

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

A Reserva Pataxó da Jaqueira: o passado e o presente das tradições

Maria Soledad Maroca de Castro

**Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da Universidade de
Brasília**

**Orientador:
Professora Antonádia Borges**

Brasília 2008

Resumo

A partir da experiência de um grupo de índios Pataxó de Coroa Vermelha, Bahia, a presente dissertação apresenta e discute aspectos e pressupostos da teoria antropológica sobre emergências e identidades étnicas. Questiona-se, sobretudo, as perspectivas utilitárias sobre a etnicidade, nas quais a identidade e a cultura são vistas como meios para a obtenção de benefícios – terra, saúde ou reconhecimento pelos turistas, como no caso Pataxó. Questiona-se, ainda, a concepção de história utilizada por essas abordagens, concepção baseada principalmente em documentos e na historiografia oficial. A partir daí, procura-se apresentar as narrativas e relatos históricos tal como pensados e contados pelos próprios índios. São eles que, em última instância, nos ajudam a compreender não a utilidade, mas o significado e o sentido da identidade.

Palavras-chave: identidade étnica, história, Pataxó

Abstract

Based on a process experienced by some Pataxó indians in Coroa Vermelha, Bahia, this master thesis presents and discusses aspects and assumptions of the anthropological theory about the emergency of ethnic identities. I bring into question some approaches that emphasize the utilitarian aspect of ethnicity, since they conceive identity and culture as means to achieve special benefits – land, health care, and tourism recognition, as in the Pataxó case. I also cast doubt on the notion of history assumed by these approaches, which are based mainly on documents and on official historiography. Then, I present some historical narratives as they are actually thought and told by the indians themselves. Based on both their narratives and on their own point of view, it is possible to understand not the utility of their identity, but its meaning.

Keywords: Ethnic identity, history, Pataxó

INDICE

Introdução	1
Brasília, Coroa Vermelha e a Reserva Pataxó da Jaqueira	1
A experiência Pataxó e a teoria antropológica	4
Apresentação	6
Capítulo 1 – A Reserva Pataxó da Jaqueira: <i>um lugar sagrado para o povo Pataxó</i>	9
A primeira visita	12
Capítulo 2 – Um peixe para os turistas?	26
Capítulo 3 – Das armadilhas fictícias	38
A Reserva Pataxó da Jaqueira vista pelos turistas	38
A Jaqueira para os Pataxó	43
As armadilhas fictícias	47
Capítulo 4 – <i>Ele é cheio de histórias, como se fosse índio</i>	53
Capítulo 5 – História narrada, história vivida	63
Capítulo 6 – O passado e o presente das tradições	87
Por uma tradição histórica	87
<i>Antes não sabíamos de nada... e fomos adquirindo algum conhecimento...</i>	92
O passado e o presente das tradições	108
Capítulo 7 – Fazer-se índio	117
Conclusão: <i>tradições Pataxó desafiam nossas dicotomias tradicionais</i>	125
Bibliografia citada	130

Agradecimentos

A participação no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social não teria sido possível sem o apoio do CNPQ. A essa instituição agradeço a oportunidade de ter podido dedicar dois anos de minha vida exclusivamente às atividades de estudo e pesquisa. Agradeço, ainda, ao Departamento de Antropologia, à Rosa e à Adriana, por tão eficiente e prontamente resolverem nossos mais variados problemas.

Sou agradecida aos professores do DAN que, por terem participado de minha formação, também contribuíram para o resultado final deste trabalho: Stephen Baines, Gustavo Lins Ribeiro, José Pimenta, Alcida Rita Ramos, Antonádia Borges e Mariza Peirano. Os meus mais sinceros agradecimentos aos professores que se dispuseram a ler o meu trabalho e a participar de minha banca: Christina Teófilo (suplente), José Pimenta, Els Lagrou e, principalmente, Professora Alcida Rita Ramos, que na ausência de minha orientadora aceitou generosamente o convite para presidir a banca.

À “comuna mineira” em Brasília, pelo companheirismo e pelas várias vezes em que contribuiu para me tirar da frente dos livros e do computador. Especialmente à Renata, pelos “almoços construtivos”, e ao Bruno (Tiziu). Ambos participaram das angústias e ansiedades do momento final de produção deste trabalho. Às minhas queridas amigas antropólogas distribuídas pelo mundo: Fernandinha, Clarice, Raquel, Camila e Letícia. Sem vocês, o interesse e a paixão pela antropologia nunca seriam a mesma coisa.

