterritorialização dos povos indígenas e a luta antropológica brasileira que esteve presente na Assembleia Nacional Constituinte e teve papel fundamental na elaboração do texto constitucional, cujo artigo 231 reconheceu aos índios os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Nas palavras da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha,

“os direitos sobre as terras indígenas foram declarados como sendo ‘originários’, um termo jurídico que implica precedência e que limita o papel do Estado a reconhecer esses direitos, mas não a outorgá- los. Essa formulação tem a virtude de ligar os direitos territoriais às suas raízes históricas (e não a um estágio cultural ou a uma situação” de tutela)” (CUNHA, 2009: 283).

Pelo acórdão que acolheu a tese do *marco temporal*, em desfavor da tese do *marco histórico*, existe a ressalva de que o Estado não pode ignorar os casos de *renitente esbulho*, expulsão, massacre e remoção de grupos indígenas de suas terras tradicionais (YAMADA; VILLARES, 2010: 150-151). Caso isso tenha acontecido e as terras tenham sido destinadas a terceiros, esses títulos de propriedade devem ser declarados nulos e extintos, à luz do art. 231 §6º da Constituição de 1988.

Após o acórdão da Segunda Turma do STF, alguns empreendimentos começaram a acionar a justiça com processos de reintegração de posse para a retirada dos índios pataxó dos territórios tradicionalmente ocupados por eles e

que foram reocupados após a promulgação constitucional. Como a Goes Cohabita Administração, que apresentou títulos de terra e pediu a remoção dos índios de terras ditas particulares. Sem que fosse averiguado os processos de “renitente esbulho, expulsão, massacre e remoção de grupos indígenas” pataxó, a Justiça Federal intimou, em 2017, a Funai para apresentar um "plano de desocupação" de uma área onde vivem mais de 500 famílias do povo indígena Pataxó. Somente em março de 2019, a Justiça Federal estabeleceu prazos para a demarcação territorial dos pataxó sem a necessidade de despejos das famílias.

Entendimento diferente para os índios da Aldeia Aratikum, que em processo de reintegração de posse da Fazenda Mangabeira, em outubro de 2016, foram obrigados a se retirar de seus territórios e viver sob forma de acampamento provisório às margens da BA-001 por decisão da Vara Federal de Eunápolis, no Sul da Bahia. Segundo a liderança Tubatinga Pataxó, "Estão destruindo o nosso lar, as nossas ocas, o centro cultural, o posto de saúde, o lugar que os meninos tinham o convívio deles, que brincavam, se sentiam bem".



Figura 12. Destruição da Escola Indígena da Aldeia Aratikum em 2016. Fonte: CIMI.

A terra Indígena já havia sido oficialmente reconhecida, pelo Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação publicado pela FUNAI no Diário Oficial da União de 27 de julho de 2015. Motivo que fez a pataxó Joelia Braz concluir: “Não sei o que fizemos de errado ou se é o fato de simplesmente existir. Só sei que Cabral nunca morreu!”. Somente um ano depois, após recurso da Procuradoria da Funai e a Advocacia Geral da União (AGU) a 5ª Turma do

Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF-1) reformou a decisão e negou o pedido de reintegração de posse de terras indígenas a fazendeiros, sob a disposição que “a área é tradicionalmente ocupada pelos indígenas, encontrando-se, inclusive, em processo de regularização fundiária para fins de futura demarcação de reserva indígena”. Importante reafirmar que uma vez homologada, o território indígena torna inválido quaisquer títulos de propriedades na área, conforme já decidido pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em respeito ao artigo 231 §6º do texto constitucional.

A negação da indianidade pode ser vista por dois vieses que se entrelaçam e se complementam: o cultural e o territorial. Se por um lado a alocação do índio em uma figura híper-real (RAMOS, 1994: 154) os conduz a um não-lugar (AUGÉ, 1994: 73) ontológico e que serve de escopo para os processos de desalojamento *ex situ*, por outro, existe uma tentativa de removê-los de suas pertencas localizadas, seja por inércia de demarcar seus territórios ou por decisões que afrontam os mandamentos constitucionais sobre a proteção dos indígenas aos seus territórios tradicionalmente ocupados.

2.6A impregnação do pensamento colonizador

A inobservância a sujeitos transindividuais se consolida muito em face dos questionamentos dos próprios cientistas que, ao se aprofundarem em outros saberes, como o filosófico, problematizam o que seria esse conhecimento dominante e, com isso, buscam o conhecimento do conhecimento, o conhecimento em si mesmo e de nós próprios. Isso leva a uma postura inter e transdisciplinar de tentar furar as barreiras que por séculos delimitaram as áreas, numa tentativa de compreender o todo. Além disso, as ciências se autointitularam desinteressadas e autônomas em relação aos objetos de pesquisa, traço esse que não se coaduna com a realidade, visto que os setores do conhecimento sofrem influência determinante dos campos político, social e econômico. Em meio a tantas proposições paradigmáticas que surgem em contraposição ao paradigma moderno em crise, Boaventura (1996) propõe, em um conjunto de quatro teses, o paradigma guiado pelo “conhecimento prudente para uma vida decente” – no sentido deste não abarcar somente um paradigma científico, como também um paradigma social:

- a) Todo conhecimento científico-natural é científico-social. A intenção é mostrar que já não se cabe mais a divisão dicotômica entre as ciências naturais e sociais, ocorrendo um rompimento de fronteiras e uma diluição do sentido de se separar sujeito/objeto, voltando a visualizar a sincronicidade do todo e a interdisciplinaridade que há entre as diversas formas de conhecimento.
- b) Todo conhecimento é total e local. Ou seja, rompe com a especialização e conecta-se com o todo, pois a especialização, a fragmentação do conhecimento tem tornado o cientista um “ignorante especializado”. Por isso, o conhecimento é total no novo paradigma, no sentido de ser um conhecimento indivisível, mas nesse sentido local, pois a fragmentação desse novo paradigma não é disciplinar e sim temática. Perde-se a característica de um conhecimento determinista e descritivista e caminha-se para a adoção de uma pluralidade metodológica com intuito de captar as mais diversas nuances que um estudo possibilita. Captar

esta pluralidade torna-se possível mediante uma transgressão metodológica.

- c) Todo conhecimento é autoconhecimento, no sentido de superar também a dicotomia sujeito/objeto e perceber, que ao pesquisar, o cientista também passa por um processo de autoconhecimento e o objeto interfere no sujeito e o sujeito no objeto. O paradigma emergente suscita uma aproximação consciente junto ao que estudamos. Assim, a qualidade do conhecimento afere-se menos pelo que ele controla do que pela satisfação pessoal que dá a quem a ele acede e partilha, aludindo, portanto, a uma dimensão estética frutiva da ciência.
- d) Todo conhecimento científico visa constituir-se em senso comum. O que ocorre é que neste novo paradigma não existe o conhecimento mais legítimo que o outro, não se deslegitima conhecimentos. Assim, quanto mais acessível for o conhecimento, mais ele tem possibilidade de tornar-se senso comum. Para esta ciência pós-moderna, o senso comum é o conhecimento mais importante de todos, no sentido de orientar ações práticas e cotidianas diárias. Independente de ser, muitas vezes, um conhecimento místico, o senso comum “tem uma dimensão utópica e libertadora que pode ser ampliada através do diálogo com o conhecimento científico”. Ao mesmo tempo, o senso comum pode legitimar prepotências, mas se conjugado com o conhecimento científico pode trazer uma nova racionalidade – composta de racionalidades. A ruptura epistemológica da ciência moderna simboliza o deslocamento do senso comum para a ciência. Já na ciência pós-moderna, o que se pretende é o deslocamento do conhecimento científico para o senso comum.

Essa imposição de um conhecimento legitimado pelo sistema metodológico do paradigma moderno foi em parte corroborada pelo que Pierre Bourdieu (1989) denominou *força simbólica* – o conhecimento produzido pela ciência moderna foi construído em um patamar de única legitimidade, desconsiderando as demais formas de conhecimento, principalmente as formas que não seguissem a lógica das ciências naturais.

A partir disso, outras formas de conhecimento, provenientes do senso comum ou feitas por sujeitos em condições de subalternização ou inferioridade civilizatória face ao *poder*, por exemplo, foram gradualmente desconsideradas por não pressuporem métodos analíticos coincidentes às normativas científicas. Isso pode significar a existência de uma normativa formal que prevê a proteção dos sistemas sociais ameríndios, ao passo que coletividades índias que não são observadas pelos cânones da generalização e folclorização dos povos ameríndios são menosprezadas. Cria-se assim, o descompasso entre direito formal e substancialização das garantias previstas pelas leis de teleologia protetiva.

As fronteiras do conhecimento levantadas e consolidadas pela ciência constituíram, sobretudo, relações de poder e formas de dominação simbólica. Esta dominação contribui até hoje para a existência de uma barreira que coloca de um lado, aqueles que têm autoridade para fazer ciência – que possuem método, que produzem conhecimento “puro” ou “verdadeiro”, e de outro, aqueles que não fazem ciência, que não produzem conhecimento e que se valem de crenças, mitos e rituais. O paradigma da ciência moderna, com isso, afastou o conhecimento produzido por comunidades indígenas, excluindo-as – ou, no mínimo, cerceando-as - da seara de produção de conhecimento.

Mas a eficácia simbólica, segundo Bourdieu (1989:11), “não pode exercer-se senão com a cumplicidade [...] daqueles que a suportam” e para Foucault (1989:94-100), é preciso eliminar as teorias dos discursos englobantes e ativar os saberes locais que são ilegítimos pelo discurso científico, de modo a empreender uma análise histórica das condições políticas e discursivas das comunidades observadas para, por fim, analisar os efeitos do poder.

“A genealogia seria portanto, com relação ao projeto de uma inscrição dos saberes na hierarquia de poderes próprios à ciência, um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais – menores, diria talvez Deleuze – contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder, eis o projeto destas genealogias desordenadas e fragmentárias. Enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem

desta discursividade. Isto para situar o projeto geral” (FOUCAULT, 1989:97).

Esta reflexão, aliada às mudanças sugeridas pela reflexão de Boaventura de Sousa Santos (1996), sobre uma ciência moderna em crise, podem levar a uma compreensão de que as formas de dominação são também negociadas e vivem agora, um momento de reconfiguração. Tendo em vista a aceção da hegemonia como uma forma de dominação consentida, aquele que está em posição hegemônica assim se mantém através de organização social, ideológica, política e econômica. Portanto, a emancipação social também deve ser obtida em diversas esferas, através de reinvenções, de diálogos, de novas formas de conhecimento apresentadas de forma prudente – abrangendo além de paradigmas científicos, paradigmas sociais:

“O primeiro aspecto das precauções metodológicas deixa transparecer que o projeto sub-reptício é o de reativar os vários saberes antes vistos como ilegítimos ou desqualificados pelos cientistas, ou seja, recolocar os vários discursos formulador – e excluídos – ao longo da história, no âmbito da própria história” (SIMIONI, 1999:107).

O que já foi utilizado como paradigma de uma ciência dita verdadeira, agora está perdendo as fortes linhas de delimitação, abrindo-se a interferências na produção científica, com a particularidade de que o atual, projetado ao futuro, também não configura ainda uma ciência de linhas fortemente delimitadas. A essa confusa situação vivenciada pela ciência moderna, Boaventura descreve como “um tempo de transição, síncrono com muita coisa que está além e aquém dele, mas descompassado em relação a tudo o que habita” (SANTOS, 2003: 46).

Esse momento de transição, de reconfiguração em busca de uma análise científica mais democrática, pode trazer a resistência radical e contra-hegemônica aos processos de exclusão e desconstitucionalização do ‘mundo da vida’ (WOLKMER, 2007:103). Esse novo paradigma, que pressupõe diálogo e participação comunitária, contribui para práticas contra-hegemônicas e emancipação social daqueles que precisam ter seus direitos básicos atendidos, conforme também advogado por Foucault:

“Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia deputá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. As genealogias não são,

portanto, retornos positivos a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata, mas anti-ciências. (...) Trata-se da insurreição de saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (FOUCAULT, 1989:171).

Conceitos mais recentes, como o de *multiculturalismo*, *quarta geração dos direitos fundamentais*, *coletividades transindividuais*, *cidadania global* e *pluralismo cultural* pensados nestas bases, buscam diminuir as tensões existentes entre igualdade e diferença na sociedade e, contra as reduções eurocêntricas dos termos matriciais - cultura, justiça, direitos, cidadania – ao propor noções mais inclusivas e, simultaneamente, respeitadoras das diferentes composições sociais.

“E a voz proclama que a Europa durante séculos nos cevou de mentiras e inchou de pestilências, porque não é verdade que a obra do homem está acabada, que não temos nada para fazer no mundo, que parasitamos o mundo, que basta que marquemos o nosso passo pelo passo do mundo, ao contrário a obra do homem apenas começou e falta ao homem conquistar toda interdição imobilizada nos recantos do seu fervor e nenhuma raça detém o monopólio da beleza, da inteligência, da força, e há lugar para todos no encontro marcado da conquista” (CÉSAIRE, 2012: 79-80).

Falar em pensamento colonizador é pensar não só em um movimento que parte do não-índio para os povos indígenas, mas também dos processos de deglutição dessa vertente de pensamento pelos próprios indígenas, por motivos que vão da necessidade em serem reconhecidos como indígenas, até a proliferação de uma imagem nociva e engessada que foi construída sobre eles.

Não é difícil vislumbrar que a experiência vivenciada na aldeia de Barra Velha, que tem um acesso muito restrito para se chegar, seja diferente da experimentada na Reserva da Jaqueira, que foi homologada em 1998 localizada entre os municípios de Porto Seguro e Coroa Vermelha. Na Reserva da Jaqueira, a sobrevivência dos índios é garantida pelo etnoturismo de entretenimento de massa, intenso, em que os visitantes que chegam lá querem ter a experiência de encontrar um modelo híper-real de índio:

“Os índios assim criados são como clones de fantasia, feitos à imagem do que os brancos gostariam de ser, eles mesmos. Pairando acima e além do real, o modelo de índio passa a existir como um ser numa quarta dimensão, instituindo uma entidade ontológica de terceiro grau. É o índio-modelo que justifica recursos materiais e humanos para sua defesa, pois, de outro modo, como seria possível convencer agências de financiamento para que contribuam para a defesa de índios que, recalcitrantes, ousam agenciar suas próprias alianças com quem lhes aprouver? (algo que, como sabemos *ad nauseam*, nada tem de condenável e até rende pontos nas mais altas esferas do mundo político dos brancos). Se é essa a realidade caótica da alteridade que constitui ameaça para as entidades, o recurso para sua sobrevivência institucional é a criação de uma hiper-realidade que não perturbe a rotina e os desígnios do escritório” (RAMOS, 1994:154).

Na mesma esfera de folclorização do índio, explica Baudrillard que o índio “a construção do índio-modelo, o índio perfeito, aquele que por suas virtudes e vicissitudes pode mobilizar o esforço defensor dos profissionais das ONGs, aquele índio que é mais real que o real” (BAUDRILLARD, 1981:161). Decerto que este é um modelo fantasioso que coloca os pataxó em um não-lugar, em desterritorializados *ex situ* (LAMEIRAS, 2013:8). Contudo é possível verificar os esforços de parte da coletividade pataxó para que sejam identificados como indígenas, “vestindo as fantasias” esperadas pelos homens-brancos no seu contato de entretenimento turístico.

O etnoturismo da Reserva da Jaqueira sobrevive sob a égide do índio hiper-real, que se distancia dos sujeitos reais. Os pataxó vestem uma “fantasia” para que sejam reconhecidos como índios, de forma contrária, seriam ignorados, seriam negados em sua indianidade. Valeria pensar sobre quem veste a fantasia: os turistas ou os indígenas? Ousaria dizer que, apesar dos indígenas trajarem as indumentárias, em verdade, são os turistas que vestem a fantasia, tendo em vista que os pataxó vestem um estereótipo para que possam ter a oportunidade de dizerem suas histórias, demonstrarem suas formas de vida naquele espaço, evidenciarem seu pertencimento com a natureza e serem ouvidos e reconhecidos como indígena, pelo menos naquele momento.

Mas será que é necessário se vestir de índio para poderem vender a imagem de que são, de fato, indígenas? Taquari conta que certa vez estava na praia vendendo artesanato e quando estava quase concluindo a venda o seu telefone celular tocou. Ele atendeu, falou com a pessoa e quando estendeu a

mão para receber o dinheiro do colar a pessoa devolveu o colar e falou “estou devolvendo seu colar porque achei que fosse um colar indígena e você não é índio”. Neste mesmo sentido, outro fato observado na pesquisa de campo ocorre em Coroa Vermelha, quando um grupo de turistas pergunta para Capimbará Pataxó onde fica a aldeia. Capimbará afirma que eles já estavam dentro da aldeia e o grupo pergunta onde estão os *índios de verdade*? Capimbará, artesão, busca seu cocar que estava atrás de uma travessa de madeira confeccionada por ele, põe na cabeça e responde risonhamente “estou aqui!”. Estes relatos evidenciam que o turista só reconhece o indígena que se apresenta de acordo com o imaginário colonizador, e diante dessa compleição, o trabalho de etnoturismo na Reserva da Jaqueira é “realizado de acordo com o que se espera ver para que se seja possível ouvir”, conforme alerta Nitynawã Pataxó, que continua:

“O turismo chegou como uma atividade a qual eles não estavam esperando, pois devido à má alimentação, dada a proibição da caça e pesca em razão da preservação ambiental, e para a manutenção da aldeia, foi-se então decidido à recepção de visitantes na qual o turista poderia conhecer os valores, costumes e cultura” (BAHIA 2011: 35).

Essa necessidade em ser visualizado de forma caracterizada é uma preocupação corrente para as pessoas da Reserva da Jaqueira. Quando fui da primeira vez, em 2013, falar com o professor de patxohã Syratã (que depois se tornaria o cacique da aldeia), cheguei dez minutos mais cedo que o acordado e ele pediu para que eu o esperasse terminar de se vestir e se pintar para que a partir daí passássemos a conversar. Esta preocupação resistiu durante a estadia de 2013 e só deixou de fazer parte do cotidiano das nossas conversas em 2014 e 2016.

Este desconforto também foi sentido por mim quando fui a um evento da Igreja evangélica Maranata, dentro do território de Coroa Vermelha por concessão da própria comunidade, onde vários pataxó que já tive a oportunidade de conhecer estavam presentes na oração para Deus – e não para Nyamissú, o demiurgo Pataxó. Foi possível perceber naquele momento que sincretismo religioso é um tabu e algo que deveria ser escondido de um pesquisador, talvez como resquício de uma ideia de caboclisto que descaracteriza a indianidade pataxó, ou por acharem que isso poderia ser desvirtuado de um contexto de

pesquisa, o que poderia atrapalhar as lutas territoriais e demandas do povo. Alguns esconderam a bíblia ao terminarem o culto.

A antropóloga Sarah Miranda (2006: 75-76) ressalta, em seu trabalho, a presença de 18 igrejas que existem hoje, dentro e no entorno de Coroa Vermelha:

“A Igreja Cristã Maranata, por exemplo, tem ressignificado seus cultos através da tradução dos seus cânticos para a “língua indígena”, o *patxohã*. Experiência, segundo seus fieis, extremamente rica para ambos os lados: para a igreja, que consegue dar conta das particularidades culturais do local em que se estabelece, e para a comunidade indígena, que vê sua identidade respeitada e exaltada pela Igreja” (MIRANDA, 2006: 76).

Sobre o sincretismo religioso que envolve o povo pataxó, alguns indivíduos podem ter uma relação mais ou menos próxima de outras matrizes religiosas. Nesse sentido, a liderança Genilson Taquary apontava o centro do território indígena de Coroa Vermelha que estava a poucos metros de nós: “esse é o símbolo da imposição religiosa ao nosso povo” referindo-se a cruz que marca a primeira missa em territórios brasileiros, celebrada por Henrique de Coimbra, no seio do território pataxó de Coroa Vermelha, no dia 26 de abril de 1500.



Figura 13. Praça da Cruz/ Aldeia de Coroa Vermelha.

A tradicionalidade do xamanismo indígena e a imposição religiosa europeia pelo cristianismo são dois marcos que apresentam conflitos *a priori*: de um lado o que foi criado pela comunidade e escolhido para fazer parte do seu repertório

de vivências e, de outro, o contraponto que foi imposto a essa coletividade e culminou em processos de deculturação¹⁵.

“O substantivo "aculturação " parece ter sido criado desde 1880 por J. W. Powell, antropólogo americano, que denominava assim a transformação dos modos de vida e de pensamento dos imigrantes ao contato com a sociedade americana. A palavra não designa uma pura e simples "deculturação". Em "aculturação", o prefixo "a" não significa privação; ele vem do etimologicamente do latim *ad* e indica um movimento de aproximação.” (CUCHE, 1999: 114)

O que está disposto de forma antitética é, de um lado, a escolha do tradicional e, de outro, a imposição do externo. De forma que seria quase intuitivo que, envolvidos por uma solidariedade à cultura pataxó, devêssemos rechaçar e combater a possibilidade de existir qualquer igreja dentro de territórios indígenas. Esse movimento de solidariedade com os grupos vulneráveis, subalternizados e explorados pela globalização hegemônica em processos de imperialismos e colonialismos é denominado pelo sociólogo português Boaventura de *cosmopolitismo* (SANTOS, 2003: 473).

Querer passar uma ideia de cultura indígena pura, imaculada do contato com o *branco*, é reverberada não só na oratória das pessoas da Reserva da Jaqueira como parece fazer parte da sua forma de se relacionar com os não-índios, como se tivessem vergonha de demonstrar que existem elementos culturais que, embora não sejam originalmente indígenas, hoje fazem parte de parcela daquela sociedade. Esse desconforto demonstrado por alguns índios da Reserva da Jaqueira, que estavam na Igreja não foi percebido em outros indígenas que habitam Coroa Vermelha, que não demonstraram nenhum incomodo com minha presença, e até me convidaram para ter com eles durante aquele culto, que mesclava as músicas traduzidas para o patxohã com o evangelho cristão.

Se por um lado, a experiência desenvolvida pelos índios na Reserva da Jaqueira é capaz de ser ouvida pelos turistas, por outro, ajudam a construir a imagem de um tipo de índio que talvez não exista no cotidiano pataxó e, por isso,

¹⁵ O termo deculturação está sendo utilizado para demonstrar o caráter impositivo de forças externas à vontade coletiva dos índios nos processos de colonialismo cultural. Não deve ser confundido, portanto, com as novas práticas que foram incorporadas de forma volitiva pelas comunidades indígenas.

não devesse ser ratificado, pois o turista que vai a Reserva da Jaqueira acaba por edificar uma referência do que é ser pataxó que não vai encontrar em outros espaços. Por esse motivo, algumas das lideranças mais velhas não frequentam a Reserva da Jaqueira, por não compactuarem com o trabalho desenvolvido naquele território indígena, embora reconheçam que é uma forma de labor que ressalta a história do povo pataxó e propicia a autogestão daquele espaço, em que os valores arrecadados com o etnoturismo são direcionados para as famílias pataxó, proporcionam a manutenção de espaços sem a interferência do poder público e dão notoriedade para as questões indígenas vivenciadas pela comunidade.

Outra ocasião bastante emblemática dessa tensão entre grupos pataxó que de um lado demonstram um “índio fantasiado” e do outro, lutam para enaltecer a cultura do índio pataxó se deu com a presença da seleção alemã que ficou alojada em Santa Cruz Cabralia, na preparação para a Copa do Mundo de Futebol, em 2014. Os alemães mantiveram contato com os pataxó, transitavam pela aldeia de Coroa Vermelha durante os meses que estavam no centro de treinamento, participaram de rituais, compraram dez mil *dayapó* (ou *filtro dos sonhos*; amuleto pataxó de proteção) confeccionados artesanalmente pelo povo para que ganhassem aquela copa do mundo, fato que infelizmente aconteceu em território brasileiro. Alguns pataxó, de uma forma que transitava entre asserção e gracejo, alegaram que aquela copa só foi vencida pelos alemães pela interferência direta do povo e que isso foi reconhecido pela seleção alemã que reproduziu o *awê*, ao comemorarem com o ritual pataxó ao redor da taça de campeões.



Figura 14. À esquerda, o ritual do *awê* realizado pelos pataxó na Reserva da Jaqueira (Foto: Eduardo Braz). À direita, a reprodução desse ritual pela seleção alemã de futebol masculino ao final da Copa do Mundo de 2014.

Para alguns caciques de aldeias de Porto Seguro, as relações entre pataxós e seleção alemã - nos moldes apresentados pelos cacique de Coroa Vermelha - foram equivocadas. Karajá afirmou que era a oportunidade ideal de visibilidade midiática sobre os pataxó, para que fossem expostos os enfrentamentos e os problemas reais do povo e que isso foi substituído por uma reprodução de uma imagem genérica de índio, em decorrência de uma lógica da sociedade de mercado. Para a liderança, houve inversão da metáfora do encontro em que o índio saúda e recepciona o europeu e ratifica todo elemento simbólico do que historicamente é imposto ao universo indígena: o índio hospitaleiro, que presenteia o europeu e demonstra subserviência.

Em sentido oposto, Aruã, um dos cacique de Coroa Vermelha, afirmou que foi uma estratégia daquele grupo fazer aquele tipo de relação, pois ao fazerem o awê, dançarem e recepcionarem bem aos alemães, faziam um espetáculo de encenação que era o esperado pelos estrangeiros. Os conflitos territoriais e as demandas reais do povo teriam seu momento ideal de exposição com a chegada da mídia que queria cobrir esse exótico encontro, o que de fato aconteceu.

Essas contradições existem fortemente no povo pataxó, fruto de uma experiência histórica específica de uma comunidade indígena urbana em um ponto de grande numero de turistas que ensejam ludicamente vivenciar a experiência colonial de contacto com os índios da primeira terra avistada por Cabral e que permitiu aos pataxó a criação de um novo subsistema económico através de um etnoturismo com um modelo definido pela própria comunidade.

Mas a Reserva da Jaqueira não é a única aldeia em que se realiza a um etnoturismo de massa. A aldeia Pé do Monte, no Monte Pascoal, realiza uma forma de entretenimento completamente diferente da vivenciada na Jaqueira. Embora também seja uma forma de retomada cultural, a forma como se realiza neste espaço diverge em muito da demonstrada na Jaqueira. Com finalidade menos didática e explicativa, os turistas podem observar rituais indígenas a noite, com a presença de “encantados” (entidades espirituais dos pataxó). Tem uma dinâmica diferente em que se pode perceber que os indígenas estão falando para si e não para os turistas, que são observadores.

Não existe, então, na experiência turística da aldeia Pé do Monte, a teatralidade oferecida na Reserva da Jaqueira e isso decorre de uma escolha daquele grupo, que tem formas de se relacionar com a etnicidade e identificam maneiras de expressar a indianidade de formas diferentes de outras famílias pataxó.

Podemos perceber então que existem várias formas de relação do povo pataxó com o turista. Pode ser apresentada pelas coletividades sob uma forma alegórica – como na Reserva da Jaqueira, sob a forma de experiência e observação de ritos – como na Aldeia Pé do Monte, mas também pela forma de negação do contato com os não-índios. A Aldeia Juerana, retomada que fica adjacente à cidade de Caravelas, decidiu se afastar do contato com os não-indígenas para que ficasse longe da interferência urbana e pudesse viver sem o constrangimento do convívio e da curiosidade dos turistas. Nos últimos anos alguns núcleos familiares que residiam em Coroa Vermelha migraram para a retomada, mesmo correndo risco de despejo judicial, para viverem mais afastados do contato com os turistas e a cidade.

Mesmo em um cenário completamente urbanizado e sem preocupações de demonstrar indianidade com finalidade turística, como é o caso das famílias pataxó da aldeia de Coroa Vermelha, é possível verificar dentro dos clãs familiares a vivência da cultura do povo no dia-a-dia, independente de serem ou não observados pelos não-índios, desde a contação da trajetória histórica para os mais novos, a roda de fumo com o timbero entre os familiares (que representa tanto a união do céu e da terra quanto entre o feminino e o masculino), a divisão de uma caça ou pescado e na confecção conjunta de um *dayapó* (filtro dos sonhos) para proteger o lar, expandindo as energias positivas e transmutando as negativas.

Por isso, observa-se o quão importante é que estas pessoas, relegadas a uma construção teórica (BHABHA, 2013: 48-49) que os dispõe em uma posição secundária (ORLANDI: 2002: 12) e em uma situação de exclusão e subalternização (SPIVAK, 2010:15) durante séculos, estejam à frente de suas lutas e em busca de seus direitos, funcionando as organizações e redes de articulação como apoio a estas lutas:

Não passará a linguagem da teoria de mais um estratagema da

elite ocidental culturalmente privilegiada para produzir um discurso do “Outro” que reforça sua própria equação conhecimento-poder?” (BHABHA, 2013: 49).

Deste modo, a ciência pós-moderna pode chegar a construções teóricas de caráter contra-hegemônico e igualitário com a participação mais efetiva daqueles que são os mais afetados por essa construção de conceitos que serviram, e servem, a um projeto social de dominação, para que sejam respeitadas suas diferenças étnicas e em respeito a sua autodeterminação e gestão de seus sistemas próprios de territorialidade.

CAPÍTULO 3 – RETERRITORIALIZAÇÃO PATAXÓ: RETOMADA CULTURAL E INDIANIDADE ANTROPOGÁFICA

“Se a atividade do homem se reduzisse a repetir o passado, o homem seria um ser voltado exclusivamente para o fazer e incapaz de se adaptar ao amanhã diferente. É precisamente a atividade criadora do homem a que faz dele um ser projetado para o futuro, um ser que contribui para criar e que modifica seu presente.”

(VIGOTSKI, 2006:9)

3.1 A filosofia antropofágica: originalidade cultural e autodeterminação

O ano de 1922 marcava os festejos do centenário da Independência do Brasil e, nesse contexto, surge o *movimento literário modernista* que tinha como característica o rompimento com a literatura estrangeira em busca de uma criação tipicamente brasileira, sem interferência da cultura estrangeira, impulsionada pela tomada de consciência de uma escrita sobre o que lhe é nativo, como se esse movimento estabelecesse a redescoberta do Brasil pela literatura pátria.

A literatura do país independente, na tentativa de erradicar o *outro* de seus processos construtivos para se afirmar autônoma, apresentava matrizes que não podia se dizer originária, visto que a estética apresentada tinha em seu nascedouro as bases clássicas europeias do simbolismo e classicismo. Antes do movimento modernista, alguns autores tiveram em suas obras a temática brasileira, com narrativas urbanas e rurais, brancas, indígenas e negras, com a finalidade enaltecê-la em perspectiva de seu próprio ponto de vista, como se percebe no precursor romantismo indianista Gonçalves Dias, que demonstrava o processo colonizador como de uma exploração traumática e violenta sob a ótica de um indígena tupi:

O canto do piaga
Não sabeis o que o monstro
procura?
Não sabeis a que vem, o que quer?
Vem matar vossos bravos
guerreiros,
Vem roubar-vos a filha, a mulher!
Vem trazer-vos algemas pesadas,
Com que a tribo Tupi vai gemer;
Hão de os velhos servirem de
escravos,
Mesmo o Piaga inda escravo há de
ser
Fugireis procurando um asilo,
Triste asilo por ínvio sertão;
Anhangá de prazer há de rir-se,
Vendo os vossos quão poucos
serão.

(DIAS, 1846)

O modernismo, contudo, pretendia romper com a estética clássica tradicional, como movimento literário e libertário, que buscava na cisão ou traição dos parâmetros europeus com o intuito de criar uma obra autônoma e inovadora. Por esse motivo, a primeira fase do Modernismo foi denominada “*fase da destruição*”, pela sua incumbência de extirpar a métrica parnasiana e simbolista das décadas anteriores. Os artistas têm em comum a busca por uma arte origem nacional, e por esse motivo têm-se no *índio brasileiro* o símbolo merecedor de valorização e apreço que representava a brasilidade em estado puro, desprovido das interferências externas.

No primeiro momento, os textos apresentavam forte característica de uma linguagem coloquial, irreverente e com certo tom despretensioso, que marcavam o cotidiano e eram entendidos pelos modernistas como características de identidade nacional, o que causou estranhamento pelos leitores da época nas primeiras leituras, mas que rapidamente foi absorvido e benquisto pelo entendimento de sua finalidade. O distanciamento entre as formas *escrita* e *falada* é diminuído para que a nova literatura apresentasse mais fidedignamente a realidade brasileira, como proposta de rompimento às tradições acadêmicas anteriores.

A dissensão com o imigrante, externo e exótico, foi muito bem recepcionada pela crítica e pelos leitores, a ponto do modernismo se expandir às pretensões literárias para compor um movimento filosófico nacional, que abarcou outras formas artísticas, como se pôde perceber nas pinturas de Tarsila do Amaral, nas músicas de Villa Lobos, nas instalações de Vitor Brecheret ou na arquitetura de Oscar Niemeyer.

Ocorre que para a prosa e poesia, pintura, música, instalações e arquiteturas são necessários conhecimentos matriciais básicos que não podem se despir, completamente, de conhecimentos anteriores. O uso da língua portuguesa, de canetas e de papel, das diferenças entre o que é prosa e poesia, são conhecimentos prévios que não podem ser destituídos de sua origem, anteriores ao nascimento do Estado Nacional brasileiro. Era necessário compreender, portanto, que a criação de um produto original perpassa, necessariamente, pela absorção de bases teóricas anteriores que,

ressignificadas e digeridas, dariam azo para criação do novo: um produto que reverberasse a identidade nacional.

A absorção de “*outros*” era requisito de existência para a criação de uma arte nacional independente, que somente com a deglutição dos institutos precedentes era possível ter materialidade para ser entendido como algo novo e relevante no seu campo de atuação. Novidade essa que não admitia ser confundida com aquela criada por seus fundadores, pois surge de seus entrelaçamentos e interpretações próprias e não se apresenta mais como os produtos individuais de sua gênese. A *filosofia antropofágica* surge como metáfora do próprio povo brasileiro, que apresentam fenótipos diferentes das somas singulares genóticas de seus antecessores e apresenta modos de vida sincréticos e interconectados, com pleitos inovadores em relação às gerações passadas. Essa afirmação de autonomia cultural compreendia, portanto, o produto de redes correlacionais em que as junções de culturas formaram a identidade nacional.

Uma cultura tipicamente brasileira, surge como uma releitura das relações interétnicas; uma antropofagização que dão novos significados a estatutos anteriores. A compreensão filosófica antropofágica é visivelmente verificada ao tomarmos como exemplo três características aleatórias de reverberados “*marcadores culturais brasileiros*”. Para isso, escolhi o *carnaval*, o *candomblé* e a *feijoada*, porque, inegavelmente, são elementos que fazem parte de uma ideia de *arcabouço cultural* brasileiro.

A celebração do *carnaval* tem origem nos festejos a chegada de Dionísio e seus sátiros à Atenas. Uma festa com músicas que eram tocadas em uma embarcação com rodas que faziam a abertura das Dionisíadas gregas nos séculos VII e VI, antes de Cristo - o *carrum navalis*:

“Além disso, os carros vinham cheios de homens e mulheres nus que dançavam, enquanto que, seguindo os carros, uma multidão de mascarados acompanhavam um touro que seria sacrificado no Ienaion, o templo sagrado onde se consumava a hierogamia, ou seja, o casamento de Dioniso com a polis como forma de fecundação colectiva” (MARTINS, 2009: 130).

Posteriormente, foi ressignificada em Roma nas festas da Saturnália. Saturno, segundo a mitologia romana, advogava a igualdade entre homens, e por isso, os romanos serviam um banquete aos seus escravos que logo após

eram libertados durante os festejos para curtirem a solenidade pagã. Gregório, no ano de 590, modificou a abertura da Quaresma para a quarta-feira antes do sexto domingo que precede a Páscoa.

“Ao sétimo domingo, denominado de quinquagésima, deu o nome de “domenica ad carne lavandas”, expressão que seria sucessivamente abreviada para “carne levale”, “carne levamen”, “carnevale” e “carnaval” de acordo com os vários dialetos italianos (milanês, siciliano, calabrês, etc.). A terça feira mardigras, seria a noite de carnaval, ou seja, a noite da permissão de se comer carne antes dos 40 dias de jejum (Quaresma)” (MARTINS, 2009: 130).

Independente da origem etimológica do termo, que poder vir de *carrum novalis* ou *carne levale*, Martins conclui que o elemento que unifica a diversidade de manifestações carnavalescas e lhes confere uma dimensão cósmica é o riso. Um riso coletivo que se opõe à seriedade e à sobriedade repressiva da cultura oficial e do poder político e eclesiástico, e que procura ser negativo e destrutivo. Nesse sentido, o carnaval é característica marcante da identidade brasileira que apresenta o riso em meio a adversidades e se é possível perceber as raízes greco-romanas que originaram a festa, mas que passam por processos de adaptação de um povo misturado e apresentam músicas com forte presença percussiva, típicas de matrizes africanas – seja pelo samba, pagode ou *axé music*¹⁶. O uso de penas e cocares durante a celebração é referência clara às culturas ameríndias e o uso do *abadá*¹⁷ tem sua alusão às roupas dos negros malês. Nessa conjugação globalizante de culturas que se interconectam e se deglutem é que forma a alegria do carnaval tipicamente brasileiro.

Como segundo exemplo analisaremos o candomblé, que é inegavelmente uma religião de matrizes africanas mas que foi sistematizado como religião em solo brasileiro. Ela é formada por uma compilação de religiões de diversos povos que foram desterritorializados de suas terras para serem escravizados no Brasil e, movidos por uma força resistente ao imperativo católico

¹⁶ *Axé music* é uma criação musical típica da Bahia, que conjuga elementos do maracatu, reggae e rock. A compreensão antropofágica se dá desde a formação musical até à própria etimologia da palavra, que conjuga *axé*, palavra de origem ioruba que significa poder/energia, com *music*, palavra de origem anglicana.

¹⁷ *Abadá* é uma vestimenta utilizada nos blocos carnavalescos da Bahia, para uniformizar seus foliões.

da época, decidem fundirem-se nas senzalas em um sincretismo que propiciou o ensino religioso originário de matriz africana para as gerações seguintes.

Foi necessária uma cisão aos *corpus* tradicionais religiosos dos diversos grupos de origem africana para a formação de algo novo que, como forma de adaptabilidade às forças normativas do império, conseguiram passar seus costumes de geração para geração, mesmo que diante de uma nova constituição religiosa nova, mas amoldável aos valores matriciais. O rabino e escritor Nilton Bonder evidencia a necessidade *traicional*, ao ressaltar o sentido de adaptabilidade perante uma inovação violenta e imperativa:

“A descendência de Israel estava ameaçada quando os romanos invadem a Palestina e estupram as mulheres judias. Os sábios fazem uma mudança radical na Lei: a partir daquele instante toda criança nascida de um útero judeu seria judia. Se a continuidade não podia se dar através da tradição, então que se desse de forma traicional, mas que garantisse a preservação de uma Nação” (BONDER: 2018, 85).

A *traição* aludida tem caráter de rompimento com algo tradicional que já não comporta as vivências dos seus titulares, por isso, se transmuta em uma forma mais adequada e requerida às novas realidades. A religião serve aos seus crédulos e sua existência depende da passagem de suas crenças de geração para geração. A maleabilidade, interlocução e - porquê não dizer - *traição* aos ritos de religiões díspares foi uma estratégia de sobrevivência dos costumes, cerimônias e crenças de grupos que estavam cerceados de manifestarem, livremente, seu direito à fé.

O sincretismo que serviu como manifestação religiosa, escondida nas senzalas, hoje permeia o cotidiano dos brasileiros que mesclam dezesseis orixás aos personagens católicos, a ponto de criar equivalências:

“Xangô, assim, também é Zázi, Luango, Badé, São Jerônimo, São João e São Pedro. Oxóssi ou Odé é Gongobira, Mutacalombo, Azacá, Aguê, São Sebastião e São Jorge. Ogum é Roximucumbe, Doçu, Santo Antônio e São Jorge. Exu é Aluviá, Bombogira, Elegbara, o Diabo e também São Gabriel Arcanjo. Iansã ou Oiá é Sobô, Matamba, Bamburucema e Santa Bárbara. Iemanjá é Caiá, Abê e Nossa Senhora, enquanto Oxalá pode ser referido como Lembá, Lissá e Jesus Cristo. E assim por diante, podendo o Deus cristão ser invocado como Zâmbi, Avievodum, Olorum e Olodumare” (PRANDI: 2011, 24).

Segundo o professor Reginaldo Prandi, no Brasil “uma só religião não basta”, especialmente pelo caráter sincrético das nossas religiões:

“Antes de serem embarcados nos navios negreiros, ainda na África, os escravos eram batizados e introduzidos nas práticas rituais da Igreja católica. Quando não, a inclusão compulsória no catolicismo fazia-se no desembarque. Desse modo, os negros que instituíram no Brasil as religiões afro-brasileiras eram, por força da sociedade da época, e da lei, também católicos. Acabaram por estabelecer paralelos entre as duas religiões, identificando, por meio de símbolos ou patronagens comuns, orixás com santos católicos e Jesus Cristo” (PRANDI, 2011: 13).

Como última representação sobre processos antropofágicos que fundam uma ideia de uma cultura independente falaremos da *feijoada*, iguaria da culinária portuguesa que foi reapropriada e modificada nas senzalas, ao utilizar as partes do porco que eram descartadas nas *Casas Grandes* e, juntamente com a pimenta malagueta (oriunda da Costa da Malagueta, entre Serra Leoa e o golfo de Guiné), feijão preto e a farinha de mandioca (comum a dezenas de culinárias indígenas) formar a feijoada brasileira como conhecemos atualmente. Segundo Cascudo, o que chamamos ‘feijoada’ é uma solução europeia elaborada no Brasil, “a feijoada, simples ou completa, é o primeiro prato brasileiro em geral” (CASCUDO, 2004; 242).

O mesmo autor faz uma dissociação entre a comida - que pode ser entendida em sua acepção histórico-simbólica e cultural - com a fome, que é o aspecto natural da alimentação. Por alegoria, podemos dizer que a filosofia antropofágica está mais relacionada com a *comida* do que com a *fome*, no sentido de que realça o objeto cultural em suas relações de deglutições e sínteses, e não deve ser contemplado como o caminho orgânico, tampouco estancado no tempo e desconectado dos contextos que o formou.

A filosofia antropofágica indica que a nação brasileira e a identificação da cultura nacional foram constituídas de contatos entre tradições diferentes, em processos de disputa, afirmação e reagrupamentos que deram encadeamento para a forma como se apresenta, fruto de correlações pelos povos formadores. O carnaval, o candomblé e a feijoada são meros exemplos desses frutos formadores de uma cultura brasileira. Frutos esses que devem ter seus processos fundadores entendidos historiograficamente e apropriado pelos brasileiros, em um ato de deglutição que provará o tradicional para promover o novo, *traicional*, que não vem da repetição sistematizada de valores, mas de suas ressignificações e interpretações em cada contexto.

Antropofagia não pode ser confundida com canibalismo. Embora façam referências ao ato de comer, antropologia carrega consigo o aspecto cultural que reflete o ritual de se alimentar de carne humana do diferente. Associa-se, portanto, ao signo de incorporar o outro, enquanto o canibalismo está conexo à função biológica de se alimentar. “O canibal não é mais do que um ser que come, um predador sem consciência e sem ideal, que, no caso de extrema escassez de viveres” (LESTRINGANT, 1994: 30).

A etimologia da palavra *antropofagia* vem dos termos gregos *άνθρωπος* (homem) e *φαγειν* (comer). A incorporação do termo pelos modernistas surge do interesse em separar suas obras daquelas enveredadas por um ufanismo exacerbado:

“O desmembramento ocorre e os grupos formulam suas linhas de pensamento de maneira tal que seu campo de atuação fique bem demarcado, ou bem entendido pelos outros. O conservadorismo do grupo de direita formado principalmente por Plínio Salgado, Menotti Del Picchia e Cassiano Ricardo envereda pelo ufanismo exacerbado e acaba por dar, no caso de Plínio, no integralismo de 1932” (RIBEIRO e DOMINGOS, 2013: 71).

E o termo antropofagia foi escolhido por duas razões principais: a primeira pelo ato do canibalismo, muitas vezes imputados aos índios pelos europeus, ser uma característica cultural que diferenciava o “brasileiro nativo” do estrangeiro; mas a principal escolha do nome parte da compreensão de que uma cultura tipicamente brasileira surge não só do simples contato, mas da interrelacionalidade de valores, costumes e crenças que foram absorvidos e reinterpretados pelos brasileiros: as culturas dos outros como alimento ingerido pelo povo brasileiro para a formação de uma arte nova capaz de demonstrar identidade nacional.

Refutava-se, por exemplo, as teorias sobre selvageria e primitivismo dos povos indígenas apresentados desde o período colonial, como também não eram enaltecidas as ideias sobre a boa índole silvícola. Foi afastada da teoria do “bom selvagem” de Rousseau, ou do herói nacional das narrativas do período de romance indianista, como exposto por Machado de Assis. Foi compreendido que essas imagens construídas mais ao redor do índio do que sobre eles, compuseram relacionamentos que retroalimentam vertentes distintas que fundavam o imaginário do índio da sociedade brasileira de 1922.

Essa compreensão é inaugurada literariamente no “Manifesto Antropófago” de Oswald de Andrade, publicado em 1928 na Revista de Antropofagia – criada pelo escritor com seus amigos Raul Bopp e Antonio Ancântara Machado:

“Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. (...) Foi porque nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental. Preguiçosos no mapa-múndi do Brasil. (...) Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará. (...) Contra o mundo reversível e as ideias objetivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiças clássicas. Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas interiores. (...) Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comia.” (ANDRADE, 1928).

O indicativo do tópico frasal, “só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.” é a compreensão de que o original (ou autêntico), que diferencia o povo brasileiro dos demais, surge não somente das vivências pré-colombianas, mas da fusão de culturas díspares que conviveram e, com o passar dos anos, foram-se incorporando umas às outras a ponto de formar uma identidade. Nenhuma tamisação seria capaz de separar um aspecto mais importante, ou mais autêntico, em relação aos demais.

As proposições antropológicas devem respeitar os processos de antropofagia cultural frente às correntes etnocêntricas e excludentes e não podem aceitar que estes caminhos representem *aculturação* como conceito que representa a perda do que lhe é próprio.

Quem inicia os debates sobre aculturação nas relações sociais é Roger Bastide, que parte do pensamento de que “o cultural não pode ser estudado independentemente do social e toda mudança cultural produz efeitos secundários não previstos que, mesmo que não sejam simultâneos não podem ser evitados” (CUCHE, 1999: 125). Para Bastide (1960 *apud* CUCHE, 1999) existe três critérios fundamentais para designar uma situação de aculturação: a espontânea (não manipulada); a organizada, mas forçada (conforme ocorreram nas colonizações) e a planejada (a exemplo das culturas nacionais).

Como podemos verificar no primeiro capítulo, se formos nos basear nos requisitos de Bastide, os pataxó sofreram aculturação segundo os três critérios estabelecidos. Numa perspectiva de negação de identidade e de seus processos antropofágicos, esta caracterização pode indicar que os pataxó seriam povos “misturados”, ou “remanescentes” por não esbanjarem uma pureza cultural, o que não se mostra razoável.

Cuche (1999) explica que Bastide, em seus estudos chega à conclusão de que o meio interno é deveras significativo para o desenvolvimento da *aculturação* (CUCHE, 1999: 114), embora busque também evidenciar a importância da relação dialética com o meio externo. Na definição de Cuche:

“Esta dialética das dinâmicas internas e externas leva a um a nova estruturação cultural na qual a causalidade interna pode predominar quando a mudança é superficial, ou na qual a causalidade externa pode vencer se houver imitação cultural” (CUCHE, 1999: 133).

Cuche conclui sobre a desproporção das alegações de Bastide, em decorrência das investigações sobre aculturação, as concepções sobre a cultura, uma vez que se tornou aclarada a conclusão de que não há cultura pura.

“Nenhuma cultura existe em “estado puro”, sempre igual a si mesma, sem ter jamais sofrido a mínima influência externa. O processo de aculturação é um fenômeno universal, mesmo que ele tenha formas e graus muito diversos” O processo que cada cultura sofre em situação de contato cultural, processo de desestruturação e depois de reestruturação, é em realidade o próprio princípio da evolução de qualquer sistema cultural. Toda cultura é um processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução. O que varia é a importância de cada fase, segundo as situações. Talvez fosse melhor substituir a palavra “cultura” por “culturação” (já contido em “aculturação”) para sublinhar esta dimensão dinâmica da cultura”. (CUCHE, 1999: 136-137).

A dinâmica de construção, desconstrução e reconstrução que ocorre com todas as culturas é o que definimos neste trabalho por antropofagia cultural. Decorre de um movimento que é protagonizado pelas hierarquias sociais, embora o fator hierárquico não seja completamente determinante, pois a cultura hierarquicamente dominante não impede a autonomia dos membros do grupo e nem exerce controle sobre o poder de resistência da cultura dominada. Afinal, todas as culturas, “devido ao fato universal dos contatos culturais, são, em

diferentes graus, culturas "mistas", feitas de continuidades e de descontinuidades" (CUCHE, 1999: 140).

Esta dinâmica construtiva das identidades, no entanto, é verificável quando se atenta aos requisitos autodeterminativos dos grupos, que só podem ser observados, quando verificados os seus processos históricos de contato entre povos e seus respectivos procedimentos de reinterpretação. Regado pela ideologia iluminista, que traz consigo bases ideológicas do individualismo moderno, o termo "autodeterminação" carrega embrionariamente a contradição quando defrontado o nascedouro individualista e sua aplicação a sujeitos coletivos.

A autodeterminação dos povos ganha status de Princípio na segunda metade do século XX, por declaração da Organização das Nações Unidas (ONU), e ratificado pelo Estado brasileiro, que ganha qualidade de texto constitucional em 1988 e enseja discussões científicas sobre multiculturalismo.

Segundo Nogueira (2016: 87), o multiculturalismo pode ser compreendido como fato social ou como teoria. O primeiro diz respeito à convivência de grupos distintos dentro do mesmo território, a segunda toma o caráter normativo abrindo propostas para a solução dos conflitos provenientes da convivência entre diferentes pessoas ou grupos culturais que buscam a coexistência em um mesmo território. (SILVA, 2006; CORTINA; 2002).

Parece ser fundamental tratar disso para que façamos, de antemão, uma conclusão tão básica quanto problemática: os índios são seres humanos. Se esta afirmação criou desconforto ao leitor pela carga de evidência que traz consigo, devo informar que os maiores problemas enfrentados por povos indígenas brasileiros no certame de reconhecimento de direitos – autodeterminação, territorialidades, possibilidade de transformações culturais – parte de um pressuposto que, mesmo involuntariamente, os colocam em uma categoria diferente dos seres humanos.

Os seres humanos diferenciam-se dos demais seres vivos por terem à sua disposição a possibilidade de escolhas, do exercício da criatividade, de apresentarem necessidades cambiantes e terem desenvolvimento social. Essas

diferenças não só são aceitas como esperadas e não é diferente para comunidades indígenas, haja vista serem formadas por seres humanos.

A antropofagia cultural busca entender as culturas indígenas em cisão aos dogmas de universalidade e isonomia que contemplam o passado, dentro de uma perspectiva que não tolera quaisquer inovações ao tradicional. Ao contrário, observam as inovações, escolhas e adaptações culturais como um ato *traicional* que reafirma a resistência, a luta e a retomada das áreas tradicionalmente ocupadas. Reafirmação necessária a uma etnia que se percebe protagonista de sua história frente aos processos de “dependência, subdesenvolvimento e marginalização, típicos do período colonial” (HALL, 2013: 63), que persistem no pós-colonial, negando as suas novas demandas, configurações sociais, políticas e circunstâncias.

3.2 Antropofagia como vetor de identificação: entre a *filosofia da diferença* e o sincretismo cultural

A que parâmetros devemos observar os índios brasileiros? Um índio hiper-real pode ser localizado em regiões urbanas? Por que a história do contato entre povos e tradições - aceita e enaltecida como formadora de uma cultura nacional brasileira - tem para os povos ameríndios um caráter pejorativo? A resposta é simples mas suas consequências, complexas: primeiramente, a discriminação do tratamento aos índios decorre de uma visão desses povos como criaturas que devem ter um modelo de cultura estancado no tempo. Como consequência desta afirmação, não é invulgar a conclusão de que os índios são “os outros”, que não são regidos pelas “nossas” regras de comportamentos sociais. Como se esse afastamento ensejasse na indisponibilidade índia sobre o provimento da criatividade social e adaptabilidade às questões apresentadas ou impostas aos grupos.

A *criaturização* do índio, em último passo, é a descaracterização humana destes grupos, aprisionados em um modelo de conservacionismo cultural que os reprime quando tangenciam as culturas não-índias. Ratificando este entendimento, Lévi-Strauss afirma que:

“O antropólogo é o astrônomo das ciências sociais: ele está encarregado de descobrir um sentido para configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador” (LÉVI-STRAUSS, 1967:422).

Não é difícil imaginar que comunidades ameríndias com mais de quinhentos anos de contatos com os *homens-brancos* tem sua historiografia – e conseqüentemente, seus processos antropofágicos – diferentes de uma comunidade que ainda vive em isolamento, e que, conseqüentemente, suas identidades são construídas por diferentes processos antropofágicos. Diante desse cenário, a afirmação de Lévi-Strauss demonstra o descompasso para os estudos etnológicos de comunidades que não apresentam eminentes diferenças, quando comparadas a comunidades com pouco contato ou isoladas. Segundo Oliveira:

“A metáfora da astronomia é, no entanto, inteiramente inaplicável ao estudo das culturas autóctones do Nordeste e, no máximo, poderia ajudar a entender as razões de sua baixa

atratividade para os etnólogos. Se é a distintividade cultural que possibilita o distanciamento e a objetividade, instaurando a não contemporaneidade entre o nativo e o etnólogo, como é possível proceder com as culturas indígenas do Nordeste, que não se apresentam como entidades descontínuas e discretas? Para colocar em prática o método etnológico tal como definido por Lévi-Strauss deveríamos supor que o momento privilegiado de observação daquelas culturas seria logo após os primeiros contatos dos indígenas com os portugueses, isto é, nos primórdios da colonização, nos séculos XVI e XVII. Ultrapassados esses marcos, tais culturas ficariam expostas em demasia ao campo magnético do Ocidente, verificando-se uma interferência cada vez mais forte deste nos registros e, por conseqüência, nas hipóteses avançadas. A pesquisa de campo poderia continuar a ser praticada, de preferência associada a um conjunto de técnicas (etnohistória) que reconstitui o passado e busca seus vestígios no presente. Mas o rendimento dessas culturas para a etnografia e a etnologia seria sempre inferior ao do estudo de outras situadas em uma faixa mais favorável de observação” (OLIVEIRA: 1998, 49-50).

Para tanto, a *identidade*, como conceito, apresenta forte traço de estabilidade, em que as mudanças devem ser minimizadas para que se ganhe espaço os atributos que distinguem o ser de outros, dando-os personalidade. Desta forma, aquilo que se pode mudar não é capaz de modificar o que as coisas são essencialmente. A mudança e o movimento na qualidade das coisas devem conservar algo de análogo pelas quais as coisas são identificadas. Tudo aquilo que é capaz de ser identificado tem, então, características que fazem com que sejam reconhecidas, mesmo aparecendo de formas diferenciadas.

A diferença acarreta uma oposição e, por isso, é mais facilmente verificável uma identidade que dispõe de requisitos de estabilidade ou de pouca mutabilidade. Para povos indígenas que têm contato com outros povos há mais de quinhentos anos, existe o que Oliveira (1998: 66) chama de “maldição”. Para este autor, o momento adequado para observações sobre diferenças seria no início da colonização, período em que ainda não existia a disciplina antropológica e não seria possível uma análise purista dos povos naquele momento. Quando surge a metodologia antropológica, os povos indígenas, entre os quais os pataxó, já tinham sido “tocados” pelos contatos com outros povos – indígenas e não-índios.

É necessária a compreensão dos movimentos indígenas para a ressignificação de suas culturas que devem ser entendidas em seus contextos,

localizadas e temporalizadas, para uma construção do que Oliveira (1998: 69) definiu como “antropologia histórica”:

“Quem na Índia ou na Argélia de hoje, é capaz de joeirar com segurança o elemento britânico ou francês do passado entre as realidades presentes, e quem na Inglaterra ou na França é capaz de traçar um círculo nítido em torno da Londres britânica ou da Paris francesa, excluindo o impacto da Índia e da Argélia sobre essas duas cidades imperiais?” (SAID, 2011: 51).

A identidade é a particularidade do indivíduo que pode ser reconhecido algo ao longo do tempo. Deleuze, através da *filosofia da diferença*, aponta criticamente que essa oposição entre identidade e diferença se dá muito mais a questões relacionadas à *comodidade* e *praticidade* do que, necessariamente, a uma visão originária do mundo.

Na verdade, a atribuição de identidade reforça a conveniência do afinamento de um ser a um um plexo de características estáveis, que facilita sua identificação pelo outro. Atribuir uma permanência sobre as identidades indígenas e, se deparar, posteriormente, com elementos que rompem com esses parâmetros, induz a sistemáticas negações de identidade de povos indígenas dito *misturados*, como é o caso dos pataxó:

“A partir da segunda metade do século, sobretudo, os índios dos aldeamentos passam a ser referidos, com crescente frequência, como índios ‘misturados’, agregando-se-lhes uma série de atributos negativos que os desqualificam e os opõem aos índios ‘puros’ do passado, idealizados e apresentados como antepassados míticos” (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992:451).