Sou grata ainda aos colegas do GESTA (Grupo de Estudos em Teoria Antropológica), que mais de uma vez leram e deram suas opiniões sobre parte de meu trabalho. Aos amigos da Katakumba, companheiros queridos com os quais compartilhei um ambiente de estudos, de trocas, discussões e também – felizmente! – de descontração: Carlos Alexandre, Carlos Emanuel, Mariana, Diogo, Diego, Josué, Aina, Goiás, Silvia, André, Cris, Odilon, Alessandro.

Aos meus queridos companheiros de maloca. Ao Luis, pelas muitas tardes que deixamos de ler antropologia para conversar, sobre antropologia, sobre a vida, sobre

tudo ao mesmo tempo. À Elena, minha querida irmã mexicana, exemplo de coragem e liberdade, cuja amizade veio acrescentar uma porção imprescindível de ludismo e alegria à vida brasiliense. À Elena agradeço, ainda, a companhia ao longo de todo o trabalho de campo, bem como as longas discussões – e por vezes brigas – que em muito contribuíram para este trabalho.

Sou muito grata a Antonádia Borges, minha orientadora. Desde que aceitou orientar-me, Antonádia tem sido uma verdadeira *iniciadora*. Seus pontos de vista, suas sugestões e nossos diálogos contribuíram imensamente não apenas para este trabalho, mas principalmente para o modo como enxergo e concebo a antropologia. A ela sou grata, ainda, pela leitura atenciosa e pelas sugestões que muito aprimoraram este texto.

Sem o consentimento e acolhimento do povo Pataxó este trabalho não teria sido possível. Os meus mais profundos agradecimentos a todas as pessoas da Reserva Pataxó da Jaqueira, que me receberam de forma tão amável, mostrando-se sempre dispostas a conversar e a me ajudar. Agradeço ao cacique Aruã, e às meninas da ASPECTUR, Branca e Cema, pelas tardes muito agradáveis que compartilhamos no escritório da associação. Sou especialmente grata a Nitynawã, *guerreira* Pataxó muito corajosa, e a Karkaju, por sua generosidade e presença. Foram a atenção e a confiança de Nitynawã e Karkaju que tornaram este trabalho realizável. Sem os nossos diálogos, acredito, eu pouco teria a dizer.

Vicente faz parte deste trabalho; viu-o nascendo, crescendo e tomando forma. Não poupou paciência para me ouvir inúmeras vezes, falando sempre da mesma coisa. Não poupou energia para discutir e conversar. A ele agradeço pelo companheirismo, sempre ao meu lado nas inúmeras e longas caminhadas – por vezes, me salvando de alguns tropeços... Sem ele, me faltariam paz e serenidade para o trabalho.

Por fim, meus agradecimentos mais especiais à minha família. Aos meus irmãos Lucas e Mariana. A meu pai e a minha mãe que, incondicionalmente, sempre me incentivaram e me apoiaram *nessa coisa aí de antropologia*. Muito obrigado a todos vocês!

Introdução

Brasília, Coroa Vermelha e a Reserva Pataxó da Jaqueira

Meu primeiro contato com a Reserva Pataxó da Jaqueira se deu no momento mesmo em que desci na rodoviária de Porto Seguro, no dia 12 de fevereiro de 2007. Assédio é uma boa palavra para descrever a sensação que nos desperta a rodoviária (e o resto) dessa cidade. Mal saíra do ônibus, e uma boa quantidade de pessoas já me interpelava: entregavam-me panfletos e propagandas, ofereciam-me pousadas e passeios, prometiam-se felicidades e diversões. Dentre os muitos panfletos que recebi havia um mapa. Tratava-se de um mapa da cidade de Porto Seguro, onde estavam indicadas as principais atrações turísticas da cidade. Examinei-o desinteressada, sobretudo, porque, desde este primeiro, dia incomodava-me sobremaneira a possibilidade – praticamente inevitável – de ser tomada por turista. Mas qual não foi minha surpresa quando, ali, identifiquei a Reserva Pataxó da Jaqueira. Estranhei o fato de a aldeia indígena se encontrar situada lado a lado às atrações turísticas, mas imaginei que os responsáveis pela divulgação do turismo provavelmente acreditavam que a presença indígena acabava por conferir uma espécie de exotismo a mais à cidade.