Sem dúvidas, o ritmo em que o conhecimento científico foi sendo elaborado, no início do século XX, serviu de sustentação para a observação da mutabilidade das coisas, em que a filosofia racionalista crítica demonstrou que os conhecimentos científicos são falíveis, refutáveis diante de uma observação nova. O desenvolvimento tecnológico foi imprescindível para descartar algumas ideias que eram validadas pelas ciências naturais e matemáticas, consideradas *hard science*, de modo que se tornou muito mais flexíveis e atribuíveis para novas verificações os conhecimentos sociais e humanos, ditos *soft science*.

A *filosofia da diferença* preconiza os estudos entre a diferença e a repetição. Em conferência o professor de filosofia da USP, Frankin Leopoldo e Silva (2018) ressaltou que a repetição viria muito mais daquilo que necessitamos

ver do que daquilo que realmente poderíamos ver se enxergássemos o mundo sem essa intermediação dessa lógica tão poderosa que guia nossas relações com as coisas. Nesse sentido, a identidade que buscamos enaltecer seria uma convenção, ao contrário da diferença, em que a mudança é algo não só esperável quanto exigível, portanto, mais próximo da realidade.

A repetição é uma convenção que privilegia nossa visão de mundo, mas não mais que uma convenção. Quando tocante às categorias culturais indígenas, conduz a sistemáticas negações de identidade e omissões de seus movimentos históricos constitutivos em contextos interestruturais, nos quais a presença de não-índios é cotidiana. Essas convenções podem indicar a uma atribuição de identidade, por parecerem em alguns momentos definitivas e sólidas, porém essa averiguação é meramente ficcional, como assegura Bauman (2000: 98).

A observação para o movimento e construção antropofágica e correlacional dos pataxó contribui para uma identificação étnica em uma situação “*betwixt and between*”, conforme indicou Turner (2005:137) que, em uma tradução livre, seria algo como “*nem um, nem outro*”, que indica um *estágio de reflexão* (TURNER, 2005: 151) em que a liminaridade aponta a sua não-correspondência a status pré-concebidos.

Na verdade, a diferença e a mudança de características culturais decorrentes de novos enfrentamentos com o externo gera reflexões sobre suas fronteiras. Em uma visão mais despida de preconceitos e ficções, seria possível perceber que a coletividade pataxó acompanha as mudanças qualitativas dos tempos que se apresentam.

O filósofo e antropólogo Néstor García Canclini defende a cultura como um processo em constante transformação onde o consumo do mundo globalizado alterou as formas de cidadania e as demandas dos agrupamentos humanos aos bens de consumo simbólicos têm tido maior relevância do que questões de ordem social, moral ou política, que demonstram a *porosidade das fronteiras e fluxos multidirecionais* (CANCLINI, 2000, 31). Corroborando este pensamento, Hall explica que em decorrência do sincretismo comum na pós-modernidade movido pelas mudanças, é mais razoável que tratemos de

identificação ou *processo identitário* - como um “processo em andamento” (HALL, 2004:38) contínuo ou de possibilidade de mudança, ao invés de falarmos em *identidade*, que já demonstra certo grau de reificação.

“A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar ao menos temporariamente” (HALL, 2004: 12-13).

Na mesma linha, é razoável a conclusão de que a cultura pataxó, dado os seus processos antropofágicos, enfatiza o surgimento de novas identidades, sujeitas agora ao plano da história, da política, da representação e da diferença. Cultura esta que deve ser vista como produto de “fricções interétnicas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964) e jamais como pressuposto ou uma premissa de identidade. Seus conteúdos simbólicos correspondem a ressignificação do povo e a complexidade de situações para o enfrentamento de problemas que só podem ser vivenciados temporariamente. A indianidade pataxó deve referir-se ao processo permanente das relações sociais que são estabelecidas entre as comunidades ameríndias e os outros sujeitos sociais e étnicos capazes de estabelecer suas fronteiras identificatórias, “que traçam as pertinências e também apontam as diferenças para os *outros*” (MAHER, 1998:116).

Bem como no primeiro momento do movimento modernista brasileiro, que tinha objetivo de enaltecer uma produção genuinamente nacional, mas teve a honestidade intelectual de admitir que esse ímpeto só seria realizável na medida que se compreendesse sua formação histórica de mistura entre o endêmico com o estrangeiro, Canclini (1995:72) verificou que as culturas urbanas latino-americanas, que tinham um projeto emancipador, renovador e localizados internamente também sofrem forte influência colonizadora: seja europeia, no que tange a *heterogeneidade multitemporal*, proveniente do contato desde o século XVI, seja norte-americana e asiática, no que se refere aos bens de consumo simbólicos que marcam a cultura e definem graus de acesso das pessoas a estes bens.

O estabelecimento de identidades e, conseqüentemente, suas fronteiras étnicas é algo que decorre de uma dinâmica fluida de escolhas sociais diante

das próprias necessidades. Os processos de identificação requerem continuidade e racionalização para eleição das categorias internas:

“Toda e qualquer identidade é construída. A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espaço” (CASTELL, 2000:23-24).

A partir do conceito de “*culturas híbridas*” localizadas nos centros urbanos, Canclini (1995) afirma o rompimento entre as barreiras que separam o tradicional e o traicional. As identidades definiam-se por experiências históricas e agora são definidas por bens simbólicos, pelas classes sociais, pelo seu poder de compra e propriedades. Neste contexto, a autenticidade cultural não pode ser marcada pelos requisitos de *legitimidade* atemporalizada, mas como constructo de um povo diante de suas demandas.

“Why can't someone be Indian without having to be “authentically Indian?” Any discussion of authenticity thus raises a new set of questions: “Authenticate to whom and for what purpose? Who and by what authority is checking our credentials? Is ‘authenticity’ a home we build for ourselves or a ghetto we inhabit to satisfy the dominant world?”(RADHAKRISHNAN, 2003:127).

O sincretismo cultural reconhece os processos dinâmicos e constitutivos da cultura que destaca a sua posição não estrutural. A confluência da sociedade civil em direção aos territórios índios propiciam fluidez nas fronteiras físicas – pelo trânsito de não-índios nas aldeias e pelo trânsito de índios nas cidades – e simbólicas, que promove processos correlacionais entre o *nós* e os outros por um contexto de internacionalização da informação, em uma heterogeneidade cultural presente na contemporaneidade.

A fluidez das fronteiras étnicas como resultado moldável de escolha dos grupos também é desenvolvido por Cohen (1985) que adverte sobre a construção dupla e permanente do campo simbólico e material para a formação de *comunidades*. Para Cohen, as fronteiras culturais são atribuídas simbólicas da comunidade em um processo contínuo de significações e transformações que são moldadas contextualmente nos seus espaços:

“Community exists in the minds of its members, and should not be confused with geographic or sociographic assertions of ‘fact’. By extension, the distinctiveness of communities and thus, the reality of their boundaries, similarly lies in the mind, in the meanings which people attach to them, not in their structural forms. As we have seen, this reality of community is expressed and embellished symbolically” (COHEN, 1985: 98).

As fronteiras culturais, como bem advertiu Goffman, não são físicas. O alinhamento intragrupal e exogrupal (GOFFMAN, 1982: 91-98) é intrínseco a cada participante do grupo, o que significa que estas fronteiras não são homogêneas para todos os membros do grupo:

“Exige-se que indivíduo estigmatizado deve-se manter a uma distância tal que nos assegure que podemos confirmar, de forma indolor, essa crença sobre ele. Em outras palavras, ele é aconselhado a corresponder naturalmente, aceitando com naturalidade a si mesmo e aos outros, uma aceitação de si mesmo que nós não fomos os primeiros a lhe dar. Assim, permite-se que uma aceitação-fantasma forneça a base para uma normalidade-fantasma. Deve ele aceitar tão profundamente a atitude do eu que é definida como normal em nossa sociedade e deve ser parte dessa definição a tal ponto que isso lhe permita representar esse eu de um modo irrepreensível para uma audiência impaciente que fica em semiprontidão à espera de uma outra exibição. Ele pode até mesmo ser levado a unir-se com os normais ao sugerir aos seus iguais que estão descontentes que o desprezo de que se sentem alvo é imaginário - o que, é claro, é provável em alguns momentos, porque em muitas fronteiras sociais as linhas são tão tênues que permitem a qualquer pessoa proceder como se fosse completamente aceita, e isso significa que será realístico orientar-se para signos mínimos, talvez não intencionais” (GOFFMAN, 1982: 105).

As comunidades e suas fronteiras são atribuições simbólicas de um grupo de indivíduos que a reconhecem como tal e por isso, fora de qualquer perspectiva essencialista, é necessário a admissão de que existam indivíduos que se sintam mais próximos culturalmente de pessoas de fora de sua comunidade do que de outras pessoas de sua etnia. Por esse motivo, algumas pessoas com quem tive a oportunidade de conversar nas cidades de Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia, se dizem “filhos de índio”, mas não reconhecem sua indianidade, pois seu repertório simbólico-cultural se associa muito mais às comunidades de fora das aldeias.

Essa perspectiva fluida e dinâmica das identidades étnicas perfazem as fronteiras das construções simbólicas, na medida em que o universo social não

é feito por uma identidade de pessoas que se enxergam da mesma maneira. Esta liminaridade, conforme Turner (2005: 137), é explicitada por uma *situação interestrutural* que não corresponde às *estruturas de posição*, isto é, uma relação relativamente fixa e estável:

“A liminaridade pode, talvez, ser encarada como o Não a todas as asserções estruturais positivas, mas sendo, de certa forma, a fonte de todas elas, e, mais que isso, como reino da pura possibilidade do qual novas configurações de idéias e relações podem surgir” (TURNER, 2005:141).

Um pataxó de Barra Velha se enxerga diferente de um de Coroa Vermelha, que por sua vez se observa diferente daqueles que vivem no estado de Minas Gerais, embora os três grupos se percebam pataxó. Isso tem a ver com as experiências históricas diferenciadas dos territórios descontínuos e de cada um dos seus grupos sociais e também sofrem influência das dinâmicas dos grupos familiares.

“O território está inteiramente situado sobre fronteiras. Todo ato cultural vive por essência sobre fronteiras: nisso está sua seriedade e importância; abstraído da fronteira, ele perde terreno, torna-se vazio, pretensioso, degenera e morre.” (BAKHTIN, 1998:29).

A exemplo disto, as *apropriações culturais* (adoções de elementos específicos de uma cultura por um grupo diferente, como por exemplo, a inovação pataxó em trabalhar artesanalmente com a cerâmica, advindas da tradicionalidade kaiapó) são singulares em cada grupo pataxó e não necessariamente perfazem o arcabouço cultural de toda etnia, eis que estão em territórios descontínuos e tem organizações sociais próprias.

As escolhas de uma coletividade não podem ser colocadas em *enciclopédias culturais* por um desejo científico catalográfico que ao tentar definir, reduz as idiosincrasias coletivas e reproduz uma imagem do que eles poderão deixar de ser. Essa intelecção tem importância porque pode servir de indução de que uma coletividade deixou de ser pataxó por não corresponder a um repertório cultural catalogado em determinado tempo. Esta noção do que é fazer parte do “*nós*” e fazer parte do “*outro*” só pode ser evidenciada por episódio fixo no tempo e espaço, em que o grupo define suas fronteiras de acordo com suas categorias internas.

A antropofagia cultural é um procedimento necessário para a cultura em um contexto ainda impregnado pelo essencialismo, que ainda entende grupos como puros. Se a inteligência atual já fosse desprendida dessa vertente purista, talvez já não fosse necessário falarmos sobre hibridação, eis que se apresenta como um processo natural a todos os grupos. Ocorre que uma visão infantilizada sobre os índios, acaba por negá-los e retirar suas condições de direitos humanos e de sobrevivência.

Não obstante as discriminações sofridas por serem índios, os pataxó ainda sofrem discriminação por serem índios do nordeste, estando em um estágio mais propensos e vulneráveis a perdas e ausências culturais (GALVÃO, 1979: 225-226), fato elucidado especificamente ao povo pataxó, quando utiliza o adjetivo *mestiçado* para indicá-los e concluir que:

“A maior parte vive integrada no meio regional, registrando-se considerável mesclagem e perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua. Os fulni-ô são os mais conservadores, dados os efeitos de aculturação à sociedade nacional, diversidade de línguas e de origem”. (GALVÃO, 1979 :30).

Essa negação sobre os processos antropofágicos exposta por Galvão foi criticada por João Pacheco de Oliveira que afirma que uma visão reducionista, quando propagada, pode reverberar para a negação de indianidade do Pataxó.

“É importante lembrar que o artigo de Galvão — por seu caráter introdutório e classificatório — constitui um dos textos mais consultados não só por estudantes de antropologia, mas também por museólogos, bibliotecários, educadores e comunicadores sociais em geral.” (OLIVEIRA, 1998: 48).

A crítica do autor é sobre a forma apresentada pelos povos indígenas do nordeste que não podem surgir sobre as mesmas representações aferidas aos *povos da floresta* em que a historiografia não foi marcada pelo contato com os “*outros*”, como se percebe de algumas etnias do norte brasileiro.

Os processos antropofágicos do povo pataxó também trazem questionamentos sobre sua identidade indígena pelo fato de apresentarem

colorações díspares da tez, em um processo de mestiçagem fenotípica decorrente do contato ininterrupto com outros povos.



Figura 15. Crianças pataxó na Aldeia Novos Guerreiros em 2013. Foto: Eduardo Braz.

Cada cultura tem diversidades dentro de si mesma e necessita negociar entre essas diferenças para conviver. Essa é uma condição da agencialidade pataxó sabida pelos seus grupos formadores como condição necessária para resistir. Evidentemente, isso tem se acentuado enormemente na contemporaneidade quando a globalização força a convivência entre culturas muito diversas que antes estavam separadas e, por isso, circunstancialmente ocorrem novos processos de misturas, ou de hibridações culturais. É um processo normal que parece ser excepcional pela normativa de estabilidade que se imaginam para as culturas e para as identidades, mas esta ordem interior de cada cultura também já passou por processos de escolhas e hibridação.

O povo pataxó teve em seus caminhos a interferência contínua dos *homens brancos*. Este contato traça significativamente suas fronteiras territoriais e culturais. Os processos de *pertença localizada* dessa coletividade indígena passaram por mediações de contornos que adquirem sentidos polissêmicos e complementares. As culturas são constructos sócio-históricos por natureza (MAHER, 1998; 117) que são apresentadas e reveladas por suas condições de

existência em constante movimento com os modelos ideológicos e políticos de uma determinada coletividade.

A interpretação de signos pela etnia para a construção de suas categorias culturais é resultado ininterrupto de uma interação entre o mundo indígena e não-índio, em que essa dialética marca a existência de um grupo que precisou se readaptar e criar novas formas de existir para conseguirem se afirmar como diferentes e traçar suas fronteiras étnicas. A identidade evidencia-se por um processo dinâmico que obriga ao grupo o estabelecimento de estratégias de composição e decomposição de categorias para a construção de culturas contextualizadas e pertinentes coletivamente:

“A identidade – sejamos claros sobre isso – é um “conceito altamente contestado”. Sempre que se ouvir essa palavra, pode-se estar certo de que está havendo uma batalha. O campo de batalha é o lar natural da identidade. Ela só vem à luz no tumulto da batalha, e dorme e silencia no momento em que desaparecem os ruídos da refrega. Assim, não se pode evitar que ela corte dos dois lados. Talvez possa ser conscientemente descartada (e comumente o é, por filósofos em busca de elegância lógica), mas não pode ser eliminada do pensamento, muito menos afastada da experiência humana” (BAUMAN, 2005: 83).

Em um contexto marcado pelas imposições de um Estado centralizador e assimilacionista que negava e impedia as liberdades gerenciais indígenas sobre suas terras e vivências, temos o exemplo do povo pataxó que consegue resistir ao genocídio comum a centenas de outros povos ameríndios da costa litorânea brasileira. Essa resistência se deu pelos processos antropofágicos que, como preconizados por Bauman (2005:83), são provenientes de “uma luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resoluta a ser devorado”.

3.3 A língua dos *línguas* e o trabalho de deglutição cultural

A deglutição começa pela língua, é o início da incorporação de algo externo para fazer parte do repertório corpóreo. O ato de alimentar-se transforma o que antes era exótico para que faça parte do corpo (ou corpus) de quem o come (ou fala). *Língua* é uma palavra plurissignificativa, que nos dois sentidos trazidos acima apontam a capacidade de traduzir algo estrangeiro em categorias próprias, de acordo com as necessidades de quem vive, come e fala.

O *patxohã*, como língua do povo pataxó, surge do processo de apropriação coletiva sobre conhecimentos linguísticos de matrizes diferentes que serão deglutidos e atrelados a uma sistematização de elaboração e ressignificação, reprodução e reconstrução linguística pataxó. A *emergência do corpo* reforça o intuito de reafirmação étnica que mobiliza esforços de resistência política por parte de sua coletividade.

Este processo foi iniciado em 1998, por um grupo de pesquisadores pataxó chamados *atxohã*¹⁸ que, ao atuarem como “historiadores locais” (LENTZ, 2000: 211), decidem retomar a antiga língua falada pelo povo antes dos processos de aldeamento e os supervenientes sistemas de impedimento da possibilidade de falar a língua indígena nativa, como projeto de suplementação e imposição da língua portuguesa em todo território nacional. Importante notar que este é o período em que ocorriam algumas demarcações territoriais em favor do povo pataxó da Costa do Descobrimento, que voltavam aos territórios tradicionalmente ocupados e estavam motivados ao resgate de suas tradições e entre elas, de sua língua própria.

Segundo o relato da indígena pataxó Anari Braz, a retomada da língua

“Não foi uma ideia imposta, nem influência de antropólogos ou de linguistas, foi algo que nasceu da geração mais nova e da preocupação das lideranças e anciões com o fortalecimento da cultura pataxó. O grupo decidiu realizar um trabalho independente, não circunscrito a uma única aldeia, sem interferência de “especialistas” externos, pois, decidimos sermos os protagonistas desse processo, levados pelo desejo da descoberta, de fazer um estudo mais detalhado sobre a língua pataxó, construindo nosso fazer do jeito pataxó. A nossa

¹⁸ *Atxohã* significa *língua* e “os *línguas*” são aqueles do grupo que têm a capacidade de traduzir - “*cortar na língua*”, como dizem os pataxó.

intenção era que em dez ou vinte anos, no máximo, a fluência na língua antiga pudesse ser retomada” (BOMFIM, 2017: 321).

O corpo constitucional de 1988 que enaltecia a autodeterminação dos povos foi fundamental para dar suporte jurídico e proteger os pataxó nesse movimento de reetnização linguística que, por diretrizes próprias e pela vontade do grupo, se afirmavam de forma relativamente autônoma, perante a sociedade não-índia e pelas aspirações aglutinadoras integracionistas da sociedade nacional.

Podemos traçar um paralelo claro entre a filosofia antropofágica e o movimento de reassunção da língua indígena por parte do povo pataxó. Se em 1922, a vontade dos modernistas era evidenciar uma arte inteiramente brasileira - despida dos processos impositivos ou colonizadores - com a retomada linguística pataxó ocorreu um processo muito parecido. A intenção primordial era o resgate da língua, dada como extinta após o massacre de 1951; para isso, os pesquisadores pataxó (atxohãns) tomaram três frentes: a primeira, indagar aos anciões sobreviventes daquele período sobre as palavras lembradas, suas histórias, músicas e cantos rituais; a segunda, buscariam os estudos de pesquisadores acadêmicos sobre o assunto, como nos trabalhos antropológicos realizados por Wied.Neuwied (1815-1816), Martius (1867), Medeiros (1936), Nimuendajù (1938), Loukotka (1939), na busca de suportes teóricos e do reconhecimento da reestruturação da língua; e a terceira seria da reconstrução pelos *línguas* (ARAWÊ, 2010), em contato com os maxacali, de Minas Gerais, e dos registros vocabulares de povos vizinhos, como dos botocudos, malali, maconi e pataxó hãhãhãe e de pesquisas que precederam o fogo de 51, afetadas por Metraux (1963), Agostinho (1970) e Urban (1983).

Língua é expressão usada pelos mais velhos para identificar aqueles que ainda sabem falar a língua dos pataxó e que, por isso, tiveram papel fundamental na reconstrução idiomática e nos processos de tradução das palavras e expressões - o que eles chamam de “*cortar na língua*” (BOMFIM, 2017: 314).

Muitos desses anciões migraram para regiões mais internas do país, “*pra dentro da mata*”, no intuito de fugir do integracionismo e poder estatal ou por medo de novos massacres. Aqui é importante ressaltar que embora este trabalho tenha o recorte nos povos pataxó da Costa do Descobrimento da Bahia, após o

Fogo de 51, algumas comunidades foram formadas nos municípios de Carmésia, Arassuaí, Açucena e Itapeçerica, em Minas Gerais, como processo da diáspora pataxó. Existe uma transumância constante dos atxohãs entre estes territórios em busca da metodização e reconstituição da língua.

Com a morte dos *línguas* ficou dificultada o resgate da língua pataxó falada antes do massacre.

“Descobrimos que alguns velhos ainda lembravam um pouco da língua, principalmente os filhos da Maria Correia, como afirma Dona Isabel, que morava na Aldeia de Coroa Vermelha, falecida em 2016. Ela chegou a conhecer a sua avó, Maria Correa, quando criança; “fazia muita rede pra botar os netos pra dormir”. D. Isabel afirma não ter aprendido a língua com sua avó, que era um dos línguas, mas afirma que seu tio Macelo, Emílio, tio João Vicente e Epifânio, filhos da Maria Correia, “sabia alguma coisa; era, mas ninguém aprendeu, né? Eles falavam a língua deles. Mas eu num acerto mais não. A língua dos índios véio. Seu Tururim, liderança e também bisneto da Maria Correia, da Aldeia Barra Velha, diz ter aprendido o idioma com seu tio Emílio, João Vicente, Epifânio, Vicentinho “os véi que já acabou, eles tudo sabia o idioma deles”. Seu Tururim juntamente com Zabelê e Vicentina, ainda são lembrados como os últimos línguas que sabiam cortar na língua” (BOMFIM, 2017: 315).

O processo de retomada linguística, então, foi facilitado também pela reaproximação com os maxacali que, segundo Rodrigues (1986:56), pertencem ao mesmo tronco linguístico macro-jê, falado pelos pataxó. Afirmação que alinha com a pesquisa da antropóloga Maria Hilda Paraíso (1994: 183) sobre a formação da etnia pataxó como derivação do subgrupo ritual dos papagaios, pertencentes aos maxacali, bem como da visualização do príncipe Maximiliano Wied-Neuwied, do entendimento entre grupos pataxó e maxacali no início do século XIX:

“Uma mulher da tribo dos machacaris, que entendia perfeitamente a língua dos Patachós, coisa muito rara.; porque sendo os últimos, de todas as tribos aborígenes, os mais desconfiados e reservados, é difícil a uma pessoa, que não pertença a tribo, aprender-lhes a linguagem” (WIED-NEUWIED, 1989: 275).

Com as dispersões de grupos pataxó, foi verificado uma variação lexical entre grupos. A estratégia das lideranças pataxó, diante deste cenário, foi de não sobrepor um modelo único que enaltecesse um dos grupos em desfavor dos outros.

Em 1992, o ensino da língua tradicional pataxó começou a ser ensinado por Antonio Arawê, professor da cadeira de “língua e cultura” na escola indígena pataxó de Barra Velha. Em Carmésia, na Fazenda Guarani, Kanatyo Pataxó também desenvolvia um trabalho voltado para o desenvolvimento da língua. (BOMFIM, 2012: 65). Não só nas escolas é que se via a preocupação na transmissão dos conhecimentos culturais e linguísticos do povo pataxó. Em Cumuruxatiba, a índia Zabelê esforçava-se para ensinar aos mais novos a língua, o que foi fundamental para sistematização do patxohã pelos professores indígenas das comunidades do sul da Bahia, que criaram o “projeto de pesquisa e documentação da cultura e língua pataxó”, em que os vocábulos, após organização prévia dos *atxohã*, eram submetidos à aprovação pelo conselho de caciques, que outorgava a proliferação para os membros da comunidade.

O trabalho da índia Zabelê foi tão relevante para a comunidade que, como reconhecimento de seu ímpeto para a afirmação e transmissão da língua para seus familiares foi construído o *kijeme da Zabelê* - um espaço de vivências e aprendizado sobre a cultura pataxó na Aldeia Tibá. Esse espaço foi construído em 2006, mesmo ano em que recebeu o título póstumo de personalidade do ano pela Universidade do Estado da Bahia (Uneb). Entretanto, o *Kijeme da Zabelê* quase foi derrubado pelo ICMBio, por ter sido construído em uma área destinada a Unidade de Conservação Integral, o que evidencia a vertente do protecionismo biocêntrico estatal que nega a possibilidade da confluência entre a existência pacífica da proteção de recursos ambientais e comunidades que têm sua territorialidade afincadas nos mesmos espaços tradicionais. Hoje o espaço faz parte da Escola Kijêtxawê Zabelê, de ensino infantil indígena na Aldeia Tibá.

Foi necessário, portanto, um intercâmbio de informações e sistematizações do conhecimento através da escrita, que deveria ser ensinada nas escolas indígenas para as futuras gerações e, assim, garantir novamente a fluência sobre uma língua nativa. Contudo, os *atxohã*, logo perceberam que este processo construtivo não daria conta de erigir a língua falada naquele período, seja pela perda significativa de palavras e expressões, seja pelo processo de contatos com outros povos que ensejaram novas demandas e, conseqüentemente, novas palavras.

Se antes da década de 1950 os pataxó já tinham a palavra *kayãbá* para designar *dinheiro*, obtido nas vendas de artesanatos e artefactos nas praias e nas cidades para o sustento dos parentes, o mesmo não podemos falar sobre a palavra *retomada* que, se antes não existia a necessidade da existência desse vocábulo, hoje marca significativamente as aspirações do grupo diante dos embates do presente e, portanto, precisa ter seu conceito na língua.

Por isso, o patxohã como é hoje ensinado nas escolas não é a mesma língua que a comunidade falava antes dos sistemas de desterritorialização. Existem elementos da estrutura, composição e formação da língua que são diferentes na língua falada pelos maxacali. Uma abordagem linguística mais conservadora, menos transigente aos compassos de mudanças, talvez denomine o patxohã como dialeto, pela forte carga de variante diatópica de sua formação que se afasta da norma-padrão da língua maxacali, de tronco macro-jê (RODRIGUES, 1986: 56) e, por isso, se afasta da língua falada pelos pataxó antes dos esbulhos linguísticos historicamente enfrentados pelo povo, que foram significativos para que a “língua fosse adormecida”, como dizem os pataxó mais velhos. A formação da língua *patxohã* é recente e decorre da busca de termos e signos para definição das palavras e formação das frases.

“Embora as observações sejam mais problemáticas devido às dificuldades de compreensão e transcrição por parte da maioria dos observadores, sem considerarmos a incapacidade de classificações mais adequadas. Estas dificuldades deveram-se, entre os não especialistas, à falta de um corpo teórico que lhes permitisse realizar as suas análises, e, entre os especialistas atuais, ao fato de a grande maioria das línguas não mais serem faladas, o que os obriga a usar o material coletado de forma inadequada por não especialistas” (PARAÍSO, 1994: 177).

Para entender a sistematização da língua patxohã, temos que evidenciar o trabalho feito por pesquisadores pataxó para uma revitalização da língua que já foi considerada perdida. Este processo parte coletivamente, entre os membros mais velhos e os novos pesquisadores da língua, em processos autónomos e complementares. Nesse passo, os *atxohã* são fundamentais ao movimento de reterritorialização de um povo que desejava retomar também sua língua.

Grupos de pesquisa de jovens pataxó inicialmente realizavam conversas informais com os índios mais velhos para o resgate de palavras e expressões usadas antes dos movimentos de desalojamento do século XX, que depois

ganhavam estrutura linguística em cursos de graduações regulares e licenciaturas interculturais na Bahia e em Minas Gerais. A retomada da língua surge em espaços de estudos e levantamento de dados para a reconstrução do património cultural pataxó.

O patxohã é resultado de uma disposição coordenada de matrizes linguísticas diferentes e fontes documentais sobre os pataxó, em que, por um método antropofágico-rizomático de composição, fontes linguísticas diferentes se entrelaçam e se complementam para a constituição de um modelo que dialoga transversalmente por conhecimentos da língua maxacali e de um português “mais arrastado, pela própria prosódia pataxó” (como relatou Anari Braz). Verifiquemos como foi o sujeito composto “*jokana baixú*”: o termo para a palavra mulher é *jokana* na língua pataxó falada pelos mais velhos, e a palavra bonito(a) diz-se *baixú*. Para formar a frase foi utilizada as regras da língua portuguesa, então para dizer “mulher bonita” foi atribuída a expressão “*jokana baixú*”, que não necessariamente obedecia as regras filológicas de frases de tronco macro-jê, mas que ganha respaldo de língua após a construção efetuada pela própria comunidade.

Para a formação de frases, o grupo de pesquisadores pataxó definiram como regra geral, a utilização de duas possibilidades da ordem vocabular: a primeira, a construção de frase que seria a forma originária pataxó: SOV (sujeito – objeto- verbo). A segunda, como a ordem vocabular SVO (sujeito-verbo-objeto), que é comum ao português e algumas outras línguas indígenas, como a terena. Como a língua portuguesa é falada pelos pataxó, foi previsto pelos *atxohã* que o ensinamento da língua na ordem SOV poderia trazer dificuldade para os mais novos, então, como estratégia de assegurar o ensinamento do patxohã de forma mais prática, é utilizada nas escolas a ordem SVO como forma de construção frasal.

Diante dessas diferenças, foi perceptível a verificação da diferença da língua patxohã falada pelos mais velhos e pelos mais novos. Enquanto os mais velhos podem fazer uso do modelo SOV, os mais novos utilizam somente o sistema SVO. “Eu como peixe” é falado “*arnã mukusuy mǎgutá*” pelos anciões e “*arnã mǎgutá mukusuy*” pelas crianças.

Para se construir a frase “eu vim do mar” (que faz parte do mito de origem pataxó), devemos conhecer como se fala “eu”, “vim”, “do” e “mar”. Dessa forma a expressão “*Arnã ápôyã ũpú kumuhuá*” segue a estrutura SVO: eu (*arnã*) vim (*ápôyã*) do (*ũpú*) mar (*kumuhuá*).

Contudo, existem construções frasais que foram inteiramente recuperadas e não seguem a lógica SVO, como na língua portuguesa, como por exemplo “*muká mukaú*”. Essa é uma expressão de ordem para que as famílias pataxó continuem unidas independentes da formação de novas aldeias, de divergências políticas ou de brigas entre famílias, pois percebem que a força dos pataxó estão na união do grupo.

A interpretação mais próxima desta expressão patxohã seria “unir para reunir”, embora isso não contemple o seu significado completo se analisarmos por um trabalho etnográfico que interpreta de “segunda ou terceira mão” (GEERTZ,1989:25), haja vista que deve se ler, ou ouvir, essa expressão no conjunto dos significados transmitidos na história pataxó, em que se reafirma como etnia em um movimento de retorno que não está concentrado em um só espaço – ao contrário, encontra-se difuso em territórios formados com tempos, caracterizações e realidades diferentes, mas que se conectam e se fortalecem pela compreensão de pertencimento ao mesmo povo.

Terras demarcadas ou áreas retomadas, para o pataxó, são de igual forma territórios tradicionais indígenas que são presenciados por um povo que almeja o respeito ao direito originário respaldado constitucionalmente. Por isso, não conseguem compreender a ideia de “invasão territorial” sobre um território que as vivências étnicas indicam a posse: “Como se é possível invadir o que é nosso?”

O conceito de “união” não é apenas físico, mas está atrelado a um sentimento de lealdade que vincula indígenas das mais de vinte aldeias pataxó da Costa do Descobrimento brasileiro. A ideia de “reunião” está vinculada aos laços que tornam a etnia diferenciada das demais, formando um povo com suas idiossincrasias, que precisam estar presentes no conflito, protegendo uns aos outros.

Para nós, *brancos*, alcançarmos o real sentido da expressão precisaríamos fazer o perigoso trabalho de comparar termos que não são exatamente correlacionais pelo sentido que as palavras expressam em línguas diferentes. Podemos, contudo, compreender o significado de *muká mukaú* quando relacionamos a esta declaração o que Gordon (1964) chamava de sentimento de formação de um povo (*sense of peoplehood*) para a abrangência de um conceito de “união” da palavra “*muká*” e o que Wallerstein (1960) atribuía a um sentimento de lealdade (*feeling of loyalty*) para a abrangência da palavra “reunir” em “*mukaú*”, na compleição de um juízo de solidariedade e observância de proteção de uns aos outros que abarcaria a formulação “unir para reunir” como característica de afirmação da etnicidade pataxó.

A configuração cultural pataxó é o resultado do contato entre a tradição indígena e não-indígena; essa miscigenação e adaptabilidade é também verificada na configuração da língua patxohã, que apresenta características do contato, que não se confunde nem com o maxacali, nem com o português, mas também não se dissocia deles: é herdeiro composto da genética de ambos, mas que apresenta identidade própria decorrente suas escolhas ressignificativas.

Neste sentido, a analogia feita por Marcos Bagno, doutor em filologia e linguística, é cirúrgica em afirmar que “enquanto a língua é um rio caudaloso, largo e longo, que nunca se detém em seu curso, a gramática normativa é apenas um igapó, uma grande poça de água parada” (BAGNO, 2009). A evidente referência a Heráclito de Éfesos de que “é impossível banhar-se duas vezes no mesmo rio” é precisa ao enaltecer a característica mutável da língua, que – assim como as culturas - está sempre em desenvolvimento e se modifica pelas escolhas de seus falantes. Por isso, é muito mais abrangente do que a gramática normativa, que deve ser entendida com uma rigidez que só é passível de modificação com uma reforma ortográfica, ou seja, com uma enchente do rio que invadiria o igapó, desfigurando-o. A beleza da metáfora trazida por Bagno tem sua correlação na filosofia de Itajá Pataxó, da aldeia de Barra Velha:

“Ensinar a língua é a divisão das águas. Cada povo tem uma experiência histórica que o diferencia dos outros e as suas próprias idéias sobre suas relações com o meio em que vivem. Ensinar a língua Pataxó é como lutar pela terra, ensinar seus conhecimentos, a natureza, o tempo e a música. Hoje eu vejo assim: ensinar o Patxohã é onde o rio está. Onde a aldeia está.

É onde nasce o sol. É igarapé, igapó, lago, açude e mar. Ensinar a língua é o desenho, a cor, é um mapa. É descobrir, é aprender o que tem os velhos. Língua é o entendimento da aldeia e do mundo, do nosso mundo e do mundo do branco. É a cidade, o Brasil e os outros Países. A língua é a história do mundo. O mundo é a terra, a terra é a aldeia, o rio; O rio que cai num outro rio, que cai num outro rio e que cai no mar. Essa é a língua que transforma muita coisa, a língua do povo Pataxó.” (Itajá Pataxó *apud* BOMFIM, 2012: 106).

A fluidez e adaptabilidade da água devem ser também observadas no movimento transformador da língua pelos seus falantes e, nesse sentido, não há qualquer problema em afirmar que o patxohã é a língua dos pataxó, já que cria o repertório de palavras que alteiam sentido étnico ao identificá-los, ao passo que os diferencia de outros povos e cria o que Barth denominou em 1969 como “fronteira étnica”.

Assim como no movimento filosófico antropofágico, o resgate linguístico pataxó parte de uma vontade coletiva de reafirmar seu orgulho e suas fronteiras, mas que aceita que o que lhe é próprio e o diferencia não necessariamente é relativo ao originalmente endêmico, mas das relações que são apropriadas pela comunidade e aceitas como pertencentes ao grupo. Em uma vertente de pensamento decolonial, uma língua é indígena porque surge de uma coletividade indígena. O patxohã é a língua pataxó porque foi moldada por essa etnia, sendo retomada e fortalecida. É língua indígena porque traz significado étnico e tem seu processo de construção dentro de uma coletividade modelada pelos pataxó que evidencia seus processos históricos de contato com outros povos. Normalmente as línguas indígenas levam o nome da etnia – o povo tupi fala a língua tupi, o povo guarani fala a língua guarani, o povo maxacali fala a língua maxacali - mas o povo pataxó escolheu nomear sua língua como patxohã e não como o nome do povo, no intuito de evidenciar o processo histórico de formação que demonstram o interesse pela retomada da língua.

A língua patxohã, hoje, possui marcas da família linguística maxacali (tronco macro-jê), somada também a balizas da ordem vocabular portuguesa, mas não se confunde nem com uma nem com a outra. A derivação é um afastamento do caminho original para a formação de algo novo, capaz de criar distanciamentos em relação a sua procedência e, por isso, capaz de gerar novas fronteiras étnicas.

Como uma metáfora dos processos antropofágicos de constituição do novo - seja este novo uma cultura, uma filosofia, ou a própria língua – a etimologia da palavra *patxohã*, que dá o nome à língua pataxó, surge talvez do método mais rizomático de formação de palavras: a aglutinação, em que duas palavras se fundem e dão um sentido a um novo vocábulo que não comporta nem o significado da primeira, nem da segunda. *Patxohã* surge da junção dos termos *pataxó* + *atxohã* + *xohã*, que pensada como um processo de justaposição tem o sentido de “*língua do povo guerreiro pataxó*”, em referência ao movimento de valorização de reassunção e afirmação da identidade pataxó, em seus processos de luta pelo reconhecimento.

Este processo de formação de palavras pelo sistema de aglutinação é simbólico para a ontologia pataxó e pode evidenciar sua forma de conceituar o mundo de acordo com os valores próprios da comunidade. Como exemplo, podemos verificar que a construção do vocábulo *professor* na construção do *patxohã* seguem a simbologia grupal: *professor* é representado como *ipakâié* em um “*corta a língua*” do português para o *patxohã*, mas esta tradução não é capaz de demonstrar o significado da construção da palavra pela comunidade pataxó. *Ipakâié* é a aglutinação das palavras *ipamakã* (pai) e *akâiéko* (líder), que demonstra o respeito pelo professor que assume não somente a função de preceptor como carrega também uma função familiar para a reprodução cultural. Por conseguinte, as palavras *pai* e *líder* em português não são paralelos perfeitos ao sentido de *ipamakã* e *akâiéko*, pois as traduções de palavras não são capazes de produzir ou reproduzir o universo simbólico da etnia.

A tradução do *patxohã* para o português não exprime exatamente o sentido das palavras, visto que a criação de alguns novos termos, para o povo pataxó, parte primeiramente do sentido que o povo quer evidenciar com as expressões, e só depois, são pensados os processos de formação do vocábulo.

A palavra *professor*, em português, não manifesta o sentido da palavra *ipakâié* em *patxohã* e a tradução literal evidencia, per si, um reducionismo quanto ao poder simbólico das expressões por uma sistematização ocidentalizada. Por conseguinte, quando um pataxó utiliza o português para se expressar, não necessariamente ele participa do nosso universo simbólico, pois o português, “*arrastado*”, falado cotidianamente por eles dialoga muito mais com seu

repertório cultural do que com o nosso. Compreensão paralela feita por Wittgenstein (1992) ao afirmar que o significado das palavras decorre dos usos que delas se fazem, em que os “jogos de linguagem” e as “formas de vida” podem se apresentar de formas variadas:

“Na linguagem os homens estão de acordo. Não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida. Para uma compreensão por meio da linguagem, é preciso não apenas um acordo sobre as definições, mas (por estranho que pareça) um acordo sobre os juízos” (WITTGENSTEIN, 1992: 94).

Por esse motivo, as regras clássicas da linguística acadêmica não se revelam tão importantes para a reconstrução da língua pataxó do ponto de vista ontológico, vez que a motivação e resgate da língua para que seja reensinado e reproduzido pelo povo tem caráter de relevância cultural que ultrapassa os limites linguísticos. Existe, portanto, um estreito laço entre a língua e a cultura, conforme afirma Denys Cuche (1999: 94), “a língua tem a função, entre outras, de transmitir a cultura, mas é, ela mesma, marcada pela cultura”. O ensinamento do patxohã nas escolas acaba por ser um recurso pedagógico eficaz para o aumento da capacidade de compreensão escrita e oral dos pataxó.

A experiência da construção da língua patxohã produz significado também por garantir o protagonismo dos próprios índios nesta edificação, haja vista a autoria deles no processo de elaboração linguística que fora efetivado por uma demanda dos próprios em ter reverenciado o orgulho pataxó, que passou por um processo de esbulho após o fatídico Fogo de 51. Nesse sentido, Anari afirma que a retomada da língua pataxó é indissociável da luta pela terra, em que “a língua pataxó representa um processo dinâmico, colético, que atravessou a história da vida e da luta do povo pataxó, durante mais de quinhentos anos e que, agora, é retomada.” (BOMFIM, 2007; 306).

Através do levante linguístico, o povo passou a consolidar e afirmar o posicionamento político de afirmação cultural e identidade pataxó e demonstra a necessidade de retomada da língua como consequência de uma vontade da etnia em ser reterritorializada do ponto de vista geográfico, mas também simbólico e cultural.

Vale memorar que a língua pataxó não foi esquecida pelo seu povo. A palavra esquecimento demonstra um caráter volitivo de desgarramento que não

foi perpassado pela etnia. Assim como os territórios historicamente localizados pelo povo pataxó, a língua também sofreu processos de impedimentos e desalojamentos. O governo brasileiro proibiu os índios de falarem sua língua e exigiu a fluência em português. As perdas linguísticas do idioma originário decorrem, portanto, do impedimento legal aos índios sobreviventes de se manifestarem através da sua língua que, durante cerca de trinta anos, se comunicaram somente em português.

Hoje em dia, o idioma corrente nas comunidades pataxó é o português de forma ressignificada pelos pataxó, ou como aduz Tereza Maher, o “Português Índio” (1998; 115), porém, a língua patxohã já é ensinada em todas as escolas indígenas primárias e secundárias, onde se pode observar que a experiência de se falar um idioma próprio da etnia produz sentido na viabilização da própria luta política do povo.

Como deriva de um esforço para grafar as palavras que somente eram faladas, no primeiro momento existiu várias formas de escrever a mesma palavra, o que dificultava a sistematização dos vocábulos, por isso, foi construído um teoria gráfica com menos exceções do que a língua portuguesa, senão vejamos:

“Os sons nasais são representados por um sinal nasal (~), não por (N ou M). EX: miãga (água), kayãbá (dinheiro); As palavras que eram escritas com a letra C (som oclusiva velar) passaram a ser escritas com K. Ex.: kakusu (homem), kitok (menino); As palavras com som (fricativa glotal), passaram a ser escritas com h. Ex: hãhãw (terra), tahãw (café), hãmiá (dançar) e não com RR/R. Somen- te o som tepe alveolar sonoro ficou grafado com r. Ex.: kãbará (carangueijo), ĩgorá (negro) O som fricativa alveolar S, passou a ser escrito na grafia somente com S, e não com SS, Ç ou C como os professores escreviam com base no português. Ex.: mukusuy (peixe). Palavras com som de fricativa pós-alveolar ʒ passaram a ser escritas somente com J. Ex.: Jokana, Jiktayá. Assim com o som do g/ (oclusiva ve- lar sonora) passou a ser representado somente com g. Ex: mãgutxi (comida), miãga (água)” (BOMFIM, 2017: 323).

Com isso, os pesquisadores conseguiram expandir um vocabulário que estava restrita a cerca de 200 palavras para um dicionário com mais de 2.500 palavras:

“Além disto, passamos a pensar uma maneira de como organizar a linguagem falada e escrita no nosso dia-a-dia. Foi assim que

foi possível começar a ensinar na escola, o que aprendemos.”
(Grupo de Pesquisa Pataxó, 2004).

O que faz uma sociedade étnica é a organização política, é o modo como essa comunidade se organiza, se mobiliza, se estrutura e se diferencia politicamente frente às outras, para defender seus objetivos e projetos. O elemento de etnicidade é basicamente um elemento político. A experiência dos pataxó na formação dos patxohã é muito rica quando se compreende os processos históricos de extrema manipulação pelo Estado para que existisse a miscigenação e a violência física, territorial e simbólica a que foram submetidos.

Com os trabalhos de pesquisa desenvolvidos pela própria comunidade, um vocabulário maior foi resgatado e pode ser divulgado entre as coletividades pataxó, o que ressaltou o comprometimento do povo com fortalecimento da transmissão da língua como consequência de sua retomada cultural.

O desejo do povo pataxó, com o trabalho coletivo de retomada linguística, ultrapassa o limite da língua e permeia o interesse em resgatar a cultura de um povo que foi subtraído de suas tradições e que deseja resgatar uma herança cultural comum. Essas pesquisas serviram de instrumento para a luta política territorial e se tornou um canal de interação e união entre as aldeias pataxó da Bahia e Minas Gerais e são utilizadas para a autoria de novos cânticos, que são reverberados dentro da coletividade pataxó pela valorização de uma língua construída em um trabalho coletivo de autoria do próprio povo:

“Ye awākã txó txihi pataxó mê’á ũpú ykhã, dxè’mká ũg nitxi āksã.
(A história do índio pataxó é de luta, glória e muitas vitórias.)”
(Eyhnã Pataxó, s/d).

A retomada da língua contribui para o orgulho étnico e para o processo de reetnização pataxó, que passa a se afirmar em cenários que ultrapassam as fronteiras das aldeias. Atualmente já vemos jovens pataxó em programas de pós-graduações, como Anari que desenvolve pesquisa em estudos étnicos, Arissana em artes e Samara em Direito; todas vinculando os saberes tradicionais aos saberes científicos em um movimento de diálogo e fortalecimento do *éthos* pataxó e capaz de demonstrar a história indígena sobre um ponto de vista de quem sofreu com a colonização, diferente das narrativas encontradas nos livros de história:

“Os livros de história são perniciosos porque eles ensinam que tudo começou em 1500, e os milhares de anos antes disso são apagados. Os portugueses e europeus admitem que havia pessoas aqui e que eles tiveram dificuldade de reconhecê-las como humanos. Quando as reconheceram, chamaram todos de índio. Esse nome, definitivamente, não representa a nossa diversidade” (KAIAPÓ, 2018).

Neste ponto, a retomada linguística produzida e realizada *por* indígenas pode ser considerada engajada, pois tem o condão de transformar uma escrita que evidenciava o ponto de vista do não-índio em um pensamento ameríndio localizado, sob perspectiva de uma língua revitalizada propriamente pelo povo pataxó, através do patxohã.

A possibilidade de recriar, escrever e sistematizar uma língua é *traicional* (BONDER, 1998) para povos que tiveram a consuetudinarietà muito presente na transmissão do pensamento e preservação de suas histórias. Porém, a necessidade de se afirmarem e o interesse grupal conduziram ao processo inovador do patxohã, no qual passaram a exprimir suas formas de enxergar o mundo através de língua própria ressignificada, como instrumento a mais de preservação e reconhecimento das memórias, historiografias e das observações sobre suas riquezas materiais e imateriais, em decorrência da autodeterminação de escolherem o que é melhor para si e da necessidade de afirmação de identidade reprimidas e negadas ao longo de seus processos históricos.

3.4 Essencialismo de conveniência sobre o questionamento de *aculturação*

Sendo o ser humano voltado para a criação e não para reprodução (TODOROV, 1982: 9), e o índio é também ser humano, parece ser uma obviedade luzidia a conclusão de que os povos indígenas apresentam também suas criações, interpretações, cisões e adaptações diante da apresentação de novas demandas. Nesta parte do trabalho, evidenciaremos que as inovações e reinterpretções pataxó sempre fizeram parte de sua história. Contudo, é possível perceber que o essencialismo sobre as sociedades indígenas não restringe sua capacidade criativa, mas sim, sufoca o índio em um *não-lugar* (AUGÉ, 1994: 73) onde está impossibilitado de frequentar espaços que não são folcloricamente pensados para eles.

Um pataxó que inova e passa a exercer cargos públicos, a frequentar espaços universitários, a ter espaços de fala em fóruns ou escrever livros que contam suas narrativas, a ter acesso a bens materiais ditos ocidentalizados ou passam a ter profissões são subjugados e negados quanto sua possibilidade autodeterminativa. São tencionados os perigos sobre as *perdas culturais* ou de *identidade*.

“Um índio calçado e vestido com calça jeans, falando português, utilizando gravadores e vídeos ou morando em uma favela em São Paulo aparece aos olhos do público como menos índio. Eles deveriam seguir suas tradições, se diz. E nós deveríamos deixá-los em paz, devolvê-los ao isolamento, para que possam seguir seus caminhos.” (COHN, 2001: 36).

Contudo, quando as inovações incidem em parâmetros estereotipados como comuns a comunidades ameríndias, não existe questionamentos sobre a indianidade, nem subalternização de seus processos criativos. As novidades pataxó sobre formas de proteção a natureza, inserções de materiais para a confecção de artesanatos ou nos adereços considerados indígenas e mudança nos rituais são visualizados pelo povo pataxó sem que passe pelo crivo essencialista.

O essencialismo não existe para manter o *status quo ante* purista, existe para afastar, para dominar e para impor o que é ser índio e como se deve apresentar. O estágio de pureza, da intocabilidade com as culturas brancas e

ocidentalizadas é uma ficção que não se sustenta quando vemos os tratamentos sobre as formas antropofágicas dos pataxó. Quando seus processos de deglutição são provenientes de outros povos índios, não passam pelo filtro de uma *aculturação*, *deculturação* ou *assimilação* que se verifica quando os pataxó passam a fazer uso de dinheiro, quando decidem ter igrejas nas aldeias, ou exibem os bens materiais que possuem. O essencialismo é o aldeamento simbólico dos índios, que devem permanecer em uma fronteira criada pelo *branco* para controlá-los e restringi-los da interação com a sociedade nacional.

Quine (1966: 173) conceituou o *essencialismo* como a doutrina filosófica na qual alguns atributos de um ente podem ser essenciais à ele, que se manifestam de forma eterna e imutáveis. Segundo Risager (2006: 34), um entendimento essencialista de cultura é sua concepção como algo que tem uma essência específica, ou seja, formada por características que podem ser precisamente definidas ou descritas, independentemente de contexto, e que pode ser usado como fator explicativo em relação às ações e atitudes das pessoas de determinada cultura. Atribui ao essencialismo as características do estágio ético de autenticidade da existência humana, em que existe um dever pela eternidade de certos comportamentos que diferencia um ente do outro.

A tradição pode ter viés essencialista ou emancipatório. Pela conotação essencialista, a tradição é pautada na estabilidade e imutabilidade de comportamentos e características culturais que definem e distinguem um grupo, percepção esta que limita a autodeterminação dos povos. De forma oposta, a visualização da tradição pode se dá pelos laços de continuidade, preservando, portanto, as possibilidades grupais de modificar ou atualizar suas condutas diante de novas demandas sociais, conforme observa Florêncio:

“A tradição prende-se com uma invocação do passado, por intermédio da repetição ritual de normas e práticas sociais institucionalizadas, invocação essa que está constantemente a ser inventada e reinventada, num processo dialético, por forma a atribuir significados a arranjos sociais presentes, legitimados pelos laços de continuidade que se estabelecem com o passado.” (FLORÊNCIO: 2005, 40).

Clarice Cohn também faz coro à possibilidade de mudanças sobre as convenções culturais dentro de um sistema dito tradicional:

“A percepção das dinâmicas sociais e culturais exige que se

atente não apenas às tradições, como também à inovação; não se nega, assim, a reprodução social, mas amplia-se a noção de reprodução social, de modo que inclua a possibilidade de mudança. Desse modo, vai-se além da proposição de que estas sociedades têm, em todos os seus aspectos, como objetivo único a perpetuação estanque.” (COHN: 2001, 37-38).

O dinamismo entre as relações do tradicional com o inovador é reflexo dos tempos de *interconexão social* que são mais acessíveis aos indivíduos que se relacionam com o novo e o incorpora:

“Estamos todos familiarizados com eventos, com ações, e com a aparência visível de cenários físicos a milhares de quilômetros de onde vivemos. O advento da mídia eletrônica sem dúvida acentuou estes aspectos de deslocamento, na medida em que enfatiza a presença tão instantaneamente e a tanta distância” (GIDDENS, 1991: 155).

O acesso às informações faz surgir novas diligências e elucidada também as influências do global sobre o local, que agem de forma particular entre os indivíduos:

“Quanto mais a tradição perde seu domínio, e quanto mais a vida diária é reconstituída em termos do jogo dialético entre o local e o global, tanto mais os indivíduos são forçados a escolher um estilo de vida a partir de uma diversidade de opções” (GIDDENS, 2002: 13).

Sobre a interferência do global sobre o local, o sociólogo israelense Eisenstadt afirma que a modernidade apresenta um programa cultural que rompe com os paradigmas estáticos do tradicional, para dar espaço a ação humana autônoma e emancipatória na construção de categorias culturais fluidas, que retira dos homens “os grilhões da autoridade política e cultural tradicionais” (EISENSTADT, 2001: 142):

“O programa cultural da modernidade implicava alterações muito diferentes na concepção de ação humana e do seu lugar no fluir do tempo. Carregava consigo uma concepção de futuro caracterizada por um número de possibilidades realizáveis através da ação humana autônoma. As premissas em que assentava a ordem social, ontológica e política, e a legitimação dessa mesma ordem, já não eram dadas como garantidas” (EISENSTADT, 2001: 141).

Eric Hobsbawm afirma que muitas vezes as sociedades assumem, artificialmente, referências de momentos anteriores ou reproduzem características ditas tradicionais quase que obrigatoriamente diante das tensões entre a invariabilidade essencialista e as inovações apresentadas pelo mundo

ou demandadas pelas coletividades. De modo que atualizações culturais acabam por compor esforços que estabelecem as “tradições inventadas”, em que a convenção ao novo impõe a referência ao passado para que tenha a validação de continuidade histórica.

“Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado” (HOBSBAWM: 2008, 10).

A *tradição*, para Hobsbawn, tem a marca da formalização, imposta pela invariabilidade e repetição, enquanto o *costume* carrega consigo a permissividade sobre inovações. A possibilidade de haver modificações culturais é também trabalhada por Bauman (1998), que vê nesse movimento de mudanças a característica sumária da modernidade, que pelo advento das técnicas de comunicação tornaram mais intensas as relações sociais:

“Nesse mundo, todos os habitantes são nômades, mas nômades que perambulam a fim de se fixar. Além da curva existe, deve existir, tem de existir uma terra hospitaleira em que se fixar, mas depois de cada curva surgem novas curvas, com novas frustrações e novas esperanças ainda não destroçadas” (BAUMAN, 2000: 92).

Como sabemos, o povo pataxó, antes do aldeamento forçado era nômade. Logo, o seu processo de sedentarização foi uma inauguração cultural concorrente a tentativa de integrar os índios à sociedade nacional. Consequentemente, todos os processos decorrentes de uma sedimentação são inaugurais ao povo, em uma conotação purista que remontaria a uma arqueologia antropológica. Após o fogo de 51 e a diáspora pataxó, alguns grupos foram sendo formados na Costa do Descobrimento e no norte de Minas Gerais e os processos migratórios acabaram por possibilitar aos pataxó processos antes não vivenciados pelo grupo.

Algumas práticas recentemente inauguradas pelos Pataxó merecem destaque pelo comprometimento coletivo de proteção de seus territórios e da cultura pataxó: o agroflorestamento e permacultura em Barra Velha, com o objetivo de preservação de espécies para a culinária, medicina tradicional e ritualística do povo.

“Amesca: uma árvore muito importante para os Pataxó. A sua seiva é usada nos rituais sagrados do povo Pataxó em forma de incenso, para espantar os maus espíritos e fortalecer os espíritos dos guerreiros. Também tem importante uso medicinal: a seiva serve para combater dores de cabeça, dor de dente, sinusite, dor de barriga e outros. Seu aroma é bastante agradável. Babosa: a folha da babosa batida no liquidificador junto com leite é usada para combater o câncer. É também eficaz no combate à diabetes, fazendo o comprimido do seu líquido com a farinha de trigo. Santa Maria: o sumo de sua folha serve para combater micoses e impigem, passando no local. O banho com suas folhas serve para combater a sinusite e a goma de suas folhas serve para curar infecções na pele. Cardo Santo: a folha batida no liquidificador junto com leite é anti-inflamatório; o chá com as folhas serve para dores no corpo; o sumo da folha junto com óleo de rícino serve para combater a pneumonia. Tioiô: o banho com suas folhas serve para o fortalecimento espiritual, “olho gordo” e combate à sinusite; o chá das suas folhas serve para combater verme. Confrei: o chá com as suas folhas é anti-inflamatório; o sumo junto com leite serve para tirar pustema; o chá junto com coentro-maranhão é anti-inflamatório fortalecido, serve para curar inflamação de garganta. Hortelã: o chá com as suas folhas serve para combater febre e gripe; as suas folhas amassadas espantam ratos de casa, colocando no local onde eles costumam aparecer. Boldo: o chá com as suas folhas serve para congestão e dor no estômago. Coentro-Maranhão: o chá com as suas folhas é estimulante sexual; o sumo da raiz pisada serve para escorbuto. Chapéu-de-couro: o chá com as suas folhas serve para combater dores no corpo; a raiz e as folhas colocadas na cachaça servem para reumatismo. Cana-de-macaco: o sumo de seu caule e olho serve para combater hemorragia, dor de estômago e problema nos rins; o chá das folhas serve para dores no corpo. Artimijo: a massagem com as suas folhas aquecidas serve para acelerar o processo de parto. Mastruz: o chá e o sumo de suas folhas é anti-inflamatório e também serve para combater dores e febre. Também combate vermes. As suas folhas pisadas e amarradas num local servem para curar inchaços e dores nos ossos; o sumo do mastruz com leite serve para retirar pustema e combater pneumonia.” (PATAXÓ, 2000: 32).