Meu local de destino era a aldeia Pataxó situada em Coroa Vermelha, onde permaneci hospedada em uma pousada até o dia 14 de março. Posteriormente, retornei ao campo em abril, por ocasião das comemorações do dia do índio. Ao todo, permaneci pouco mais de um mês entre os Pataxó, mas também me beneficiei de muitos encontros com Karkaju Pataxó, que ao longo do ano de 2007 esteve algumas vezes em Brasília. São estas as experiências que deram origem ao presente trabalho.

A vida em Coroa Vermelha nada se assemelha à realidade descrita pelas monografias convencionais sobre grupos indígenas. Nessa pequena aldeia urbana de 75 hectares, localizada à beira da estrada que conecta dois grandes destinos turísticos do sul da Bahia – Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália –, a cena que se pode testemunhar ao saltar do carro, ou mesmo do ônibus urbano convencional, mistura uma grande profusão de objetos, construções, pessoas e paisagens.

A aldeia se encontra situada ao longo da orla, e a rodovia – ou *a pista*, como a chamam – demarca o limite final da terra indígena. Do outro lado, é *terra de branco*. Ao longo da orla, a aldeia se estende por aproximadamente uns cinco ou seis quarteirões. Uma construção circular de alvenaria marca o local mais movimentado do lugar. Essa construção é conhecida como *o shopping dos índios* – em contraposição ao *shopping dos brancos*, do outro lado da *pista* – e aí se encontram inúmeras pequenas lojas de artesanato indígena. Ao lado dessa construção, uma passarela destinada à circulação exclusiva de pedestres conecta a rodovia à praia, formando um corredor onde também se encontram barracas que expõem e vendem artesanato. Estacionados ao longo da rodovia, uma grande quantidade de carros e ônibus de excursões. Nesse local, misturam-se turistas, banhistas, crianças vestidas com tangas e cocares, artesanatos indígenas feitos de madeira, brincos e colares de sementes e penas, souvenirs diversos, camisetas com dizeres engraçados, cds piratas com os “últimos sucessos do funk ou da música baiana”, pessoas conversando em inglês, em português, aparelhos de som tocando músicas em patxôhã¹, vendedores ambulantes etc.

O fluxo turístico diminui quando caminhamos ao longo da orla em direção à Santa Cruz Cabralia. Nessa caminhada, podemos identificar as casas da aldeia – todas construídas em alvenaria – bem como o comércio local: supermercado, alguns restaurantes, papelaria, lan house, vídeo-locadora, etc. Distante cerca de 500 metros do *shopping dos índios* e da passarela de artesanatos, encontramos a Escola Indígena e o *Conjunto Cultural Pataxó*, uma reunião de pequenos chalés que funcionam como sede das associações e instituições indígenas locais. Foi em um desses chalés, mais precisamente na Associação Pataxó de Ecoturismo (ASPECTUR), que, pela segunda vez, ouvi falar da Reserva Pataxó da Jaqueira.

A Reserva da Jaqueira me foi apresentada como um lugar onde os índios Pataxó desenvolvem um trabalho de *resgate e preservação de suas tradições*. Percebendo a importância que a Jaqueira assumia entre os interesses do grupo, imaginei que seria um tema de pesquisa interessante. Assim, três dias depois de ter estado na ASPECTUR, rumei pela primeira vez para a Reserva.

¹ O Patxôhã, como veremos, é o nome dado pelos próprios Pataxó à língua a sua língua extinta, mas em processo de recriação.

Era a primeira vez que eu realizava um trabalho de campo. Quase desnecessário dizer o deslumbramento que essa primeira experiência me causou. Experiência sobre a qual, ao longo de toda a minha estadia, eu não conseguiria deixar de refletir. Ironicamente, levava comigo o diário de campo de Malinowski. Nos primeiros dias, quando ainda era possível conjugar a leitura com as experiências do dia a dia, fui acometida por uma sensação terrível de que todos os etnógrafos haviam me passado para trás. Tornou-se quase uma idéia fixa compreender como era possível construir toda uma monografia coerente, bem acabada e cheia de certezas, a partir de uma experiência tão desconexa, tão fragmentada e, sobretudo, tecida sobre relações tão recentes e, por isso, tão permeadas de desentendimentos e incompreensões.