Para que os cultivos tivessem escala que atendesse aos *parentes*, foi criado o Cooplanjé em março de 2013 – cooperativa de florestamento e reflorestamento da Aldeia de Boca da Mata - pelos Pataxó. É notório o envolvimento de um povo que sabe que precisa do equilíbrio do meio ambiente territorializado e que, diante de um contexto em que há um crescimento populacional que não coincide com as demarcações territoriais, faz uso dos recursos ambientais de modo a propiciar a possibilidade de se fazer o mesmo para as futuras gerações.

O povo pataxó, que não tinha a preocupação sobre a disponibilidade de recursos naturais da região da Mata Atlântica, percebe que - em decorrência dos processos de sobreposição de territórios, crescimentos urbanos, atividades econômicas e turísticas na região – é necessário fazer replantio de áreas. Paralelo a esse movimento e para proteger os territórios das *queimadas* que forçavam as comunidades pataxó em se desterritorializar, foi formada a Brigada Pataxó de Coroa Vermelha, especializada no combate de incêndios florestais.

Por tratar de um interesse de proteção ao meio ambiente na intervenção de queimadas na Costa do Descobrimento, os pataxó buscaram apoio no órgão estatal de preservação da biodiversidade, o IBAMA (Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis) que é uma autarquia federal vinculada ao Ministério do Meio Ambiente do Brasil e, segundo o art. 3º, VIII a da Lei nº 11.428, de 22 de dezembro de 2006, deve implantar as atividades imprescindíveis à proteção da integridade da vegetação nativa, tais como: prevenção, combate e controle do fogo e proteção de plantios com espécies nativas da vegetação nativa do Bioma Mata Atlântica.



Figura 16. Brigada Pataxó de Coroa Vermelha.

A Brigada surge de uma demanda pataxó para a proteção do território tradicionalmente ocupado, e hoje conta com quinze indígenas que foram

selecionados e capacitados pelo Centro de Prevenção e Combate a Incêndios Florestais do IBAMA, e hoje estão vinculados a esta autarquia federal.

É possível notar a horizontalidade em dois níveis na formação da Brigada Pataxó. A primeira, assim como a supracitada, de uma articulação da comunidade com os não-índios para que tenham seus objetivos territoriais e culturais preservados. A segunda surge de uma necessidade de adaptação da comunidade a conhecimentos não tradicionais sobre a organização administrativa federal do ordenamento territorial e sobre as finalidades de cada órgão para que pudessem alcançar esse objetivo específico.

O universo indígena pataxó obteve sua brigada de combate a incêndios e formação privativas sobre os modos de prevenções a essas catástrofes naturais por um diálogo horizontalizado entre saberes, e isso não seria possível se esta comunidade estivesse isolada do contato e dos conhecimentos não-índios.

Foi exatamente por um processo contínuo de contato, como forma de resistência e existência, onde foi necessário integrar as diferenças estabelecidas nas fronteiras étnicas entre o pataxó e o universo *branco*, seu conhecimento sobre a língua portuguesa e da lógica administrativa nacional, que propiciou aos pataxó a concretização de interesses endêmicos a sua sociedade. O pataxó ressignifica a sua história de contato com o *branco* e toma para si os conhecimentos “do outro” como forma de consolidar, retomar e revigorar seus próprios interesses.

A apropriação de tecnologias diferentes e de modos de produção de culturas diferentes não deve ser requisito para a inexistência de uma etnia ou diminuição de suas identificações. Ao contrário, por vezes essas inaugurações são estratégias de um grupo para que possam ter suas vivências asseguradas. Sobre esse ponto adverte Arissana Pataxó, em sua tese de mestrado:

“Como povos indígenas, em pleno século XXI, nós nos deparamos, muitas vezes, com situações constrangedoras. E embora pareça um assunto já ultrapassado, ainda hoje é possível constatar, nos meios acadêmicos, e mais ainda entre a população em geral, uma concepção estática das culturas dos povos indígenas. Mudanças, empréstimos, criações e invenções, mesmo no âmbito do contexto histórico brasileiro, parecem ainda não caber nas mentes das pessoas em relação aos povos indígenas. A noção de pureza também ainda é tomada em consideração quando se fala de culturas indígenas.

Mas, qual cultura é pura? Quais são os povos e etnias que não criam, inventam os seus modos de existir? Como poderia haver culturas, não fora a criação, a invenção? Ainda não compreendo como certos estudiosos reagem, negativamente, a certas mudanças socioculturais” (SOUZA, 2012: 43).

Existem processos inventivos que, por serem internos das aldeias indígenas e não ultrapassa vertiginosamente a fronteira com o mundo não-índio, não sofrem da indicação sobre sua mácula, ou processos de aculturação. Uma *vestimenta indígena*, um *cocar* ou um artesato pataxó são *objetos materiais que fazem parte da compleição sobre o índio, e seus processos inventivos ou reinterpretativos passam silenciosamente pelo crivo essencialista*.

As vestimentas indígenas passaram a ter cores mais vibrantes do que as originalmente feitas com fibra de tucum. Anari explica que esse movimento foi para que as pessoas pudessem “reconhecer de longe” quem são os pataxó. Afirma que trabalhar com o tucum “é complicado, porque tem a dificuldade de se retirar a fibra para fazer os fios usados na confecção de colares, tangas, braceletes, cintos, brincos, pulseiras e cocares. Hoje a gente usa (tucum) só no palito de cabelo”. Atualmente se é bastante utilizado a corda de barbante encerado ou algodão, com algumas sementes e penas de galinha tingidas com anilina.



Figura 17. Venda de artesanato Pataxó em Porto Seguro. Foto: Eduardo Braz. 2016.

O pataxó passa a preferir utilizar a biriba ao invés do tucum, tanto para uso próprio quanto para venda de artesanato já que, segundo o artesão Capimbará “tem uma cor mais vibrante, é mais macia e mais maleável”. O indígena disse que utiliza as fibras da biriba porque “não precisa derrubar a

árvore como a gente fazia com o tucum. Se tira a fibra da entrecasca”. O tupsay (tanga) que antes era confeccionado com taboa, também passa a ser confeccionado com biriba “porque não amassa quando se enrola pra levar pros cantos”. Arissana afirma que esses processos de inovação só foram possibilitados pelo conhecimento adquirido com os mais velhos sobre a extração dos vegetais que já eram utilizados para outros fins.

“Baseada nos relatos, posso afirmar que, durante o século XX, as tangas usadas pelos Pataxó eram feitas de taboa, tanto para homens quanto para mulheres e crianças, tangas curtas, geralmente usadas acima dos joelhos. Porém no século XXI, eles começam a usar uma tanga feita da entrecasca da árvore Biriba, mais conhecida como tanga de estopa. Só que essa estopa, como vimos no capítulo anterior, já era, há muito tempo, extraída e usada pelos antigos para cobrir o local onde dormiam e, para alguns, também para cobrir o corpo. Era comum extrair-se a fibra para venda. Presentemente, a estopa ganhou espaço e é usada pelos Pataxó de todas as aldeias. A tanga de taboa ainda continua sendo usada, na maioria das vezes por crianças e, com raras exceções, por adultos, embora seja a mais produzida para a venda externa, ou seja, para turistas.” (SOUZA, 2012: 47-48).

Os *palitos de cabelo*, falados por Anari, também passaram por inovações em decorrência de processos antropofágicos interíndios, em que a existência de um sistema de trocas pode ser estabelecido “através da visualização e, na sequência, retenção pela memória de um determinado objeto ou detalhe, que acaba sendo reapropriado” (SOUZA, 2012: 50). Pelo contato com os índios Wai-Wai, os pataxó passaram a usar em seus *palitos* uma decoração de penas, que acompanha o cabelo das mulheres.

Os cocares (que junto com o tupsay são as peças mais importantes da indumentária pataxó) também foram atualizados com o tempo. Era utilizado uma coroa de palha de aricuri com uma única pena de papagaio na parte traseira. O uso dos cocares pelos pataxó, atualmente, servem como um objeto distintivo dos índios pataxó em relação a outras comunidades, indígenas ou não índias, e não se apresentam no sul da Bahia.

Após o fogo de 51, devido a experiências sociais diferentes, as comunidades mineiras ainda exibem um cocar com penas de papagaio como indicativo do próprio nome da etnia. No sul da Bahia, devido ao risco de extinção do animal, hoje os cocares são confeccionados com penas de galinha tingidas.

Como demonstração dos processos de liminaridade individuais (TURNER, 2005: 137), sobre a intrusão de fronteiras (GOFFMAN, 1982; CASTELL, 2000), alguns pataxó utilizam de forma diferente seus cocares. Essa diferença pode significar resistência a uma inovação em um símbolo importante (como visto por indígenas mais velhos na aldeia Pé do Monte) ou como forma de diferenciar o grupo perante o restante dos pataxó (como na Aldeia de Trevo do Parque, que se utiliza cocares no modelo atualizado, mas somente com as penas pretas).

Entretanto, apesar das diferenças sobre o confecção dos cocares como consequência das diferenças históricas e geográficas dos agrupamentos pataxó, um ponto de contato entre essas coletividades são sobre o uso da indumentária como marcador de identidade que traduz sua indianidade abarcante de um conjunto de experiências políticas, processos de formações culturais e históricas que foram vivenciadas pelos grupos dentro daquele espaço étnico.

No centro há hoje três penas com uma pena em destaque, em homenagem a Aldeia de Barra Velha, considerada pelo povo como *Aldeia-Mãe* por se tratar do lugar de formação do primeiro aldeamento, chamado de Bom Jardim. Como reforço étnico através da arte, incorporaram também uma base feita com aricuri com o grafismo pataxó que pode representar o feminino ou o masculino. O feminino é representado por triângulos e o masculino por losangos, mas o uso desses símbolos é comum aos sexos e diz respeito a simbologia de características femininas ou masculinas.



Figura 18. Jandaia Pataxó. Liderança indígena da Reserva da Jaqueira. Foto: Syratã Pataxó. 2018.

Atributos de força e proteção são indicados ao masculino enquanto as particularidades sobre a família e o cuidado são indicados como femininos. O indivíduo homem que quiser realçar sua característica de cuidado, por exemplo, pode utilizar a base do cocar com o grafismo triangular. A mulher que quiser demonstrar força, pode naturalmente utilizar o grafismo masculino. Esta compleição serve também para as pinturas corporais.

A confecção com o uso de cerâmica pelos pataxó é algo relativamente recente, começa no início do século XXI. Ainda que a cerâmica não seja tradicionalmente pataxó, ela pode se tornar pataxó caso seja acolhida para que faça parte do cotidiano. As práticas do grupo fazem da cerâmica um elemento importante da cultura atual do povo pataxó, que para preservar os cortes de madeira e possíveis desmatamentos para a confecção de artesanatos escolheram ser, além de exímios artesãos madeiristas, também, ceramistas.

Não se trata de questionar a *integridade cultural* ou a *pureza* dos elementos tradicionais da cultura pataxó, porque são recursos que mudam e são historicamente produzidas e reproduzidas de forma diferente no tempo. Então, é necessário fazer um trabalho de reconhecimento de novos instrumentos que são apropriados na atualidade para construir os traços distintivos e realizar a afirmação cultural do povo, tendo-se em consideração que essa atualização é inerente a qualquer cultura que não pode ser emoldurada, pois, como afirma Redfield (1955), as sociedades tradicionais não vivem em um isolamento e por isso não se é pensável terem culturas estáveis, homogêneas ou isoladas.

Necessário, portanto, substituímos visões sobre as etnicidades indígenas das características homogeneizadas e infantilizadas, para compreender que suas fronteiras étnicas são fluidas, singulares e apresentam, portanto, construções dinâmicas:

“Construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que integram ou não.”(LAPIERRE, 1998: 11).

Existe uma atitude política do povo pataxó que é importante e necessária de retomada cultural e de afirmação dos traços distintivos na construção de referências simbólicas que são específicas do povo, como a pintura corporal, as vestimentas tradicionais e o esforço para sistematizar o patxohã. Parte do povo

pataxó entende que suas demandas podem ter mais visibilidade, sobretudo perante o Estado, quando os indígenas se apresentam conforme categorização essencialista de atributos simbólicos imaginados, pelos *homens brancos*, sinônimos de indianidade. Importante frisar que essa inteligência é de parte da comunidade (em específico, mais comumente verificável naqueles que tem sua atividade econômica voltada para o turismo). Em algumas aldeias, como a aldeia de Imbiriba e a aldeia de Juerana, é comum o discurso de que vestir os trajes tradicionais como “*fantasia para homem branco*” reforça estereótipos e impede a compreensão sobre a configuração social pataxó do século XXI.

A diversidade não inviabiliza a identificação pataxó. Ao contrário, ela reforça por demonstrar elementos de luta pelos territórios e experiências histórica de escravização, aldeamento e expropriação que partilham uma cultura que ainda é considerada comum dentro dos membros da etnia, algumas com traços mais tradicionais e outros mais diferentes, como processo de adaptabilidade das demandas ambientais, históricas e políticas vivenciada pelo povo.

As ressignificações pataxó também trazem inovações dentro da seara ritualística. E não são poucas. Apesar de não sofrer diretamente a indicação da *cultura branca* sobre aculturação ou perdas de identidade (em decorrência dessas atualizações ainda pertencerem a um imaginário índio hiper-real (RAMOS, 2012:27) e estas modificações fugirem do conhecimento das pessoas que não fazem parte do grupo), são diversas variações que podemos perceber no ritual do casamento pataxó.

Desde a homologação da Reserva da Jaqueira o casamento pataxó foi determinado pela comunidade para que ocorresse nesse território, devendo acontecer em uma data preestabelecida: o dia 1 de agosto. Isso porque é neste período do ano que acontecem as festas do *Aragwaksã*, que significa “conquista”, como estratégia de visibilidade e resistência pataxó, em que todas as comunidades pataxó celebram a vitória do território sagrado homologado e, por isso, é um período em que são recebidos um grande número de entusiastas, turistas e pesquisadores que vão ao território observar a cerimônia.

Segundo Nitynawã Pataxó, uma das fundadoras da comunidade em que se situa a cerimônia, a data tem sua relevância porque "reúne parentes de outras aldeias, amigos, parceiros, para que a gente possa fortalecer a cultura Pataxó e preservar também 827 hectares de Mata Atlântica que nós temos". A ideia de reunião de parentes de outras aldeias pataxó como Coroa Vermelha, Novos Guerreiros, Reserva Mutari, Mirapé 1, Mirapé 2, Nova Coroa, Tihica Maiurá, Aroeira, Juerana, Jitaí, Aratikun, Guaxuma, Bairro Karajá, Nova Esperança, Imbiriba, Cahy-Pequi, Porto do Boi e Pé Do Monte. Essa relacionalidade é enaltecida por toda coletividade que encontra fortalecimento na ideia de união da expressão patxohã "*muká mukaú*" que significa "unir para reunir",

Existe a percepção pataxó que a potência de sua coletividade consiste no fortalecimento dos laços familiares como estratégia identitária, na troca de saberes com os mais velhos de outras aldeias pataxó (que normalmente não frequentam a Reserva da Jaqueira), mas também a cerimônia é uma oportunidade de convidar povos de outras etnias para articular novos vínculos, compartilhar experiências por meio de vivências, rituais e atividades.

Quando comparamos a cerimônia do casamento pataxó, que ocorreu no primeiro *Aragwaksã* em 1999, com as festividades do ano de 2016, percebemos que uma série de rituais foram mantidos e alguns foram ressignificados, ou incorporados, durante esse período. A cerimônia de celebração continua sendo efetuada por um pajé, com uso de incenso de *mescla* no *kijeme* de comemoração, os noivos usam trajes de casamento pataxó (pinturas e adereços), que finda na troca de cocares entre os noivos. Após a cerimônia, festejam em roda com os parentes de outras aldeias, ao cântico de músicas típicas e danças assemelhando-se aos relatos dos casamentos que ocorreram no primeiro *aragwaksã*.

Outros elementos foram inaugurados ou alterados da celebração que ocorreu em 1999; como a "caminhada do guerreiro" e a "caça do porco-do-mato". Atualmente é comum na cerimônia do casamento que o noivo, acompanhado dos parentes homens, faça a "caminhada do guerreiro", que consiste em carregar uma tora de madeira por uma distancia de 200 metros, previamente cortada e pintada pelo noivo e que será levado para a sua residência após a cerimônia. Essa tora, supostamente, deve ter o peso da noiva, como forma de

demonstrar força e capacidade de sustentação da família nuclear, embora seja comum que os amigos do noivo coloquem esse pedaço de madeira dentro do rio durante a noite anterior para que a madeira fique ainda mais pesada. É uma forma jocosa com que os parentes brincam entre si durante a celebração. Embora envoltos em um ar de descontração, caso o noivo derrube a madeira ou não consiga percorrer a distância estabelecida, o casamento é automaticamente cancelado. Por isso, durante o trajeto, os homens da sua aldeia incentivam e caminham juntamente com o noivo.



Figura 19. Cerimônia de casamento. Caminhada do Guerreiro. Foto: Roberta Neri. 2017.

Essa prática é originária das comunidades indígenas Xavante (que tem o mesmo tronco linguístico macro-jê e tem boa relação com os pataxó, marcando presença nos *Aragwaksã*) que tem na corrida com madeira uma prática esportiva. A prática é chamada de *uiwede* para os xavantes e foi inserida como prática pataxó em decorrência dessa rede de relacionamentos propiciada pelo *aragwaksã* e dos “jogos indígenas”.

Nesse ínterim, a idade de casamento das jovens pataxó, acabou sendo modificada. Durante o século XX, as índias mais fortes eram enaltecidas como guerreiras e era sinal de fertilidade pela comunidade, o que ainda ocorre hoje, mas com o requisito da corrida com a tora, é comum que os homens pataxó

queiram se casar com as jovens mais precocemente, entre os 14 e 18 anos, quando em geral apresentam uma fisiologia mais franzina.

Os pataxó, que se auto-intitulam povo guerreiro, não querem correr o risco de se sentirem envergonhados perante todos os *parentes* e aldeias, por não conseguirem carregar um tronco mais pesado, ou o derrubando durante o trajeto estipulado. Syratã afirmou que “um tronco de buriti de cinquenta quilos pesa cerca de sessenta e cinco depois de passar a noite dentro do rio. Já imaginou ter que carregar um tronco de setenta a oitenta quilos, depois de molhado? Eu preferi não correr esse risco”¹⁹, afirmou em tom de brincadeira enquanto assistia seu parente carregar um tronco, ligeiramente pesado.

A celebração que para os pataxó do sul da Bahia acontece com um pedaço de madeira cortado, no norte do estado de Minas Gerais, ocorre de forma diferente. A comunidade escolheu utilizar uma pedra de cinquenta quilos para todos os casamentos, segundo Kanatyó Pataxó, o cacique, é uma forma de demonstrar que o homem é capaz de sustentar a esposa, mas de forma que não precise fazer cortes em madeira para isso. Mantém-se o sentido de demonstração de força e capacidade de sustentação de uma família, por parte do noivo pataxó, mas a manifestação acontece diferentemente das comunidades da Costa do Descobrimento.

A “caça do porco do mato” era tradicional para os pataxó, que deveriam demonstrar destreza na caça do animal – que existia em abundância na região de mata atlântica – e servia de demonstração da capacidade de trazer alimentos para a família que seria formada após o casamento. Ocorre que, com os sucessivos loteamentos que a região sofreu após a abertura da estrada nacional e o esmagamento das áreas de florestas tropicais na região, o porco-do-mato foi uma espécie animal que foi diminuindo com o passar dos anos. Diante deste cenário e movidos por um interesse preservacionista, a comunidade pataxó decidiu não mais caçar este animal e alterou a forma de conduzir as cerimônias pré-nupciais.

¹⁹ Entrevista com o cacique Syratã Pataxó, durante as festividades do Aragwaksã de 2016, na Reserva da Jaqueira.

A estratégia adotada pela comunidade, em comunhão entre os caciques e lideranças a partir do ano de 2005, foi que ao invés da caçada do porco-do-mato, os indígenas compravam leitões e soltavam na floresta para que fossem capturados pelos noivos. Assim, ficaria preservada a prática e a simbologia da caçada pataxó de casamento, mas também protegida a vida animal da região da Reserva da Jaqueira, que tem um modelo de auto-gestão sustentável que é enaltecido e motivo de orgulho dos pataxó.

Houve modificações, adoções e adaptações de rituais na cerimônia de casamento do povo pataxó, que hoje faz parte da vida daquela comunidade. Essas atualizações apresentam motivações díspares: vontade de resgatar um modo de vida tradicionalmente indígena; de estabelecer os laços culturais, de solidariedade e confraternização entre os parentes; de terem o reconhecimento de outras etnias e observadores; de servir de referências para os mais jovens ou de servir de ensejo para se afirmarem etnicamente.

A reificação ocidental que observa, *en passant*, as culturas indígenas, apresenta características metonímicas que atende à negação das chamadas “questões indígenas” do século XXI: em uma escala de civilidade, em que foram colocadas as coletividades indígenas, aquela que tem menos contato com a forma de vida ocidental é taxonomicamente colocada como mais pura, imaculada de um processo de aculturação étnica em que suas tradições e identidades são tidas como autênticas. Como conclusão do pensamento essencialista, aquelas comunidades que sofreram historicamente clivagens e esbulhos - territoriais e culturais - pelo processo violento de colonização e decorrência dos processos de *hibridismo cultural* (BURKE, 2003:18), são consideradas pejorativamente como *descendentes de índios, misturados, caboclos*, ou qualquer outro termo que diminua a indianidade e, consecutivamente, exclua da apreciação pública as demandas precedentes a um reconhecimento indígena.

Uma concepção purista sobre culturas indígenas estagnes, reificadas, imaculadas no tempo e no espaço, também é assimilada por parte dos indígenas. Quando os pataxó *vestem uma fantasia* para receber os turistas, ou para vender artesanato, eles reificam a cultura como uma forma de serem

enxergados como indígenas, em um processo que Sahlins (1997) denomina *culturalismo*.

O *culturalismo* é a estratégia por qual alguns índios, quando percebem que suas culturas estão em movimento de constante transformação, se apropriam de *traços* indicados como indígenas para terem seu reconhecimento étnico. Fazem isso como forma de visibilizar sua identificação ameríndia em um cenário que evidencia insegurança nas demonstrações da indianidade que almeja reconhecimento. Esta insegurança é decorrente de uma historiografia marcada por imposições do outro, onde são considerados miscigenados e urbanizados e sofrem sistemáticas ações de expropriação cultural e territorial.

Deve-se perceber que essas dinâmicas fazem parte de um recorte temporal e localizado geograficamente de uma cultura que faz com que os membros se sintam pertencentes a determinado grupo e, consecutivamente, diferenciados de outras coletividades. Burke adverte que o *hibridismo cultural*, pelo viés positivo, pode ser considerado sinônimo de *encontro cultural*, o que encoraja a criatividade e se apresenta como inovador. Pela diferença de observação sobre um conceito que pode aludir a destinações ambíguas “evoca o observador externo que estuda a cultura como se ela fosse a Natureza e os produtos de indivíduos e grupos como se fossem espécimens botânicos”. (BURKE, 2003: 55).

O viés positivo do hibridismo cultural realça a compreensão de *aculturação* como palavra de origem românica. O prefixo “a” vem de “ad” (conjuntivo, aditivo), significando a adição de culturas, diferente da conotação por origem grega em que o prefixo “a” significa subtração, negação, em que uma cultura sobressai ao fazer submergir a outra. As práticas sociais, costumes e habitualidades de um povo terão componentes eleitos por eles para a composição de suas praxes culturais como somas, em um movimento de assunções e egressões, e como tal, necessariamente emanam do próprio grupo ou são absorvidos por eles.

A cultura é um produto cultural complexo (CHOPPIN, 2004: 563) e dinâmico. Ocorre que as comunidades indígenas sofrem os estigmas do essencialismo, em que sua cultura deve ter as características imaginadas de *pureza, imutabilidade e estabilidade* sobre seus “*traços culturais*”. Esse

afincamento do *índio do senso comum* reforça ainda hoje a missão civilizatória ocidental seiscentista sobre o primitivismo e inferioridade indígena à cultura europeia dominante, dita civilizada. A cultura pataxó não pode ser definida por *traços constitutivos*, nem por conjuntos que se constituem em totalidades prévias e fechadas, mas pelo estabelecimento das *fronteiras* em construções contínuas, contextualizáveis e flexíveis, que indicam sua diferença.

Faz-se necessário então entender a cultura de uma comunidade como um conceito dinâmico produzido internamente por um processo dialético e histórico. Qualquer recorte que descaracterize as condições de subalternidade e subjugação a que esta coletividade indígena foi submetida está inapta para uma compreensão desses povos. O reconhecimento de um processo de reinvenção e adaptabilidade pataxó não tira a legitimidade da cultura, pois todas as culturas são ressignificadas, reelaboradas e adaptadas às novas demandas. A indianidade não pode ser reduzida ou perdida uma vez as reinvenções de determinada cultura indígena passam a frequentar os espaços da cultura ocidentalizada, até mesmo porque os processos históricos vivenciados pelos pataxó os forçaram a fazer reinvenções e adaptações como requisito de resistência e até mesmo existência.

O questionamento sobre aculturação dos povos indígenas não se desenvolve quando eles inovam, se derroca quando eles ultrapassam as fronteiras do universo não-índio. As mudanças de hábitos dos Pataxó que os mantiveram dentro de uma compreensão estereotipada de cultura indígena nunca foram questionadas pelos *outros*, mas a partir do momento que os pataxó passaram a transitar em um espaço que antes era exclusivo do homem branco – quando participam da política municipal, do comércio, das universidades, ou quando se apresentam sem cocares e pinturas e com pertences que fazem parte do universo ocidentalizado - começam os questionamentos sobre veracidade da indianidade, deculturação e perdas culturais. O que incomoda não é a transformação de hábitos pataxó, mas sim sua inclusão na sociedade civil.

3.5 Muká mukaú: continuidade étnica em territórios descontínuos

Quando discorremos sobre a língua patxohã, dissertamos que a concepção sobre *muká mukaú* é imprescindível para entender um povo que tende a se fragmentar quando há uma divergência política interna ou quando percebe que o território – como recurso ambiental – não comporta mais o crescimento populacional. É uma definição que filia o povo pataxó que vive em territórios descontínuos (SOUZA: 1995: 99), mas que sabe que tem uma *herança comum* que cria barreiras étnicas em relação aos não pertencentes desta cultura (GORDON, 1964:24) e compõe um programa correspondente de características que se perfilham e se diferenciam de outros povos.

Estas divisões fazem a formação de novos grupos que partilham, dentro dos seus sistemas de pertencas territoriais, outros locais. Estes *lugares* sempre fazem parte da territorialidade pataxó e podem, do ponto de vista fundiário se apresentarem como aldeias ou retomadas. Essa diferença de definição não é usada pelo grupo pataxó, que costuma chamar todos estes espaços por *aldeias*, mas para fins didáticos farei uma conceituação diferenciativa.

Para tanto, aldeias são lugares em territórios já homologados, em que a ocupação pelo povo pataxó é legitimada pelo poder público. Retomada, entretanto, corresponde a sistemas territoriais pataxó que, embora sabido ser terras tradicionais, ainda precisam de regularização pelo Estado. O que separa uma e outra, na verdade, é a leniência da Administração para que seja realizada as homologações de acordo com o instituto do indigenato, em que os povos indígenas têm direito à posse de seus territórios, como já falado neste estudo e em exaustivos trabalhos antropológicos que já indicaram a territorialidade pataxó nesses espaços.

Retrata bem o sentido de retomada para os pataxó:

“Reabitar lugares, para além de estratégias de manutenção da vida frente aos imprevistos e emboscadas, configuram atos de resistência e embate, de ocupação territorial frente à imposição de outras territorialidades, ou ainda ao completo desrespeito às prerrogativas dos direitos fundamentais dos povos originários. Estas territorialidades que lhes são impostas, na maioria das vezes adversas à lógica de se relacionar com os ambientes impetrada pelos Pataxó, são colocadas perante ao seu território e ao seu modo de vida. Remetem aos parques, aos fazendeiros,

aos assentados e ao próprio órgão indigenista (a saber sucateado não sem propósito) dado tanto à lógica territorial que sustenta quanto à morosidade nos processos de regularização de terras as quais atualmente são insuficientes para a reprodução do grupo” (PARRA, PINHEIRO, CARDOSO: 2017, 12).

Engana-se quem pensa que os movimentos que os pataxó chamam de retomada é algo iniciado no século XXI. A bem da verdade, embora saibamos que na década de 1970 houve um retorno de famílias pataxó para Coroa Vermelha, o conceito político de retomada só se inicia em 1992, quando fora realizada a primeira retomada Pataxó por familiares que foram desalojados da Aldeia Velha, nas décadas de 1960-1970. A decisão sobre *retomar* um território é uma estratégia coletiva que encaminha suas demandas às decisões do conselho dos caciques, formado por caciques dos territórios descontinuados pataxó, como forma de unidade política para assuntos que dizem respeito a etnia.

Em momentos precedentes às comemorações de 500 anos de Brasil houve um *boom* nas retomadas pataxó (CARDOSO, 2000) que continuam seus processos de luta pela demarcação territorial. Nesse ponto, os pataxó lutam para que os territórios descontinuados de Barra Velha, Águas Belas e Cahy-Pequi façam parte de um território tradicional indígena contíguo. Essa demanda pode ser resguardada em duas identificações de terras indígenas tangentes: a *Comexatibá* e o reestudo para a ampliação da aldeia de Barra Velha, que leva o nome de *Barra Velha do Monte Pascoal*, ambas identificadas, aprovadas e atualmente em fase de contestação.

Vale afirmar que o mesmo Estado que politicamente demonstra lentidão para a demarcação dos territórios tem, no seu corpo constitucional, a definição de território tradicional indígena a ser respeitado:

“Aquelas habitadas em caráter permanente por determinado grupo indígena, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (BRASIL, 1988).

Cada aldeia pataxó é regida por uma ordem própria que emana do grupo e é ratificado pelo cacique. O cacique não tem uma função mandatária e sim uma função de liderança – aquele que tem o poder local para aplicar as escolhas do

grupo. É verdade que também tem o poder de aconselhar um membro com algum comportamento tido como desviante pelo grupo e aplicar sanções em caso de reincidência da conduta, mas a principal função do cacique é a gestão social e territorial diante das demandas do grupo. Diante disso, é notável que aldeias diferentes tomem decisões díspares acerca do mesmo tema, como perceptível nos formatos de etnoturismo, vivenciados pelo povo pataxó, já citados no capítulo anterior, quando falamos da “impregnação do pensamento colonizador”.

O controle gerencial das aldeias parte das necessidades do grupo, e diante deste cenário, foi feita a retomada de Juerana. Uma área relativamente nova que está localizada no município de Santa Cruz Cabralia que escolheu ter seus hábitos com o menor grau de interferência dos não-índios. A aldeia de Juerana, que toma corpo no início do século XXI, parte da necessidade de indígenas que habitavam a Terra Indígena de Coroa Vermelha de se afastarem da urbanidade.

Se a compleição sobre a data de fundação da aldeia ou sobre a data de início do contato dos pataxó com não indígenas fossem requisitos assertivos sobre o grau de sincretismo cultural da coletividade, seria possível imaginar que uma aldeia mais recente e com mais contatos interétnicos tenderia a trazer mais inovações ao tradicional que aldeias mais antigas. O que não se demonstra na prática. A opção da coletividade que vive na Aldeia de Juerana (que é uma aldeia criada no início do século XXI) foi pela reconstrução de vivências tradicionais. A aldeia surge justamente por parte dos pataxó que preferiram se distanciar na dinâmica integracionista vivenciada dentro em outras aldeia, como em Coroa Vermelha, e escolheram ter menos contato com *os outros*.

Se por um lado é impossível afirmar que o grau de proximidade com os não-índios é requisito para que as vivências pataxó tenham maior grau de *permeabilidade cultural*, ou *dinamismo das culturas*, também não devemos afirmar que as escolhas culturais dos grupos pataxós apresentam essa característica rígida em todas as aldeias.

“Os estudos sobre os índios do Nordeste negligenciam aspectos importantes da realidade vivida por esses grupos. Assim, deixam de fora a experiência da história tal como foi vivida pelo grupo, bem como o processo de criação e recriação dessas identidades. Ora, é exatamente

por negligenciar a dimensão de uma história efetivamente vivida, que essas abordagens passam a perceber os traços diacríticos – a cultura inventada – como resultado de uma posição reativa às demandas do Estado, dos turistas e de outros infintos atores que os circundam, com os quais mantêm contatos” (CASTRO, 2008: 56).

Se Juerana parte de uma necessidade de grupos que não desejam participar de uma conexão entre cidade e aldeia, Mirapé II surge de uma lógica inversa. A retomada é fruto de uma cisão de parte dos integrantes de Mirapé – que estavam sobre administração de Karajá, na época, cacique da Reserva da Jaqueira, que englobava a aldeia – que almejam terem suas vivências com a praticidade que a urbanidade proporciona.

Como já afirmado, faz parte da historiografia do povo pataxó quando percebe que a ideologia da maioria é conflitante com uma parte inferior da sociedade, que se forme um novo agrupamento, e esse é o fio condutor entre aldeias que apresentam disposições sociais muito diferentes, como a Juerana e Mirapé II.

Se a própria formação do povo Pataxó surge de uma disjunção entre o “grupo dos papagaios” e o restante dos maxacali, essas divergências internas entre o poder da aldeia a alguns agrupamentos continuam sendo requisitos para a formação de aldeias que podem ser inauguradas em regiões internas aos territórios indígenas homologados ou territórios tradicionalmente ocupados por eles.

No caso de Mirapé II, a nova aldeia está dentro do território demarcado como “Gleba B” (Reserva da Jaqueira). Segundo o cacique Karajá, foi permitido pela coletividade a inauguração de nova aldeia em área oficialmente homologada. Após reuniões e diligências internas, o concelho de caciques teve a intelecção de que, diante da insurgência de parte do grupo que queria ter diretrizes políticas diferentes, era mais seguro que se fosse criada nova aldeia e que esta fosse estabelecida em áreas já demarcadas. Se percebe a inteligência grupal de proteger seus pares e que se evidencia que a cisão foi meramente administrativa, não étnica.

Juerana, assim como Novos Guerreiros e Nova Coroa, mostra diretriz diversa da formação territorial de Mirapé II. O processo de territorialização em áreas públicas não-homologadas decorrem do entendimento grupal de pressão

política para a regularização fundiária de novos territórios. Segundo Nengo, cacique da retomada de Nova Coroa, é preciso observar que quando foram estabelecidos os territórios pataxó, no final do século XX, não se teve a dimensão de que a cidade crescia em direção a estes territórios. Hoje, por se tratar de uma área turística, diversos empreendimentos hoteleiros foram construídos em áreas que antes eram floresta, as áreas urbanas cresceram e as áreas naturais foram diminuídas:

“A caça e coleta, que antes eram comuns, agora estão prejudicadas. Na área da Jaqueira, a gente preferiu proteger e quase não se caça mais. O que tinha do lado agora é fazenda, hotel e ainda tem a Veracel Celulose. A cidade está cada vez maior e é por isso que viemos pra cá. Porque aqui plantamos, fazemos viveiros, temos nossas galinhas e isso impede que a cidade continue esmagando nosso povo e nossa cultura” (NENGO, 2016).

Por conta da expansão urbana, na década de 1970 os *kijemes* (casas) passaram a ter energia elétrica. Antes disso, a caça era realizada pelos homens do grupo, sempre em número par. A depender do tamanho da caça, podiam ser dois ou quatro homens para “*subirem nas matas*”. Se a caça fosse de um animal pequeno (como um porco do mato), os dois caçadores dividiam “a peça” ao meio; caso a caça fosse de um mamífero maior, o animal era dividido em quatro postas: os pataxó mais velhos ficariam com as partes traseiras e os mais novos com as partes dianteiras. Oiti relata que quando chegou energia elétrica na aldeia de Coroa Vermelha, os índios passaram a poder refrigerar suas caças e a lógica anterior foi ultrapassada “*até porque hoje a gente não tem nem tanta terra pra caçar, nem tanto bicho, né?*”, dizia Oiti Pataxó.

Podemos perceber que os processos de cisão de parte do grupo para a formação de novos territórios decorrem do desejo de nova gerência e práticas sociais díspares daquelas verificadas e autorizadas pelos centros de poder dominantes das aldeias originárias, por outro lado, a compreensão de proteção de toda etnia é constatada na fala das novas lideranças. Muitos indígenas, embora ainda residam em Coroa Vermelha, vão a Nova Coroa para caçar, coletar alguns recursos naturais e confraternizarem com os parentes que fundaram a retomada. Essas interações são enaltecidas na fala de Nengo que exalta a resistência cultural do povo pataxó na criação de territórios ainda não homologados e se inicia de uma consciência coletiva sobre a necessidade de

manutenção de uma área de vegetação nativa para que as vivências tradicionais do grupo sejam preservadas.

“Coroa Vermelha, hoje em dia, só dá pra viver, mais nada. Depois de 1997 muitos parentes voltaram e muitos tiveram filhos. A população cresceu muito e não se tem mais áreas pra caça ou plantio. Com exceção de Capimbará que faz um excelente trabalho em seu Viveiro e replanta de diversas plantas utilizadas por nós, aquilo ali não tem espaço pra mais nada. Só viver e, quando muito, pescar um peixe ou catar marisco.” (Entrevista com Nengo, em 2016).

As retomadas pataxó têm expressado um plexo de intenções e de projetos que dialogam com a multiplicidade de demandas societárias e territoriais. Articulam-se com o crescimento demográfico e com as necessidades do povo pataxó em buscarem alternativas de sobrevivência em comunidades descontinuadas que apresentam culturas *não monolíticas* (SAID, 2011: 22).

A territorialidade, do ponto de vista pataxó, amplia a concepção de território legalmente ou politicamente instituído, para abarcar internamente o território como pertença do grupo àquela porção de terra. Externamente evidencia a luta política de grupos que não estão conseguindo exercer, substancialmente, o seu direito originário e constitucional à determinação cultural.

Por terem clivados ou diminuídos os seus espaços de pertença, e suas sociabilidades (D’ADESKY, 2001:198), reocupam seus lugares como forma de manifestarem seus desejos de realocação geográfica em consequência de uma reterritorialização cultural, que fora silenciada violentamente pelas formas de poder da Administração e do mercado, tendo em vista que estes territórios tem uma alta especulação fundiária por se tratar de uma região turística.

Um fator de extrema importância para o processo de reterritorialização pataxó foi a construção das escolas indígenas. Jithay, diretor da Escola Indígena Pataxó do município de Coroa Vermelha, diz que a escola indígena com possibilidade de um ensino específico e diferenciado foi fundamental para que os pataxó voltassem a ter orgulho de sua identidade índia, fato que aconteceu com ele próprio:

“Eu não queria ser índio para não ser excluído. Naquele ato (Fogo de 51) muitos índios passaram a ter vergonha de ser considerados indígenas e fugiram para as cidades. Mesmo tendo todos os traços eles negavam ser índios com medo de sofrer violências. Muitos indígenas foram pra cidade e não

retornaram, foram pra cidade, constituíram família e não queriam voltar, queriam esquecer então não queriam voltar com os filhos. A retomada da consciência pataxó foi devagar, não foi do dia pra noite não. Pra você ver, só em 1999 é que se criou essa escola indígena daqui (Coroa Vermelha). Uma escola especifica e diferenciada é um passo importante porque a gente pode ensinar a nossa língua pros nossos meninos. Quando eu era criança a gente estudava aqui e depois tinha que ir pra Porto Seguro ou Cabralia pra estudar. Aqui só tinha 4 professores indígenas e só ia até a quarta série. Hoje funcionamos até o nono ano aqui na escola municipal. A escola indígena era na Praça do Cruzeiro e a Funai remunerava os professores e davam o material didático na época, hoje é o município mesmo que dá. Teve um ano que eu quase não estudo porque a Funai disse que eu tinha que provar que era índio mesmo. Tinha que falar como índio e dançar. Meus pais não me ensinaram essas coisas pra que eu não sofresse preconceito. Eu tive que falar na hora as poucas coisas que eu sabia e fiz uma dança lá. Eu comecei a estudar com 7 anos, em Arraial D´ajuda, numa escola de não-indígena mas eu não consegui ficar. Na verdade poucos de nós conseguimos porque tínhamos dificuldade em nos enturmar, tinha muito preconceito pelo fato das famílias indígenas estarem convivendo no meio urbano.” (relato de Jithay, em 2016).

Experiência parecida com a vivenciada por Nitynawã, que é professora da escola indígena da Reserva da Jaqueira. Conta ela que foi adotada por uma família de fazendeiro em decorrência da situação de vulnerabilidade vivenciada pela sua mãe após o Fogo de 51. Depois de ver o pai “*morto, jogado numa vala, todo desconfigurado*”, dona Jandaia (sua mãe), para protegê-la de uma situação de extrema pobreza e pelo receio de sofrerem novos ataques, entregou as três filhas para o cuidado de fazendeiros “*que podiam proteger e dar o que comer*”. Nitynawã também teve a possibilidade de estudar em uma escola de Porto Seguro, e segundo a indígena:

“Eu não dizia que era índia não. Eu sabia que eu era, mas dizia que era japonesa pros meninos não ficarem *pegando no meu pé*. Naquela época (década de 1960) tinha preconceito demais com os nossos parentes e a gente vivia com medo de morrer também. (...) Só depois quando criaram a escola indígena é que começou a ensinar cultura na escola. Muitas famílias não tinham consciência de que essa cultura era importante, queriam preparar seus filhos somente pro mercado de trabalho, pra trabalhar num hotel aqui ou com turismo, então os pais entendiam que a escola indígena não era tão importante. Estudar cultura foi importante, porque pelas danças, pelas histórias, pelas aulas de planta medicinal os meninos passaram a gostar de ser índio, porque antes tudo que era de pataxó a gente não usava. Nem brinco, nem pintura nem língua, nada.” (relato de Nitynawã, em junho de 2016, em conferência aos turistas na Reserva da Jaqueira).

Quando a escola indígena de Coroa Vermelha foi criada, tinham 7 salas em formato de *kijeme* pataxó. Hoje, em decorrência da procura dos próprios pataxó para inscreverem seus filhos nas escolas indígenas, por reconhecer a importância de um ensino específico e diferenciado que reforça a cultura, já são 14 salas. Os estudantes conhecem a historiografia do povo através das narrativas, em tópicos específicos nas aulas de geografia e história, do ensinamento do patxohã, das músicas, dos rituais, das aulas destinadas a fitoterapia e de horta medicinal. Mas, como advertiu Jithay, o processo de aceitação precisou suplantar algumas barreiras:

“Ai nos vamos trabalhar um dia sobre musica indígena: ai o pai olhava o caderno e não via nada que tinha de conhecimento formal como matemática ou história e falava “se é pra aprender a cantar eu sei, o meu filho não precisa ir a escola pra isso, eu mesmo posso ensinar.” E era verdade, ele sabia mas não praticava e não achava que era importante. Ai falava que a escola não funcionava. Nós precisamos fazer inúmeras reuniões com os pais pra explicar que através das musicas nos trabalhamos a escrita, a historia, a cultura do nosso povo e que além disso também trabalharemos todas as disciplinas das outras escolas, porque a gente tinha um cronograma das atividades, mas além da história ensinada nas outras escolas, vamos falar sobre o fogo de 51 para que as crianças saibam mais de sua história; a historia de coroa vermelha. Foi ai os pais foram comprando a ideia” (relato de Jithay, em 2016).

Se por um lado os pataxó costuravam suas fronteiras enquanto etnia, por outro os empreendimentos exerciam uma força centrípeta no sentido dos territórios indígenas. Karkaju Pataxó, que vive na aldeia de Coroa Vermelha, indicou que certa vez foi procurado por uma pessoa que faz parte da elite portosegurense sobre a implantação de um empreendimento na região indígena de Ponta Grossa, em que hoje está a aldeia de Mirapé II:

“Olha, nós temos um empreendimento aqui que vai ser beleza pra vocês. Vai ter casas, ciclovias e uma vilazinha que vamos construir umas casinhas boas, estruturadas, pra colocar vocês. Ainda vão poder trabalhar no empreendimento” (relato de Karkaju, em 2016).

Visivelmente indignado, por perceber as intenções dessa pessoa, sobretudo por saber que a área aludida se encontra em um território indígena no qual a população recentemente expressou o interesse de participar mais ativamente da vida urbana e que, por isso, poderiam ser seduzidos pela

proposta, concluiu: “Que boa proposta, quer que a gente perca nosso território pra virar mão de obra barata pra vocês!”

Esses elementos não podem ser negligenciados em uma análise sobre as retomadas. Essa dimensão indígena sobre o território é uma dimensão política e cultural extremamente importante, mas também se apresenta, em alguma medida, influenciada pela lógica de propriedade comum às regras de mercado. E neste mesmo sentido, o professor e antropólogo Viveiros de Castro aduziu que a intenção das populações capitalizadas precisa, acima de tudo, cortar a relação dos índios com as terras tradicionalmente habitadas:

“Separar os índios (e todos os demais indígenas) de sua relação orgânica, política, social, vital com a terra e com suas comunidades que vivem da terra — essa separação sempre foi vista como ‘condição necessária’ para transformar o índio em cidadão. Em cidadão pobre, naturalmente. Porque sem pobres não há capitalismo, o capitalismo precisa de pobres, como precisou (e ainda precisa) de escravos. Transformar o índio em pobre. Para isso, foi e é preciso antes de mais nada separá-lo de sua terra, da terra que o ‘constitui’ como indígena.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017: 191).

Algumas retomadas são resultado da capacidade de liderança de alguns indígenas para viabilizar demandas de parte do grupo, que não necessariamente são questões que envolvem toda a coletividade pataxó. Cada retomada territorial é fruto de pleitos que não são coincidentes e partem de processos de construções diferenciados e qualquer tentativa de definição sobre uma cultura unificada vai realçar uma generalização grosseira; inadequada.

A compreensão das retomadas, portanto, apresentam diferentes dimensões quando analisadas dentro da sociedade indígena e pelo Estado. O que marca a diferença entre a análise do Estado sobre os processos de retomada é, principalmente, o caráter territorial-paisagístico em detrimento de uma observação cultural e isto se torna evidente quando um órgão da Administração pública interna – ICMBio, aciona judicialmente uma área ocupada por índios pataxó em área pública e isso acarreta como resultado a “reintegração” de posse por parte do poder jurisdicional estatal em desfavor destes grupos pataxó, que foram removidos dos territórios tradicionalmente ocupados.

É por isso, que a Lei 11.645 de 2008 torna obrigatório o estudo das culturas indígenas em composição ao estudo da história desses povos. A construção cultural que os pataxó fizeram durante os 519 anos de contato incessante com povos não-índios não pode ter as mesmas bases de uma comunidade que ainda não foi contactada pela cultura ocidental – e por isso recebem a alcunha de “isolada”.

A compreensão das culturas indígenas deve partir sob uma perspectiva que compreende “a cultura como produto histórico, dinâmico e flexível, formado pela articulação contínua entre tradições e novas experiências dos homens que a vivenciam” (ALMEIDA, 2010: 22).

Nesse sentido, Karkaju Pataxó alega que:

“Quando meus cunhados vêm aqui em casa, nós fazemos uma grande roda e eu vejo que não é só a pintura e os cocares que distinguem os pataxó, mas são as vivências e a trajetória das famílias que dizem que são. Acho fantástico ver as conversas de Kokoy e Awoy e eu fico perdido, os *caras* ficam falando em patxohã e eu pego duas a quatro palavras e tento formar uma frase, depois fico meia hora sem entender nada, depois entendo outra coisa.” (Relato de Karkaju, em 2016).

Hoje, as diferenças das decisões políticas entre os clãs familiares pataxó apresentam, consecutivamente, motivações diversificadas para a formação de novas retomadas. Esses processos se dão muito como uma espécie de permanência dessa longa tradição da fragmentação. Até mesmo nos territórios indígenas já homologados existe uma cisão de parte da população, que prefere as determinações de uma família ou de outra. A estratégia adotada em Coroa Vermelha, por exemplo, para que as diretrizes das famílias fossem respeitadas, foi a adoção de um segundo cacique.

Atualmente, somente a presença de Aruã, que era o único cacique, não é suficiente para as demandas de um grupo que cresce exponencialmente. Aruã percebeu a necessidade de se articular em cenários políticos da região para que os indígenas tenham seus direitos e demandas tuteladas e, por isso, acumulou a função de cacique com a função administrativa política, exercendo cargo de vereador municipal de Santa Cruz Cabrália, além de ser o atual presidente da Federação Indígena das Nações Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul da Bahia (FINPAT).

Parte da população entendeu que a resolução de assuntos internos ficaria preterida ou dificultada para a apreciação do cacique e decidiram coletivamente que Zeca Pataxó também seria cacique, para que as questões internas daquela comunidade fossem resolvidas com mais celeridade. Inauguraram, portanto, a situação de dois caciques para o mesmo território descontínuo.

A presença do cacique na aldeia se faz importante porque ele é a figura que resolve todo tipo de problemática interna. O cacique é chamado para mediar e conciliar conflitos dentro da aldeia, “e o problema se resolve sem incomodar os vizinhos, sem chamar a polícia ou ir a Justiça”, nos dizeres de Taquari. Resolve dentro dos limites, e em grande parte das vezes o cacique é convidado pelos litigantes. Para questões que envolvem um membro de sua família nuclear com outro parente, o cacique também não age sozinho. É solicitado o concelho de lideranças e os índios mais velhos para avaliar a situação, deliberar coletivamente e solucionar a questão, que tem força normativa para a coletividade.

O concelho de lideranças é formado por representantes das diversas famílias que formam a coletividade Pataxó, e que vão se distinguir por habilidades diplomáticas e capacidade de dialogar e transitar por todos os clãs. São pessoas benquistas por toda a coletividade e, por isso, têm representatividade perante o grupo para que possam determinar o que deve ser seguido por todos. É pelo conselho de lideranças, inclusive, que as diretrizes sobre a relação dos membros do território indígena com a sociedade não índia são traçadas ou sobre o reconhecimento de quem faz parte daquele grupo ou não.

Vale lembrar que a autodeclaração pataxó é atribuição de uma pessoa como pertencente daquele grupo por ter consciência de sua identidade étnica, bem como da consideração do grupo sobre o indivíduo ser ou não peculiar àquela comunidade. O titular para a assertiva comunitária sobre a assunção de etnicidade pataxó é formado pelo conselho de lideranças, que é capaz de validar a autodeclaração do indígena.

Em decorrência da expressão de uma necessidade de sobrevivência, de resgate e de orgulho étnico, alguns grupos indígenas – ao que se destaca o povo

pataxó – passou a reocupar os territórios que viviam antes de serem retirados forçosamente. O embate, então, torna-se inevitável em decorrência do silêncio do poder público em regularizar e homologar essas porções de terras e o conflito entre o desejo de possuir dos indígenas e os anseios de propriedade dos não-indígenas. Retomada é sinônimo de conflito pela afirmação cultural, bem como é decorrência da negligência estatal diante desse imperativo constitucional.

A experiência do contato com a sociedade não indígena e a miscigenação de longo prazo exigiu desses indígenas o protagonismo e a liberdade de se autodeterminar e assumir o que foi eleito fazer parte do universo simbólico atual, mesmo trazendo elementos que originariamente não eram componentes culturais daquele povo - se é que é possível definir o conceito de origem sem que perpassa por um recorte temporal definidor.

Importante ressaltar o conceito de *povo* aqui trazido, que não pode ser utilizado como sinonímico de comunidade ou sociedade, muito menos tribo: *povo* é uma palavra que derivou de 27 anos de luta das nações indígenas brasileiras nas Nações Unidas para que tivesse o reconhecimento desse *status*. *Povo* é uma expressão que inclui autodeterminação, língua, costumes, usos, tradições e território. Isso foi ratificado no Brasil pelo artigo 231, caput e parágrafo primeiro, da Constituição Federal, que reconhece aos povos indígenas suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças, tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, que devem ter caráter permanente, necessários a seus bem-estares e às reproduções física e cultural.

Se identificar como povo pataxó, é conhecer que as derivações que o termo traz, é aliado de reconhecimento de suas demandas: “Brigamos pelo território do nosso povo!”, afirmou o cacique Aruã pataxó.

A retomada territorial vem como consequência de uma retomada cultural, pois o que legitima a retomada é a expressão de um resgate da identidade pataxó, após terem sido forçados a esconder e a negar suas identidades étnicas por longo período, como estratégia de sobrevivência, depois de terem sido despojados de suas terras e estigmatizados em função dos seus costumes tradicionais.

A percepção de todos estes processos históricos de formação a que foram e estão inseridos os pataxó é imprescindível para que seja possível compreender, sem incorrer em preconceitos, os sistemas de retomada que levam em consideração todos estes elementos que os pataxó convivem. A designação *retomada* remete a algo que tinha sua posse, foi tomado de si e, após, houve um contramovimento de reverter a posse.

Retomada é um nome com significado próprio, derivado do processo de *explosão étnica*:

“Poder-se-ia lembrar ainda da “explosão étnica” que se vivencia atualmente no Brasil. Populações e indivíduos que negavam sua identidade indígena, se vêem em um contexto modificado, em que ser índio não é mais uma vergonha ou mesmo um perigo, a partir principalmente da Constituição de 1988, e voltam a articular sua indianidade.” (COHN, 2001: 41).

Esses movimentos de retorno aos territórios tradicionalmente ocupados e que ainda carecem de homologação não são chamados pelos indígenas de reconstituição, reposse ou resgate: retomar deriva de *tomar*, verbo que deixa evidente um movimento de força, de desapropriação litigiosa.

A escolha do vocábulo é resposta ao processo de esbulho e violência na retirada de povos indígenas do território tradicionalmente ocupado. Existe hoje, em dezenas de áreas territoriais, conflitos em que de um lado apresentam-se os indígenas requerendo a posse de seus territórios e do outro lado estão os outros. Estes outros podem ser pessoas físicas e jurídicas, particulares ou mesmo o Estado, que utilizaram de seu poder – simbólico, bélico ou monetário – para enxotar diversas populações indígenas de seus sistemas territoriais.

As retomadas surgem como liberdade de ação de povos que se estabelecem de forma protagonista e traçam seus caminhos (ou tentam traçar) sem a necessidade de tutela (como se fossem incapazes) e sem tanta intervenção unidirecional e verticalizada. Isso consubstanciaria a um pluralismo contra-hegemônico, na concepção de Wolkmer, com teor comunitário:

“As várias dimensões étnicas, morais e religiosas, bem como os ativismos complexos e os grupos de interesses insurgentes, comprovam a cada dia que o pluralismo é o paradigma nuclear das sociedades contemporâneas. A importância do pluralismo na perspectiva emancipatória revela o espaço de coexistência para uma compreensão crescente de elementos societários

criativos, diferenciados e participativos. Em uma sociedade multicultural, o pluralismo fundado numa democracia das diferenças expressa o reconhecimento dos valores coletivos materializados na dimensão cultural de cada segmento social e de cada espaço de sociabilidades” (WOLKMER, 2007: 99).

Podemos então pensar o pluralismo proposto por Wolkmer, de traço emancipatório e contra-hegemônico, para os processos adaptativos, antropofágico-rizomáticos, que culminam nas retomadas territorial e cultural dos pataxó. O pensamento antropológico pode conduzir a questionamentos acerca da substancialização da proteção constitucional aos *modos de criar, fazer e viver* indígenas e do conceito de *Justiça*:

“Ao fundar sua legitimação na consensualidade dos grupos de interesses e nas diferenças culturais, a operacionalização da Justiça, nos marcos do pluralismo democrático e emancipatório, transpõe radicalmente princípios de igualdade de teor individualizante e formal, interagindo para um contexto histórico e comunicativo de igualdade social efetiva. Assim, na medida em que o critério do “justo” resulta daquilo que os grupos comunitários reconhecem dialogicamente como tal, correspondendo eficazmente aos padrões da vida cotidiana almejada pelas coletividades submetidas às relações de dominação e opressão, a noção de Justiça acaba constituindo-se em necessidade imperiosa como expressão da liberdade, da igualdade e da emancipação”(WOLKMER, 2007: 100-101).

Como cidadãos brasileiros, isso garante a dignidade da pessoa humana, como valor moral indispensável e invulnerável e conseqüentemente o direito à autodeterminação e à liberdade na condução da própria vida. As formas de legitimação podem ser revistas e reinventadas, a partir do aparecimento de novos sujeitos políticos e de suas lutas em prol da satisfação justa de suas reais necessidades.

O que está posto não pode ser visto como algo estanque. O ser humano se diferencia pela sua capacidade criativa e correlacional com o meio à sua volta. O pataxó, por ser indígena, por ser-humano, tem também seus processos reinterpretativos em resposta a realidade que o rodeia. Suas histórias se renovam, seus lugares se reinventam e, com isso, a dinâmica dos pataxó também se transforma. Uma abordagem metonímico-essencialista que demonstra imutabilidade e inflexão sobre os processos antropofágicos dos povos indígenas não dá conta de conhecer, tampouco atender, às sociedades plurais ameríndias e às suas demandas de forma atualizada.

CONCLUSÃO – O índio se afirma como criador

A interconectividade e a mistura, presentes na configuração pataxó são reflexos das características de conexão e mestiçagem dos conhecimentos que foram apropriados pela etnia. O conceito filosófico antropofágico associa-se ao de rizoma, que surge de forma metafórica para contrapor um conceito de conhecimento científico arbóreo. A árvore apresenta a característica da verticalidade, imobilidade, tem fácil percepção sobre seu princípio e final e há um fundamento que a sustenta – a raiz – e todo o restante provém desta sustentação e não se pode desvincular.