Comecei a imaginar o trabalho de campo como uma espécie de quebra-cabeça. Na verdade, um quebra-cabeça bem peculiar. Na versão de nosso passatempo, reconstituímos uma imagem acabada (final e/ou inicial) a partir de peças que vêm prontas, bastando-nos apenas estabelecer os encaixes corretos. Em nossa versão antropológica, porém, ficamos privados dessa imagem acabada. E isso, não apenas porque a realidade compartilhada com nossos anfitriões se encontra em constante movimento, mas também porque somos nós, por intermédio da interação que estabelecemos com eles, que nos tornamos os responsáveis por produzir as pecinhas potencialmente infinitas, cujos encaixes, também eles infinitos, conservam sempre certa precariedade. Foi por conta dessa reflexão que optei por não realizar entrevistas. Isso porque me interessava, principalmente, conviver com os Pataxó e tentar apreender, contextualmente, as peças do quebra-cabeça que estava por ser montado. Para mim, era preciso descobrir em situação o significado de suas experiências.

Convivi com os Pataxó em três ambientes: na Reserva da Jaqueira e na ASPECTUR, locais que passei a frequentar diariamente de forma alternada – alguns dias na Reserva e outros no escritório. Além disso, depois de uma semana em Coroa Vermelha, fui apresentada a Karkaju Pataxó, uma importante liderança jovem, com quem, após voltar da Jaqueira, compartilhava muitos finais de tarde, conversando e discutindo sobre a Reserva. Foram esses três espaços de convivência que me ajudaram a selecionar as peças de meu quebra-cabeça, contribuindo para a constituição da perspectiva da Reserva da Jaqueira que ora apresento. A essa convivência, claro, somaram-se conhecimentos e

leituras sobre a realidade vivenciada pelos índios do Nordeste. É com essa bibliografia que procuro dialogar ao longo desta dissertação.

A experiência Pataxó e a teoria antropológica

A Reserva Pataxó da Jaqueira e a experiência por ela suscitada se inscreve em um processo recente de reivindicação étnica vivenciado por inúmeros grupos indígenas no Brasil e, principalmente, por aqueles situados no Nordeste brasileiro.

Nos últimos trinta anos, um fenômeno inicialmente impensável começou a chamar a atenção de antropólogos e órgãos responsáveis pela política indigenista do país: alguns grupos descendentes de povos indígenas autóctones, os “remanescentes indígenas”, passaram a reivindicar o reconhecimento de sua identidade étnica. O fenômeno causou mal-estar e confusão.

Em primeiro lugar, porque naquele contexto, e ainda hoje, a expansão do Ocidente, concomitante à difusão de seu modo de vida e percepção de mundo, eram percebidos como inexoráveis. Nesse sentido, o fenômeno parecia ir contra a forma como a antropologia e o senso-comum compreendiam o contato interétnico. Se antes o contato implicava uma assimilação das populações indígenas pela nacional, agora, o movimento parecia tomar uma direção contrária: as populações indígenas, afirmando-se como grupos étnicos, querendo destacar-se do contexto regional. Em segundo lugar, o fenômeno gerava desconforto porque muitos desses grupos já não se constituíam como *entidades descontínuas e discretas* (Oliveira, 1999a). Ou seja, *misturados* à população regional, participando de sua economia e compartilhando uma grande variedade de costumes, esses grupos pareciam não apresentar uma descontinuidade cultural capaz de lhes caracterizar como povos indígenas. Levando-se em conta, claro, a imagem ou idéia do índio tal como formulada ao longo de quinhentos anos de contato.²

Do ponto de vista dos órgãos indigenistas, o mal-estar causado pelo fenômeno encontrava-se diretamente relacionado às demandas que o acompanhavam. Afinal, o

² Sobre o imaginário sobre o índio, ver Ramos, 1998 e Cardoso de Oliveira, 1978.

reconhecimento da etnia – que no quadro de referência jurídico e estatal seria reduzida (ou ampliada?) à categoria genérica de “índio” – implicava, também, a concessão de direitos e a demarcação das terras, tal como previsto pela Constituição de 1988. Do ponto de vista dos antropólogos, o reconhecimento dos grupos era tido como um ponto pacífico, teoricamente justificado, na maioria das vezes, pela definição de identidade étnica elaborada por Fredrick Barth (2000), para quem a identidade de um grupo depende do auto-reconhecimento e da atribuição por parte daqueles com quem o grupo convive.