As culturas indígenas, em sentido oposto ao conceito arbóreo, não podem partir de uma construção que só se é permitida quando oriundas de um tronco, ou raiz, identificável pelos outros como inerentes a estes povos. Essa imputação sobre uma cultura que se vincula a parâmetros essencialistas ainda tem traços de colonialismo sobre as coletividades ameríndias. É, portanto, redutora das possibilidades do protagonismo indígena sobre as escolhas das suas categorias sociais, que devem dialogar com as necessidades do presente.

Nesse sentido, a ampliação do conhecimento científico arbóreo é amparada pela hierarquia e imobilidade do caule e da raiz. Para as culturas indígenas, a concepção de rizoma que deriva de uma horizontalidade se faz mais pertinente e emancipatória, se mostrando capaz de perceber os fluxos volitivos de coletividades que não estão afincadas no tempo e fazem parte de sistemas territoriais em trânsito, pelas insurgências dos povos indígenas e do contato com os *outros*. As fronteiras étnicas não têm a solidez de uma barreira material, mas são construídas e regidas pela maleabilidade criativa de quem está dentro e a constitui.

A antropofagia cultural pataxó se apresenta, então, como uma categoria rizomáticas, sem que tenha a necessidade de seguir um fluxo contínuo ou partir de um ponto fixo em uma direção. Não necessitam de uma apresentação essencialista sobre uma categoria principiológica, também não tem uma teleológica unificadora entre todas as etnias para a definição de seus constructos culturais. Assim como as gramíneas, são sistemas com possibilidade de adaptação em contextos que se apresentam diferentes, sem que isso engesse

seu crescimento ou sua possibilidade de expansão, o rizoma traz uma imagem de mobilidade, de filiação de que não está fixo e tampouco tem hierarquia, mas se associam por aliança em que não se é possível apontar seu início ou fim:

“Un rhizome ne commence et n'aboutit pas, il est toujours au milieu, entre les choses, inter-êtré, intermezzo. L'arbre est filiation, mais le rhizome est alliance, uniquement d'alliance. L'arbre impose le verbe " être ", mais le rhizome a pour tissu la conjonction et...et...et...”(DELEUZE; GUATTARI: 1980:36).

A observação de que a realidade apresenta uma multiplicidade das nações e culturas indígenas é imprescindível para que se consiga interpretar uma etnia sem cair na tentação da unicidade de valores. Os discursos já abordados sobre *aculturação*, *fragmentação* ou *compartimentação* de culturas indígenas é algo que dialoga muito mais com vertentes do conhecimento sobre os ameríndios do que, de fato, de vertentes ameríndias sobre os conhecimentos. O essencialismo é um discurso que pensa a realidade como unidade, como pensar no *índio*, na *cultura indígena* unificada, com atributo de singularidade que esvazia todo conteúdo histórico e o protagonismo indígena para o estabelecimento dos conhecimentos que vão tornando-se mais complexos na medida em que o mundo real também se emaranhada e se globaliza.

A representação do conhecimento pode apresentar doutrinas ou vertentes diferentes e uma metodologia distinta pode apresentar formas de observação ou resultados díspares. No século XVII, René Descartes falava sobre a árvore do conhecimento, em que nas raízes estava o pensamento metafísico, no tronco se encontra o conhecimento filosófico e a partir deste, há a ramificação dos saberes em variadas ciências, que foram se subdividindo. No século XX, aparecem as primeiras críticas sobre essa fragmentação excessiva e surgem propostas de reagrupamento dos conhecimentos. Nesse sentido, a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade estão ligadas a essa perspectiva.

A hipótese do Deleuze e Guattari (1980) é de um mundo múltiplo em que a realidade existe de maneira atômica e que não pode ser fracionada por observações que ignoram as perspectivas correlacionais. Existem múltiplos conhecimentos sendo produzidos ao mesmo tempo e estes conhecimentos vão se deglutindo e se misturando para a formação de novos conhecimentos. O povo

pataxó elabora suas categorias sociais e culturais em um movimento dialético dos conhecimentos que o permeia.

Falar sobre questões territoriais pataxó é, necessariamente, falar de conhecimentos múltiplos: a antropologia social e cultural dialoga com o direito, a geografia, a história dos grupos e tantos outros conhecimentos para que se perceba, globalmente, o emaranhado de relações que transformam a *paisagem* em *lugar*, o *espaço* em *territorialidade*. O povo pataxó, como protagonista de sua história, estabeleceu mecanismos de defesa e sobrevivência que os fizeram não ser erradicados da região da Costa do Descobrimento, durante os cinco séculos de contato de ameríndios com não-índios, naquela região.

Se hoje é impensável um mundo sem os avanços da bioquímica, ou inegáveis as contribuições da mecatrônica para a prática da medicina, também devemos incorporar os conhecimentos de história, geografia política e do direito à antropologia, para uma análise mais acurada sobre as demandas sociais observadas em campo, ou da filosofia à ecologia para entendermos os moldes de proteção ao meio ambiente e entendermos, criticamente, a quem beneficia tais modelos. De igual forma, é imprescindível que tenhamos a sensibilidade de perceber que os conhecimentos formados nos seios das comunidades também passam por interferência e ressignificações de outros conhecimentos deglutidos e incorporados.

A análise acurada sobre uma realidade deve partir de um imperativo sobre a abrangência de intercalação sistêmica de conhecimentos. Na filosofia antropofágica, ou até mesmo na própria imagem do *oroboro*, a deglutição e reinterpretção do novo é mecanismo que modifica o que é próprio, dando-lhe sustentação e adaptabilidade perante às mudanças. O pensamento antropofágico sobre culturas índias afirma que a realidade é una, não fracionável, e que, para conhecê-la, é preciso religar os saberes em uma teia de conhecimentos que formam esta unidade observada.

O conceito filosófico de *rizoma* contribui para este entendimento, pois parte de um conhecimento botânico que ilustra um tipo de vegetação que tem características de proliferação e espalhamento, e sem apresentarem um núcleo, portanto, sem hierarquia.

“Para onde vai você? De onde você vem? Aonde quer chegar? Essas são questões inúteis. Partir ou repartir de zero, buscar um começo ou um fundamento, implicam uma falsa concepção da viagem e do movimento” (DELEUZE; GUATTARI, 1980 : 34),

O panorama cartesiano sobre o conhecimento deixa em evidência uma construção unilateral e verticalizada sobre a construção dos saberes: a conexão dos galhos e suas ramificações devem, necessariamente, retornar a um ponto anterior de conexão, seja um galho anterior ou o tronco e tudo bem sustentado a uma raiz. A hierarquia dos conhecimentos é apriorística na imagem do conhecimento arbóreo. Com o rizoma há um rompimento a esta característica, tendo em vista o emaranhado de linhas que podem se conectar de infinitas maneiras e formas imprevisíveis, capazes de juntar um ponto qualquer a outro ponto qualquer.

A cultura de um povo indígena depende de um regime de signos e conexões feitas dentro de cada sociedade, de acordo com o que é pensado sobre o que estão observando ou vivenciando, sem a dependência de espelhar o objeto observado, mas de reinterpretá-lo segundo suas ontologias, seus caminhos e sua autodeterminação singular. Da soma entre duas culturas podem surgir infinitas culturas, pois dependem da afetação particular dessas somas imagináveis e escolhidas pelos critérios de disposição, de gostos e de organização do grupo, que obedecem aos requisitos de suas situações temporais e espaciais.

As culturas não são como os bens materiais históricos, que tem maior valia quanto mais preservados os caracteres de originalidade (com menor interferência humana). Para as esculturas, quanto mais antigos e distantes do toque atualizado, maior a sua aptidão museológica ou seu valor histórico. Ocorre que objetos materiais e simbólicos que já fizeram parte do repertório cultural de um povo, mas que já não dialogam com as necessidades atuais do grupo, perdem a necessidade de continuidade: tendo ainda importância para a contação das narrativas étnicas, seja como *escultura*, seja como *ex-cultura*.

Estes desígnios internos de um grupo em descontinuar valores para ressignificar outros é uma propriedade de coletividades protagonistas de seus caminhos – repito – comum às sociedades livres. O *preservacionismo biocêntrico* que já se demonstrou incapaz de satisfazer as observações sobre povos que

vivem em uma relação de territorialidade com os bens ambientais, é uma vertente de pensamento conservador que também pode ser transposto para uma verificação de cultura, sob uma espécie de *preservacionismo biocêntrico cultural*, o que incidiria nos mesmos erros, isto é, criaria *reservas conservacionistas* que as “protegeria” do *contato com o outro* e subjugaria a capacidade humana de satisfazer suas necessidades. A manutenção da etnicidade depende das escolhas de fronteiras que culminam em modificações, adaptações e criações diante de uma realidade atualizada e novas demandas.

Diante de um cenário em que a sociedade civil afronta direitos indígenas de modo original, inovador, não seria plausível acreditarmos que as soluções encontradas por povos indígenas teriam uma resposta deslocada desses litígios. Ao contrário, é necessário usar do artifício humano da imaginação e capacidade criativa para o enfrentamento de novos desafios e essas escolhas étnicas internas não podem corresponder a um fator de subordinação àquelas escolhas apontadas como tradicionais.

A originalidade deve ser observada em uma perspectiva emancipatória, de uma coletividade. É original de grupos indígenas aquilo que é cultivado etnicamente pela etnia e essa criação é que define o que é próprio do povo. Nesta concepção, a valoração somente ao *tradicional* equivale mais a uma vertente sobre uma arqueologia antropológica do que realmente a configuração atualizada sobre os grupos.

A tradição e a originalidade dependem de uma força coletiva perante suas necessidades, de modo que, assim como foi necessário a criação do arco e da flecha para que possam caçar e proverem o alimento a seus familiares, também merece destaque a originalidade dos pataxó às suas novas formas correlacionais. A finalidade de prover o alimento e o sustento da família adquire outras características em uma comunidade que foi praticamente absorvida pelos centros urbanos, e o *kayábá* se mostra necessário para um grupo que não dispõe de territórios vizinhos para a caça e coleta, como era antigamente.

Exigir que os indígenas se desloquem para novas áreas para que possam, por exemplo, caçar, é uma modificação das suas vivências e interfere frontalmente em seus processos territoriais, com forte traço colonial. Em outras

palavras, seria cometer uma desterritorialização *ex situ*, para que não houvesse uma desterritorialização *in situ* - folclorizada. Não se protegeria as culturas indígenas, mas sim, o estereótipo simbólico que se tem sobre elas, como exigência em que os *outsiders* definem as formas de viver do índio, de modo verticalizado e intolerante às novas relações destas comunidades indígenas, o que os afasta de vivências urbanas e até mesmo de suas ingerências internas.

Angela Davies (1981) afirmou que em “uma sociedade racista, é insuficiente não ser racista, é preciso ser antirracista”. Da mesma maneira, aqui, não basta dizer “viva, respeite e proteja o múltiplo”, é preciso respeitar essa multiplicidade envolta em culturas que transitam entre si e deslocam-se em um movimento de adequação aos valores de seus utentes, sem que sejam acrescentadas dimensões de inferioridade por não corresponderem a um essencialismo engessado.

É necessário para os pataxó o trânsito entre a vida nas *aldeias* e a vida nas cidades, que se construam pontes de relacionais e multiplicidades em uma área em que a presença dos não-índios é constante. As dezenas de mercados, igrejas, comércios e turistas que não desfrutam de uma perspectiva ameríndia e por isso, aquela etnia precisa viver sob a tensão entre ser indígena, aparentar isso para quem os observa e ocupar lugares que antes não pretendiam, mas que se tornou absolutamente necessário.

“É somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo. As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes. Inexistência de unidade ainda que fosse para abortar no objeto e para “voltar” no sujeito. Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza. As leis de combinação crescem então com a multiplicidade” (DELEUZE; GUATTARI, 1980: 15).

Faremos um exercício de imaginação: pense em um mundo em que os pataxó da comunidade de Coroa Vermelha ainda não falassem o português, não tivessem nenhum conhecimento sobre seus direitos e preferissem não se envolver com as populações não-índias. Como eles sobreviveriam em uma aldeia onde os territórios só compreendem porções de terras e só comportam a construções de casas, onde as áreas vizinhas não são mais dominadas pela

floresta litorânea, mas pelas cidades? Como poderiam exigir do poder público a demarcação de territórios historicamente ocupados e que ainda não tem sua regularização fundiária? Como poderiam viver em seus lugares e alimentar suas famílias se não ocuparem lugares que tradicionalmente não são imaginados aos indígenas? Como podem manifestar anuência ou desconformidade às atuações dos “bem-intencionados” em proteger seus direitos?

O trânsito cultural é o mecanismo de sobrevivência deste povo. Trânsito este que não deve ser compreendido de um ponto de partida a um ponto de chegada. Ao contrário: é a observância do caminho que compreende estes dois pontos: partida e a chegada. A ida dos indígenas às cidades não é a negação de sua indianidade, mas é a forma de reafirmá-las, de resistir e de assegurar sua diferença étnica. É a importância que Deleuze e Guattari deram a conjunção *e*, como força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo *ser*. Esse desenraizamento é um movimento traicional por ser inovador, capaz de garantir o tradicional, em suas condições de originalidade, por ser contingenciada dentro do grupo:

“Entre as coisas não designam uma correlação localizável que vai de uma para outra, reciprocamente, mas de uma perpendicular, um movimento transversal que as carregam uma e outra e se acham sem início nem fim e roem suas margens e adquire velocidade no meio” (DELEUZE; GUATTARI, 1980:4).

Cada comunidade tem suas maneiras de construção de seus caminhos e isso se dá de formas diversas. Cada realidade apresenta um processo de aprendizagem individual, completamente autônomo e particular. Neste sentido, o *rizoma* e a imagem de uma antropofagia cultural pataxó são alegóricos, pois demonstram a força resultante das diferenças que se somam entre si. Não apontam, portanto, no sentido das singularidades das forças que as formam, mas se apresenta como vetor-soma - da comunhão entre disposições diferenciadas.

A capacidade de unir ou separar a comunidade de um destes vetores é apenas um desejo da comunidade e é isto que está sempre em movimento, sempre compondo diferentes elementos que dependem em cada situação. Sob esta perspectiva não se trata nem do ponto de partida e nem de chegada, mas sim do meio, da conexão entre realidades distintas, que são deglutidas e reinterpretadas pela comunidade indígena.

A compreensão de uma comunidade indígena idealizada, folclórica ou hiper-real é incompetente para se observar as motivações que determinaram suas escolhas culturais. Suas identidades são processos de deglutição e interpretação que partem de consequências dos grupos que caracterizam-se pela sua polissemia e o seu *caráter fluido* (CUCHE, 1999 :124). A metonímia *índio* é insustentável diante de cenários que variam em geografia, historiografia e relacionais e, por isso, incapaz de determinar etnias multiculturais. Multiculturas que podem ser verificadas quando se afrontam às características em relação a outras etnias, mas também em relação ao próprio grupo, ontem e hoje.

Por isso, diante de um mesmo grupo, temos níveis de multiculturalidade de ordem étnica e histórica e seus processos antropofágicos de escolha dependem das experiências do grupo e de seu entorno, de forma plural, na composição das somas das singularidades situacionais que vivenciam.

A evidência do trecho da música de Caetano Veloso, intitulada “o índio” ao afirma que *aquilo que nesse momento se revelará aos povos surpreenderá a todos, não por ser exótico, mas pelo fato e poder ter sempre estado oculto quando terá sido o óbvio*” denota que essas relacionais são naturais das construções humanas, sociais e culturais e por isso, inerentes a condição dos ameríndios que interagem de forma criativa e adaptativa às modificações do mundo que habitam.

As comunidades indígenas sempre atualizaram seus conceitos em decorrência da comunicação com outros grupos, indígenas ou não, em processos que partem, ao mesmo tempo inclusão e exclusão: identifica e distingue os grupos. Nesse sentido, a identidade cultural aparece como uma modalidade de categorização, da distinção entre os que participam do grupo para se estabelecer as fronteiras dos não participantes, pelo estabelecimento de diferenças culturais.

O protagonismo sobre as escolhas culturais é inato aos pataxó por serem obviamente inato aos seres humanos que, por uma perspectiva antropofágica, estabelecem novas formas relacionais com o universo que os integra, deglutindo, excluindo e expandindo valores culturais diante do novo. A

autenticidade pataxó passa pelo crivo do plexo de multiplicidades explicitados pelos seus processos antropofágicos culturais que manifestam a capacidade de revelar-se em suas imbricações e escolhas de grupos que fazem parte de contextos e, por isso, denunciam seus caminhos e marcam suas fronteiras étnicas.

REFERÊNCIAS

- ACSERALD, Henri & COLI, Luis Régis. *Disputas cartográficas e disputas territoriais*. In *Cartografias sociais e território*. (Henri Acserald org.). URRJ: Rio de Janeiro, 2008.
- AGOSTINHO, P. *Vocabulário Pataxó Barra Velha*. Centro de Línguas Indígenas. 1971.
- ALBERT, Bruce. *O ouro canibal e a queda do céu*. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (organizadores). S.P.: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ALENCAR, Rívia Ryker Bandeira de. *O Ritual dos 500 anos: três versões de um mesmo mito*. 2000.
- ALIER, Joan Martínez. *O Ecologismo dos Pobres: conflitos ambientais e linguagem de valoração*. São Paulo: Contexto, 2007.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de [et al.]. *Capitalismo globalizado e recurso territoriais: fronteiras da acumulação no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2010.
- ANDERSON, C. *Thoreaus Vision: The Major Essays*. Englewood Cliffs: Prentice Hall. 1973.
- ANDRADE, Orlando Aragón. *El derecho de los “pueblos si derecho”*. Curitiba: Revista da Faculdade de Direito – UFPR, 2011.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1997.
- ARRUTI, José Maurício. *A produção da alteridade: O Toré e as conversões missionárias e indígenas*. In: *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*. Paula Monteiro (Org.). São Paulo: Globo, 2006.
- AUGÉ, Marc. *Não lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*. Papirus: Campinas, 1994.
- AUTO do desembargador, ouvidor geral da Comarca de Porto Seguro, cavaleiro professo da Ordem de Cristo, Tomé Couceiro de Abreu, para inquirir testemunhas a respeito dos índios Menhans e fatos referidos a seu respeito. Porto Seguro, 02 abr. 1764, AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 35, D. 6521, 1764.
- BAINES, Stephen Grant. *‘É a FUNAI que sabe’: A Frente de Atração Waimiri-Atroari*. Belém: MPEG/CNPq/SCT, 1991.
- BAKHTIN, M. *Questões de Literatura e de Estética: a teoria do romance*. São Paulo: Editora Unesp, Hucitec, 1998.
- BARBOSA RODRIGUES, J. *Pacificação dos Crichanás, Rio Jauapery*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional. 1885.

BARBOSA, Gustavo Baptista. *A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2004.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. *Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste*. In: *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. João Pacheco de Oliveira (organizador). Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

BARTH, Fredrik. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Bergen, Oslo. Univesittetsforlaget. 1969.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Procesos Interculturales*. Antropologia Política del Pluralismo Cultural em América Latina. México: Siglio Veintiuno Editores, 2005.

BATISTA, Maria Geovanda. *Nos rizomas da alegria vamos todos hãmiyá: as múltiplas relações entre o corpo e o território no imaginário sociocultural Pataxó*. Dissertação (Mestrado). Universidade de Quebec, 2000.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BECKHAUSEN, Marcelo. *Questões de cidadania e o diálogo entre o jurídico e a Antropologia: as conseqüências do reconhecimento da diversidade cultural*. Porto Alegre: NACI/UFRGS, 2008.

BENDER, Barbara. *Landscape: meaning and action*. Oxford: Providence, 1995.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões*. Política indigenista no Brasil. Loyola: São Paulo, 1983.

BERNAL, Roberto Jaramillo. *Índios Urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Manaus: Editora da UFAM/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2013.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*. Brasília: UnB, 2010.

BOMFIM, Anari Braz. *Patxorã, "língua de guerreiro": um estudo sobre o processo de retomada da língua Pataxó*. Salvador: UFBA, 2012.

BOMFIM, Anari Braz. *Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó*. Revista Linguística / Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Volume 13, n.1: 303-327. 2017.

BONDER, Nilton. *A Alma Imoral*. São Paulo: Rocco, 2018.

BOOKCHIN, Murray. *Social Ecology Versus Deep Ecology: a challenge for the ecology movement*. Anarchy Archives, 1987

BOURDIEU, Pierre. *L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région*. Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1983.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL. Constituição (1934). *Constituição dos Estados Unidos do Brasil*: promulgada em 16 de julho de 1934. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm>. Acesso em: 24 dez. 2018.

BRASIL. Constituição (1937). *Constituição dos Estados Unidos do Brasil*: promulgada em 10 de novembro de 1937. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao37.htm>. Acesso em: 24 dez. 2018.

BRASIL. Constituição (1946). *Constituição dos Estados Unidos do Brasil*: promulgada em 18 de setembro de 1946. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm>. Acesso em: 24 dez. 2018.

BRASIL. Constituição (1967). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 15 de março de 1967. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm>. Acesso em: 24 dez. 2018.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 24 dez. 2018.

BRASIL. *Decreto no 1.775 de 8 de janeiro de 1996*. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm>. Acesso em: 24 dez. 2018.

BRASIL. *Decreto no 22 de 4 de fevereiro de 1991*. Dispõe sobre o processo administrativo de demarcação de terras indígenas e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0022.htm>. Acesso em: 24 dez. 2018.

BRASIL. *Decreto no 608 de 20 de julho de 1992*. Altera o Decreto no 22, de 4 de fevereiro de 1991, que dispõe sobre o processo de demarcação das terras indígenas. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0608.htm>. Acesso em: 24 dez. 2018.

BRASIL. *Decreto no 76.999 de 8 de janeiro de 1976*. Dispõe sobre o processo administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1970-1979/decreto-76999-8-janeiro-1976-425608-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 24 dez. 2018.

BRASIL. *Decreto no 88.118 de 23 de fevereiro de 1983*. Dispõe sobre o processo administrativo de demarcação de terras indígenas e dá outras providências. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1980-1987/decreto-88118-23-fevereiro-1983-438548-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 24 dez. 2018.

BRASIL. *Decreto no 94.945 de 23 de setembro de 1987*. Dispõe sobre o processo administrativo de demarcação de terras indígenas. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/19801989/19851987/D94945.html. Acesso em: 24 dez. 2018.

BRASIL. *Ementa Constitucional no 01 (1969)*. Emenda Constitucional no 01 de 1969 que edita o texto da Constituição Federal de 24 de janeiro de 1967: promulgada em 17 de outubro de 1969. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc01-69.htm. Acesso em: 24 dez. 2018.

BRASIL. *Lei no 6.001*, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm. Acesso em: 24 dez. 2018.

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. *Procedimentos para identificação de terras indígenas*. Manual do Antropólogo-Coordenador, 1997. Disponível em: http://www.funai.gov.br/quem/legislacao/pdf/Manual_Antropologo.pdf. Acesso em: 24 dez. 2018.

BRASIL. Ministério da Justiça. *Portaria no 14*, de 9 de janeiro de 1996. Estabelece regras sobre a elaboração do Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas a que se refere o parágrafo 6o do artigo 2o, do Decreto no 1.775, de 08 de janeiro de 1996. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/dpt/pdf/portaria14funai.pdf>. Acesso em: 24 dez. 2018.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Acórdão da Petição no 3.388 RR. Julgamento de 19 mar. 2009. *Diário da Justiça Eletrônico*, n. 181/2009, de 25 set. 2009. Disponível em: http://www.stf.jus.br/arquivo/djEletronico/DJE_20090924_181.pdf. Acesso em: 01 nov. 2017.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Acórdão do Agravo Regimental no Recurso Extraordinário com Agravo 803.462*. Mato Grosso do Sul, 2014.

BRENNER, Neil. *Between fixity and motion: accumulation, territorial organization and the historical geography of spatial scales*. Environment and Planning D: Society and Space, 1998.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. Editora Unisinos, 2003.

CAETANO DA SILVA, José Luís. *Noção Nativa de Posse da terra entre os Pataxó no Monte Pascoal*. VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. A questão Social no novo milênio. Coimbra, 2004.

CAETANO DA SILVA, José Luís. *Conflitos fundiários e étnicos entre Pataxó e 'sem-terra' no extremo sul da Bahia*. Recife: UFPE, 2010.

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a El Rey Dom Manuel*. Rio de Janeiro. Editora Sabiá, 1968 (1500).

CAMPOS, Alessandro de Oliveira. *Identidade ativista e autonomia: o movimento de resistência global e a emancipação de sujeitos em um mundo dominado*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.

- CAMPOS, André. *Índio na Cidade*. Repórter Brasil, 2006.
- CANCELA, Francisco. *De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização da antiga Capitania de Porto Seguro (1763-1808)*. Tese– Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2012.
- CANCELA, Francisco. *O trabalho dos índios numa “terra muito destruída de escravos”: políticas indigenistas e políticas indígenas na antiga Capitania de Porto Seguro (1763-1808)*. 2014.
- CANCLINI, Néstor García. *La modernidad después de la posmodernidad*. In: BELUZZO, Ana Maria de Moraes (Org.). *Modernidade: vanguardas artísticas na América Latina*. São Paulo: Memorial da América Latina, 1990.
- CASCUDO, Luís da Câmara (Org.). *História da alimentação no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Global, 2004.
- CASTELL, M. *O poder da identidade: A era da informação: economia, sociedade e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- CASTRO, Edna. *Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais*. In: DIEGUES, Antonio Carlos. *Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza*. São Paulo: Hucitec, 2 ed., 2000.
- CASTRO, Maria Soledad. *A Reserva Pataxó da Jaqueira: o passado e o presente das tradições*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília: Brasília, 2008.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o Mundo dos Brancos: a situação dos Tukúna do Alto Solimões*. DIFEL: São Paulo, 1964.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *“Utopia e Política indigenista”*. In: *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro e Brasília: Tempo Brasileiro e Editora UnB, 1978.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A crise do Indigenismo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.
- CARDOSO, Thiago Mota; Pinheiro, Maíra Bueno(Orgs.). *Aragwaksã: Plano de Gestão Territorial do povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas*. - Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Introdução a uma história indígena”. In: *História dos índios no Brasil*. Manuela Carneiro da Cunha (organizadora). S.P.: Companhia das Letras, Secretaria Municipal da Cultura, Fapesp, 1992.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *“Política indigenista no século XIX”*. In: *História dos índios no Brasil*. Manuela Carneiro da Cunha (organizadora). S.P.: Companhia das Letras, Secretaria Municipal da Cultura, Fapesp, 1992.
- CARVALHO, Maria Rosário de. BIERBAUM, Bernhard Franz. *Olhares Próximos: Encontro entre antropólogos e os índios Pataxó*. Salvador: ANAÍ, 2009.

- CARVALHO, Maria Rosário de. *O Monte Pascoal, Os Índios Pataxó e a Luta Pelo Reconhecimento Étnico*. Caderno CRN, 2009.
- CARVALHO, Maria Rosário de. *Os índios pedem passagem*. Multiculturalismo. Salvador, 2007.
- CARVALHO, Maria Rosario G. de. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. Dissertação de Mestrado, pós-graduação em Ciências Humanas da Ufba, Salvador, 1977
- CARVALHO, Maria Rosario G. de. *A Identidade dos Povos do Nordeste*. Anuário Antropológico, 82. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- CARVALHO, Maria Rosario G. *Os Pataxó meridionais (Porto Seguro, Bahia) e a demarcação realizada em 1980*. ANAÍ, Bahia, 1987.
- CASAS MENDOZA, Carlos Alberto. *Nos olhos do outro: nacionalismo, agências indigenistas, educação e desenvolvimento, Brasil-México (1940-1970)*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2005.
- CASTRO, Edna. *Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais*. In: CASTRO, E.; PITON, F. (Org.). *Faces do trópico úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Papers do NAEA nº92. Belém: NAEA, 1998.
- CASTRO, Maria Soledad. *A Reserva Pataxó da Jaqueira: o passado e o presente das tradições*. Dissertação de Mestrado. UnB. 2008.
- CASTRO, R. Berbert. (Org.) *Sob os Céus de Porto Seguro*. Diretoria de Cultura e Divulgação do Estado da Bahia. Imprensa Oficial do Estado, 1940.
- CAVALCANTE, Thiago. *“Terra Indígena”*: aspectos históricos da construção e aplicação de um conceito jurídico. História: São Paulo, 2016.
- CÉSAIRE, Aimé. *Diário de um Retorno ao País Natal*. EDUSP: São Paulo, 2012.
- COHEN, Anthony. *The symbolic construction of community*. London: Routledge, 1985.
- COUPLAND, N. *Introduction: Sociolinguistics in the global era*. In: COUPLAND, N. (org.) *The Handbook of Language and Globalization*. MALDEN, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
- CÉSAR, América Lúcia Silva. *Lições de Abril: construção de autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha*. Tese. Universidade de Campinas, 2012.
- CHOPPIN, Alain. *História dos Livros Didáticos e das edições didáticas: sobre o estado da arte*. Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 30, n. 3, 2004.
- CLIFFORD, J. *Spatial practices: fieldwork, travel and the disciplining of anthropology in Routes: travel and translation in the late twentieth century*, Londres, Harvard University Press. 1997.
- COELHO, Luciano Silva. Debortoli, José Alfredo. *Corpo e Cultura na aprendizagem das criança Pataxó*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

- COHEN, Anthony. *The symbolic construction of community*. London: Routledge, 1985.
- COHN, Clarice. *Culturas em Transformação: os índios e a civilização*. São Paulo: São Paulo em Perspectiva, 2001.
- COMAROFF, J e COMAROFF, J. *Ethnography and the historical imagination*, in *Ethnography and the Historical Imagination*, Oxford, Westview Press. 1992.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 2009.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Imagem dos Índios do Brasil: o século XVI*. São Paulo: Estudos Avançados, 1990.
- DAMATTA, Roberto. *A Fábula das Três Raças* in *Relativizando – uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo*. Racismos e anti-racismos no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- DAVIDOFF, Carlos. *Bandeirantismo: verso e reverso*. São Paulo: Brasiliense 8a ed, 1994.
- DAVIS, Angela. *Women, Race and Class*. New York: Random House, 1981.
- DELEUZE, Gilles; GATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie 2 - Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução Miriam Shneiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.
- DESJARDINS, Joseph R. *Environmental Ethics: an introduction to environmental philosophy*. 4. ed. Revisada. Canadá: Wadsworth, 2006, p.217.
- DIAS, Gonçalves. *O Canto do Piaga*. (1846). In: *GRANDES poetas românticos do Brasil*. São Paulo: LEP, 1959.
- DÍAZ-POLANCO, Hector. *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1996.
- DIEGUES, Antônio Carlos. *Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza*. 2 ed. São Paulo: Napub, 2000.
- DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassallos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.
- EISENSTADT, Shmuel. *Modernidades múltiplas*. Sociologia, problemas e práticas. Lisboa, 2001.
- FIGUEIREDO JÚNIOR, Selmo Ribeiro. *Valladolid: A polêmica indigenista entre Las Casas e Sepúlveda*. Revista Filosofia Capital: Brasília, 2011.
- FILHO, Florêncio Almeida Vaz. *Identidade Indígena no Brasil Hoje*. In: VII Congresso Latino-Americano de Sociología Rural. *La Cuestión Rural en América Latina: Exclusión y Resistencia Social ?Por un agro con soberanía, democracia y sustentabilidad?*, Quito, 2006.

- FLORENCIO, Fernando. *Ao Encontro dos mambo vaNdau*. Estado e Autoridades Tradicionais em Moçambique. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2005.
- FLÓREZ, Margarita Alonso. *Proteção do conhecimento tradicional?* In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: A vontade de saber*. São Paulo: Editora Graal, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *A Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro. Ed. Graal, 1989.
- FREYRE, Gilberto. *Uma cultura ameaçada: a luso-brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1942.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- GALL, Olívia. *Estado Federal e Grupos de Poder Regionales frente al Indigenismo, el Mestizaje y el Discurso Multiculturalista*. In: ZAMBRANO, Carlos Vladimir (Ed.). *Etnopolíticas y Racismo: Conflictividad y Desafíos Interculturales en América Latina*. 2ª ed. Bogotá: Universidad nacional de Colômbia, 2003.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 'Nossas falas duras'. Discurso político e auto-representação Waiãpi". In: *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (organizadores). São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- GALLOIS, Dominique. *Sociedades indígenas em novo perfil: alguns desafios*. Revista do Migrante. Travessia. 2000.
- GALMÉS, Lorenzo. *Bartolomeu de las Casas*. Defensor dos direitos humanos. Edições Paulinas: São Paulo, 1991.
- GALVÃO, Eduardo. "Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900/1959". In: *Encontro de Sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. (1570-1576). *Tratado da Terra do Brasil e História da Província de Santa Cruz*. São Paulo. Ed. Itatiaia. 1980.
- GARCIA, Elisa. *As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa*. Rio de Janeiro, 2009.
- GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2002.
- GODELIER, Maurice. *Communauté, Société et Culture: trois clefs pour comprendre les identités en conflits*, Paris, CNRS Éditions, 2008.
- GODELIER, Maurice. *Les tribus dans l'histoire et face aux États*. Paris, CNRS Éditions, 2010.

- GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GORDON, M. *Assimilation in American Life: the role of race, religion and national origins*. New York, Oxford University Press: Green, 1964.
- GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (orgs.). *O Antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- GROSSI, Gabriele. “*Antes caboclo não se misturava com negro como jacaré com cascavel*”: estratégias e conflitos identitários entre os Pataxó. 33º Encontro Anual da Anpocs. GT 20: Estratégias interétnica e fronteiras identitária, 2009.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de A. *Os índios do Descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra capa livraria, 2001.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de A. *Turismo e o “resgate” da cultura Pataxó*. In: BANDUCCI Jr. Alvaro e BARRETTO, Margarita. *Turismo e identidade local: uma visão antropológica*. Campinas: Papirus, 2001.
- GRUPO DE PESQUISA PATAXÓ. *Língua Pataxó*. Coroa Vermelha, 2004.
- GUERRA FILHO, Willis Santiago. *Autopoiese do Direito na Sociedade pós-moderna: introdução a uma teoria social sistêmica*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.
- GUHA, Ramachandra. *O biólogo autoritário e a arrogância do anti-humanismo*. in *Etno-conservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*, Diegues, A (org), São Paulo: Annablume Editora, 2000.
- GUIDA, Marques. *Do índio Gentio ao Índio Bárbaro: uso e deslizes da Guerra justa seiscentista na Bahia*. São Paulo: Revista de História da USP, 2014.
- HABERMAS, Jurgen. *Conhecimento e Interesse*. Tradução José Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- HABERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional*. Porto Alegre: SAFE, 2002.
- HAESBAERT, Rogério. *Desterritorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste*. Niterói: EDUFF, 1997.
- HAESBAERT, Rogério. *Território e Multiterritorialidade: um debate in Geographia*. Brasil. 2004.
- HALL, Stuart. *A questão Multicultural*. In: *Da Diáspora: identidades e mediação cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 10ed. Rio de Janeiro. DP&A, 2004.
- HALL, Stuart. *Quem precisa da identidade?* In; SILVA, Tomaz Tadeu (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos culturais*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes; 2000.
- HOBBSAWM, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX. 1941-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBSBAWM, Eric. *Introdução: a invenção das tradições*. (1983) In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 6 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

INSTRUÇÕES para o governo dos índios da Capitania de Porto Seguro, que os meus Diretores ao de praticar em tudo aquilo que não se encontrar com o Diretório dos Índios do Grão-Pará. José Xavier Machado Monteiro. Porto Seguro, ant. 1777, AHU_ACL_CU_005-01, Cx. 51, D. 9494, 1777.

HUGHES, C. MacGill Hughes, H. *Where Peoples Meet*. Racial and Ethnic Frontiers, Glencoe, Free Press, 1952.

LAMEIRAS, Anabela Antão. *Desterritorialização e reorganização das geografias pessoais: o caso do desemprego*. Ensaio Metodológico. Mestrado em Geografia Humana. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. 2013.

LAPIERRE, Jean William. "Prefácio". In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Joceline. *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

LENTZ, Carola. *Is land inalienable?: Historical and current debates on land transfers in northern Ghana*. *Africa: The Journal of the International African Institute*. 2010.

LENTZ, Carola. *First-Comers and Late-Comers: Indigenous Theories of Land Ownership in the West African Savannah*. In KUBA, Richard; LENTZ, Carola. *Land and the Politics of Belonging in West Africa*. Leiden: Brill, 2006.

LESTRINGANT, F. *Le Cannibale: grandeur et décadence*. Paris: Perrin, 1994.

LÉRY, Jean de. *Viagens à terra do Brasil*. (1578). São Paulo. Ed. Martins. 1972.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. (1955). Tradução Rosa Freire Aguiar. São Paulo. Ed. Companhia das Letras, 1996.

LITTLE, Paul E. *Os conflitos socioambientais: um campo de estudo e ação política*. In BURSZTYN, Marcel. *A Difícil sustentabilidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. In: *Série Antropologia*, 322. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

LOSADA, Angel. *Apologia*. Editora Nacional: Madrid, 1975.

LOUKOTKA, C. *A língua dos Patachos*. Revista do Arquivo Municipal. v. 55. São Paulo: Departamento de cultura, 1939.

- LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006.
- LUKÁCS, G. *Introdução aos escritos estéticos de Marx e Engels*. São Paulo: Expressão Popular. 2010.
- LUZ, Luciane; CUBIAK, Márcio. *Multiculturalismo*. Uniasselvi: Indaial, 2018.
- MACROBIO. Saturnales. *Edición de Juan Francisco Mesa Sanz*. Akal/ Clássica. 2009.
- MAHER, Terezinha Machado. *Sendo índio na cidade: mobilidade, repertório linguístico e tecnologias*. Florianópolis: Revista da Anpoll no 40, 2016.
- MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. *O Poder Judiciário na Perspectiva da Sociedade Democrática: O Juiz Cidadão*. In: *Revista ANAMATRA*. São Paulo, n. 21, 1994.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de Metodologia Científica*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.
- MARTINS, José Soares. *A Carnavalização do Quotidiano: uma perspectiva psicossocial*. Revista da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais. Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa. 2009.
- MARTIUS, K. F. P. von. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenunde Amerikas zumal Brasiliens 2: glossaria linguarum Brasiliensium*. Leipzig: Friedrich Fleischer. 1867.
- MATTOS, Yára. FREITAS, Tatiana Pereira. *Impactos Culturais do Turismo: contradições e paradoxos – estudo de caso dos índios Pataxó de Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia –BA*. Revista eletrônica de Turismo Cultural. Volume 3. 2009.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. In. *Arte & Ensaios*. 32, 2016.
- MELATTI, Julio César. *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2007.
- METRAUX, A. *Les Indiens Kamakan, Pataso et Kutaso*. Revista del Instituto de etnologia de la universidad nacional de Tucumán, Tucuman, 1929.
- METRAUX, A; NIMUENDAJÛ, K. *The Machakali, Patashó linguistic families*. Ed. Handbook of South American Indians. Nova Iorque. 1963.
- MILLER, Daniel. *Why some things matter*, in Miller, D. (Ed.), *Material Cultures: Why some things matter*, Londres, UCL Press, 1998.
- MIRANDA, Sarah de Siqueira. *“A construção da identidade pataxó: práticas e significados da experiência cotidiana entre crianças da Coroa Vermelha”*. Tese. Salvador: UFBA, 2006.
- MONTAIGNE, Michel de. *Des cannibales: les essais*. (1580). Ed. Garnier. Paris. 1952.

- MONTEIRO, John Manuel. *Os Negros da Terra*. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. Editora Schwarz Ltda, São Paulo. 1995.
- MOTA, Fábio Reis. *O que é de um não é de outro: conflitos e direitos na Ilha da Marambaia*. In ACSELRAD, Henri. (Org.). *Conflito social e meio ambiente no Estado do Rio de Janeiro*. 1 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, FASE, 2004.
- NAVARRO, L. *Itinerário da viagem que fiz por terra da Bahia ao Rio de Janeiro*. Revista do Instituto Histórico E Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro, 1846.
- NEVES, Sandro Campos. *Eficácia Ritual e Eficácia Turística: O Ritual do Awê Entre os Pataxó Meridionais e o Turismo*. VI Seminário da Associação Brasileira de Pesquisa e Pós-Graduação em Turismo. Universidade Anhembi Morumbi. São Paulo, 2009.
- NIMUENDAJÛ, Curt. *Índios Machacaris*. Revista de Antropologia. São Paulo: EDUSP, 1958.
- NIMUENDAJU, Curt. *Vocabulário Pataxó - Seq. I, folder 45. Tamani – Bekoy. 1845-1945, Centro de Documentação de Línguas Indígenas*.
- NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente. *A autodeterminação dos povos indígenas frente ao Estado*. Tese. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2016.
- NUNES, E. S. *Aldeias Urbanas ou Cidades Indígenas? Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v.4, n.1, 2010.
- OLIVEIRA, G. M. *Índios urbanos no Brasil - considerações demográficas, educacionais e político-linguísticas*, 2009.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio*. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos et al (orgs.). *Sociedades Indígenas e o Direito*. Uma questão de direitos humanos. (Ensaio). Florianópolis: Editora da UFSC e CNPq, 1985.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *O Projeto Tükuna: uma experiência de ação indigenista*. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. (Org). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ\ Editora Marco Zero, 1987.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. 2.ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED, 2004.
- OLIVEIRA, João Pacheco de; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. “*As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas*”. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). *Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista II*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2002.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito*. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Orgs). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília, DF: MEC/ UNESCO, 1995.

- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos “índios misturados”?* Situação Colonial, territorialização e fluxos culturais. Vol.4. Rio de Janeiro. Mana, 1998.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.
- OLIVEIRA, C, A. F. *Relatório técnico final de ecoturismo no Parque Nacional do Monte Pascoal*. Brasília: PNUD/PCE, 2008.
- OLWIG, Karen Fog; HASTRUP, Kirsten. *Siting Culture: The Shifting Anthropological Object*. Londres/Nova Iorque. Routledge. 1997.
- ORLANDI, Eni P. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2002.
- ORTOLAN MATOS, Maria Helena. *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 1997.
- OST, François. *A Natureza à Margem da Lei: ecologia à prova do direito*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- PACHECO, Lílian M. B. *Je Pohehaw Ui Pataxi Pataxo (A vida na aldeia pataxó)*. Coleção histórias inventadas. Feira de Santana: UEFS, 2008.
- PALMQUIST, Helena. *Questões sobre Genocídio e Etnocídio Indígena: a persistência da destruição*. Belém: UFPA, 2018.
- PARAÍSO Maria Hilda Baqueiro, *O Tempo da dor e do trabalho – A Conquista dos territórios indígenas nos sertões do Leste*, USP, Tese, Doutorado em História social, 1998.
- PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Amixokori, pataxó, monoxó, kumanoxó, kutaxó, kutatoj, maxakali, malali e makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão*. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo, 4, 1994.
- PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Os Botocudos e sua trajetória histórica*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretária Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.
- PARRA, Lilian; PINHEIRO, Maíra; CARDOSO, Thiago. *Retomadas em Movimento: notas sobre a territorialização pataxó*. Curitiba. 2017.
- PATAXÓ Katão. *Triaká Hahão Pataxi (Caminhando pela história Pataxó)*. SEBRAE, 2000.
- PATAXÓ, Kanatyó; PATAXÓ, Jussanã. *Cada dia é uma história*. Brasília. MEC, 2007.
- PATAXÓ, Kanatyó. *O povo Pataxó e sua história*. Belo Horizonte: MEC/SEE. 1997.
- PATAXÓ, Txarú; PATAXÓ, Apinaera. *Território e Cultura*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras/UFMG, 2007.

- PERES, Sidnei C. *Cultura, política e identidade na Amazonia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2003.
- PIGAFETTA, Antonio. *A primeira Viagem ao Redor do mundo*. O diário da expedição de Fernão de Magalhães. L&PM. Porto Alegre. 1955 (1552)
- PIMENTA, José. *Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico*. *Anuário Antropológico/2002-2003*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.
- PONTY, Maurice Merleau. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Élcio Fernandes. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
- PRANDI, Reginaldo. *Sincretismo Afro-brasileiro, politeísmo e questões afins*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 12, n. 19., 2011.
- PORTO, R. *A bandeira de João da Silva Guimarães - "O Mestre-de-Campo"*. O rio Todos os Santos e os Selvagens do Mucuri. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais. Belo Horizonte, II, Imprensa Oficial do Estado: 1946.
- QUINE. Willard. *The Ways of Paradox*. Random House. Nova Iorque. 1966.
- QUINTAIS, Luís. *Memória e trauma numa unidade psiquiátrica*. *Análise Social*, vol. XXXIV. Lisboa. 2000.
- RADHAKRISHNAN, R. *Ethnicity in an age of diaspora*. Blackwell: Malden. 2003.
- RAMOS, Alcida Rita. *Indigenismo: um orientalismo americano*. *Anuário Antropológico*. Brasília. UnB. 2012.
- RAMOS, Alcida Rita. "O índio hiper-real". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. nº28, ano 10, junho de 1995.
- REESINK, Edwin B. 1983. *Índio ou Caboclo: Notas sobre a Identidade Étnica dos Índios do Nordeste*. *Universitas*, 32.
- REMILLARD, Gil. *Les droits des minorités*. In: CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DE DIREITO CONSTITUCIONAL. 2., Quebec. Atas, 1986.
- RIBEIRO, Darcy. *A política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro. Ministério de Agricultura/Serviço de Informação Agrícola, 1962.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- RIBERO, Gilvan; DOMINGOS, Ricardo. *A atitude antropofágica: devorar é a melhor maneira de significar*. Potes, Juiz de Fora, 2013.

- RIBEIRO, Maria Teresa; MILANI, Carlos Roberto Sanchez. *Compreendendo a complexidade sócio/espacial contemporânea: o território como categoria de diálogos interdisciplinares*. Salvador, EDUFBA, 2009.
- RISAGER, K. *Language and Culture: Global Flows and Local Complexity*. Clevedon: Multilingual Matters, 2006.
- ROBBEN, A.C.G.M. e SLUKA, J. A. *Fieldwork in Cultural Anthropology: an introduction* in *Ethnographic Fieldwork: an anthropological reader*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007.
- ROCHA, Leandro Mendes. *“As agências indigenistas”. A política indigenista no Brasil:1930-1967*. Goiânia, Editora UFG, 2003.
- RODRIGUES, A. D. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986.
- ROSADO, M. R.; FAGUNDES, L. F. C. (orgs.) *Presença indígena na cidade: reflexões, ações e políticas*. Porto Alegre: Gráfica Hartmann, 2013.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso Sobre A Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre Os Homens*. L&PM: São Paulo, 2004.
- SACK, Robert David. *O significado de territorialidade*. In: DIAS, Leila C.; FERRARI, Maristela. *Territorialidades humanas e redes sociais*. Florianópolis: Insular, 2013.
- SAID, Edward Wadie. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Companhia das Letras: São Paulo, 2007.
- SAID, Edward Wadie. *Cultura e Imperialismo*. Companhia de Bolso: Rio de Janeiro. 2011.
- SAINT-HILAIRE, A. *Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Ed Itatiaia, Belo Horizonte; EDUSP, São Paulo.1975.
- SAHLINS, M. *O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção*. Mana – Estudos de Antropologia Social, Museu Nacional. Rio de Janeiro, UFRJ, 1997.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. *Relatório Circunstanciado De Identificação E Delimitação Da Terra Indígena Pataxó Da Coroa Vermelha*. 1996.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. *Parecer sobre o estatuto histórico e legal das terras indígenas pataxó no extremo sul da Bahia*, 1992.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. *Coroa Vermelha 1997: garantia da terra indígena e impasses no “quintocentenário do descobrimento”*. São Paulo.1997.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. *O “Resgate Cultural” Como Valor: reflexões sobre experiências de um antropólogo militante em programas de formação de professores indígenas no Nordeste e em Minas Gerais*. CONGRESSO BRASILEIRO DE QUALIDADE NA EDUCAÇÃO. 2001.
- SANTANA, Cleidiane Ponçada. *Cantos Tradicionais Pataxó na Língua Patxôhã*. UFMG. Belo Horizonte, 2016.

SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Pirépolis, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Da universidade à pluriversidade: Reflexões sobre o presente e o futuro do ensino superior*. Revista Lusófona de Educação. 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de (Org). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Lutando pelo direito à Universidade*. Revista Espaço Aberto. USP: São Paulo. 2014.

SANTOS, P. R. dos. *Pioneiros de Águas Formosas - Relato Histórico do Desbravamento das selvas do Pampã*. Imprensa Oficial do Estado, Belo Horizonte. 1970.

SANTOS, Sílvio Coelho dos (org.). *Os índios perante o Direito (Ensaio)*. Florianópolis, Editora da UFSC. 1982.

SANTOS, Sílvio Coelho dos et alii (orgs.). *Sociedades Indígenas e o Direito. Uma questão de Direitos Humanos.(Ensaio)*. Florianópolis: Editora da UFSC e CNPq, 1985.

SCHADEN, Egon. Título: *Karl von den Steinen e a exploração científica do Brasil*. Detalhes: Revista de Antropologia, 1956.

SCHIEBINGUER, L. *Lost knowledge, bodies of ignorance, and the poverty of taxonomy as illustrated by the curious fate of flos pavonis, an abortifacient*. In: JONES, C.; GALISON, P. (Ed.). *Picturing science, producing art*. New York: Routledge, 1998.

SCHRÖDINGER, E. *Die gegenwärtige situation in der quantenmechanik. Die naturwissenschaften*, v. 23. 1935.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial (1550 – 1835)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCHWARTZMAN, Simon. *Cor, raça e origem no Brasil*. Manuscrito, 1999.

SECCO, Antonio Luiz de Souza Henriques. *Novos Elogios Históricos dos Rei de Portugal ou Princípios de história Portuguesa para Uso das Escolas*. Imprensa da Universidade. Coimbra. 1856.

SILVA, A. *Proletrização indígena no Alto Sertão de Alagoas*. In ALMEIDA, L.; SILVA, C.; VIEIRA, J.; SILVA, M. (Org.). *Resistência, memória e etnografia*. Maceió: EDUFAL, 2007.

SILVA, Aretuza da Cruz. *Entre a terra e a ideologia colonial: a nação pataxó, as unidades de conservação e os conflitos pela posse de território*. IV Encontro Estadual De História - Anpuh-Ba História: Sujeitos, Saberes E Práticas. Vitória da Conquista. 2008.

SILVA, Aretuza da Cruz. *O Massacre de 1951 e a Resistência dos Pataxó Meridionais*. Teixeira de Freitas. UNEB, 2010.

SILVA, Marina Osmarina. *Saindo da invisibilidade – a política nacional dos povos e comunidades tradicionais*. São Paulo. Revista IBICT, 2007.

SILVA, Paulo de Tarso Borges da. *A educação escolar indígena no processo de revitalização cultural pataxó na escola estadual indígena kijetxawê zabelê*. Campinas: UNICAMP, 2009.

SILVA, Rodrigo Muniz da. *Mudanças nos Valores da Conservação da Natureza: uma análise discursiva da conservação da biodiversidade da Mata Atlântica*. Tese de Doutorado. Universidade de Lisboa. 2017.

SILVA, Rosa Helena Dias da. *A autonomia como valor e a articulação de possibilidades: um estudo do movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, a partir dos seus encontros anuais*. Quito: Abya Yala, 1998.

SILVA, Vera Lúcia da. *Fogo de 51: uma narrativa da dor do povo Pataxó*. Rio de Janeiro: Revista Escrita da PUC, 2013.

SILVESTRI, F.; Vilar, T. C. *O Conhecimento dos Índios Pataxós da Terra Indígena Barra Velha (Porto Seguro, Ba) sobre aspectos ecológicos relacionados à pesca*. Anais do VIII Congresso de Ecologia do Brasil, Caxambu. 2007.

SIMIONI, Ana Paula Cavalcanti. *Os efeitos dos discursos: saber e poder para Michel Foucault e Pierre Bourdieu*. Plural. Sociologia, USP. São Paulo. 1999.

SOUSA, Cássio Inglez. *Perspectiva indígena sobre projetos, desenvolvimento e povos indígenas. Entrevista com Valéria Paye Pereira Kaxuyana e Euclides Pereira Macuxi*. In: *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II*. SOUSA, C.N. I; ALMEIDA, F.V.R.; LIMA, A.C.S. E MATOS, M.H.O (Organizadores). Brasília: Paralelo 15, Rio de Janeiro: Laced, 2010.

SOUZA, Marcelo José Lopes. *O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento*. In: CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *Introdução ao direito socioambiental*. In: LIMA, André (org.) *O direito para o Brasil socioambiental*. São Paulo: Instituto Socioambiental; Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2002.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *Multiculturalismo e direitos coletivos*. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *A identificação como categoria histórica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. "Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio". Notas sobre o estudo da relação entre Antropologia e Indigenismo no Brasil, 1968-1995. In: OLIVEIRA, João Pacheco. (Org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. "Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática de proteção fraternal no Brasil. In: Oliveira Filho, João Pacheco (Org.) *Sociedades Indígenas e Indigenismo*. RJ: UFRJ/Editora Marco Zero, 1987.
- SOUZA, Arissana Braz Bomfim. *Arte e Identidade: adornos corporais pataxó*. FFCH/UFBA: Bahia, 2012.
- SOUZA, A C G. *Escola e reafirmação étnica: o caso dos pataxó de Barra Velha, Bahia*". Dissertação apresentada ao mestrado em ciências sociais da FFCH/UFBA: Bahia, 2001.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- SPIX, J.B.; MARTIUS, C.F. von. *Viagem pelo Brasil*. Cia Editora Melhoramentos, São Paulo. (1831) 1976.
- STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*.(1557). São Paulo: Editora Itatiaia,1974.
- STEINEN, Karl Von den. *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. Tradução Egon Schaden. Departamento de Cultura. São Paulo, 1940.
- STERNBERG, R. *Psicologia cognitiva*. Tradução Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed. 2008.
- SUESS, Paulo (Org.). *A Conquista Espiritual da América barroca: tema e variações*. Vozes: Petrópolis, 1992.
- TAYLOR , Charles. *El multiculturalismos e la "política del reconocimiento"*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- TEMPESTA, Giovanna Acácia; SOTTO-MAIOR, Leila Bungler. *Relatório de fundamentação antropológica: GT de revisão de limites de Barra Velha e identificação de Corumbauzinho*. Brasília, 2005.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1982.
- TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Tradução: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. EdUFF, Niterói, 2005.
- UNIÃO INTERNACIONAL PARA A CONSERVAÇÃO DA NATUREZA (IUCN). *The future os sustainability: re-thinking environment and development in the Twenty-first Century*. Report of the IUCN Renowned Thinkers Meeting. 2006.
- VALLE, Cláudia Neto do. *Sou brasileiro, baiano, Pataxó*. (Dissertação de Mestrado), PUC-SP, 2000.
- VALLE, Cláudia Neto do. *Txopai Itohã: mito fundador pataxó*. Acta Scientiarum, Maringá, 2001.
- VELDEN, Felipe Ferreira Vander. *Sobre cães e índios: domesticidade, classificação zoológica e relação humano-animal entre os Karitiana*. Revista de Antropologia. Universidad Nacional de Misiones, Argentina. 2009.
- VAZ. C. P. *Carta a El-Rei Dom Manuel sobre o Achamento do Brasil*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1974 [1500].

- VELOSO, Caetano. *Bicho*. Phillips, 1977.
- VELTHEM, Lúcia Hussak van. 'Feito por inimigos'. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (organizadores). S.P.: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- VIEGAS, Susana de Matos. *Trilhas: Território e Identidades entre os índios do Sul da Bahia/Brasil*. Porto. 2002.
- VIEGAS, Susana de Matos. *Terra Calada*. Os tupinambá na Mata Atlântica no Sul da Bahia. Almedina: Coimbra, 2007.
- VIEGAS, Susana Matos, MAPRIL, José. *Imprevistos e Mutualidade: A produção do conhecimento etnográfico em antropologia*, in *Etnográfica*, 2012.
- VIGOTSKI, L. S. *La imaginación y el arte em la infância*. 4 ed. Madri, Ediciones Akal. 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da Alma Selvagem*. Cosac & Naify: São Paulo, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os involuntários da Pátria*. Rio de Janeiro: Aracê – Direitos Humanos em Revista, 2017.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Tradução: Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac & Naify., 2010.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Ethnicity and National Integration in West Africa*, in *Cahiers d'études Africaines*, 1960.
- WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José. *Direito e Justiça no Brasil Colonial: o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808)*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.
- WIED-NEUWIED, M. Prinz Von. *Viagem ao Brasil*. Tradução Edgar de Mendonça; Flávio P. de Figueiredo. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Editora da USP, 1989.
- WITTGEINSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1992.
- WOLKMER, A. C. *Os movimentos sociais como fonte de produção de novos direitos*. Salvador: Revista da AATR, 2005.
- WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico, justiça e legitimidade dos novos direitos*. Revista Sequência, n. 54. 2007.
- WRIGHT, Robin M. 'Uma conspiração contra os civilizados': profetas no Uaupés e no Xié". IN: *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: ISA, 2005.
- YAMADA, Erica Magami; VILLARES, Luiz Fernando. *Julgamento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol: todo dia era dia de índio*. São Paulo: Revista Direito GV, 2010.

ZHOURI, A.; OLIVEIRA, R. *Quando o lugar resiste ao espaço: colonialidade, modernidade e processos de territorialização*. In: ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K. (Org.). *Desenvolvimento e conflitos ambientais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.