No entanto, se naquele interstício onde a antropologia e a política se interceptam o reconhecimento dos grupos produziu um consenso, no campo específico da análise antropológica, o aparecimento recente de novas (e/ou velhas) etnias parece ter causado certo desconforto e desconcerto. Isso porque, em grande medida, o fenômeno fazia e faz pensar sobre conceitos caros e fundamentais à antropologia: a identidade, a cultura e a história. As noções tradicionalmente abarcadas por estes conceitos pareciam não dar conta das especificidades apresentadas pela etnogênese e/ou reivindicação de reconhecimento étnico.

Essa dificuldade, a meu ver, reflete uma longa tradição brasileira em relação aos estudos do contato interétnico. Ao abordar o estilo de antropologia realizada pelos brasileiros, Ramos (1990) identificou uma cisão entre os estudos realizados por nacionais e por estrangeiros. Os últimos, segundo a autora, tendiam a enfatizar as dimensões da cultura e da organização social, de modo que os aspectos do contato com a sociedade nacional apareciam apenas como breves descrições contextuais. Os primeiros, por sua vez, tendiam a enfatizar o contato mais diretamente, bem como suas implicações para a realidade indígena.

É importante lembrar que muitos dos antropólogos que se dedicaram a estudos relacionados ao contato também se dedicaram a estudos “internos” de organização social ou cosmologia. Por outro lado, é intrigante o fato de esses dois tipos de estudo só recentemente terem sido integrados em um único trabalho³. Nesse sentido, o que me parece extremamente incômodo é o fato de que, ao estudarmos o contato, sentimo-nos

³ Para exemplos desse tipo de trabalho, ver Albert & Ramos (org.), 2002.

quase obrigados a abandonar uma tentativa de compreender o modo como o mundo é apreendido pelo Outro. Por que, ao estudarmos um Outro (teoricamente) isolado nos predispomos a compreendê-lo, ao passo que, ao abordarmos esse outro quando em contato conosco, essa perspectiva desaparece?

Uma primeira pista é que, nesse caso, teríamos de nos dispor a ouvir o que este Outro tem a dizer sobre nós... E ouvir o que o outro tem a dizer sobre nós é abalar a nossa ontologia, o nosso modo próprio de ver o mundo, com a implicação direta de termos de nos dar ao trabalho de desnaturalizar muitas das categorias pelas quais apreendemos e compreendemos o mundo. Os antropólogos estaríamos dispostos a um tal empreendimento? Acredito que sim, e que esse tem sido o trabalho de nossa disciplina ao longo de mais de um século de existência.

Que tipo de idéias estabelecidas a etnicidade dos índios do Nordeste nos leva a questionar? Já afirmamos acima que o fenômeno nos faz repensar sobre a cultura, a identidade e a história. É do questionamento desta última que, acredito, podemos extrair sua maior riqueza. Ao levar a sério o ponto de vista e a experiência vivida pelos Pataxó, deparamo-nos com questões que desafiam o nosso pensamento sobre a história e sobre os processos de mudança social. Nesse sentido, meu objetivo no presente trabalho volta-se, justamente, para o modo como a experiência dos Pataxó nos faz desconfiar de pressupostos que, muitas vezes, passam despercebidos no nosso modo de conceber e teorizar sobre a realidade social.

Apresentação

Sete capítulos e uma conclusão constituem esta dissertação. No primeiro e no segundo capítulos, apresento as minhas primeiras visitas à Reserva Pataxó da Jaqueira. Enfatizo minha inserção no campo e as interações a partir das quais idéias, posições e temas me foram apresentados. Por valorizar os significados contextuais das vivências dos Pataxó, construí uma narrativa colada à experiência etnográfica. Nesses primeiros capítulos, as constatações bem como meus desenganos são apenas sugeridos, com a finalidade de deixar para o leitor a inferência dos problemas que se configuraram ao longo do campo e que, nessa dissertação, também se configuram e ganham forma ao longo do trabalho.

No terceiro capítulo, abordo a Reserva Pataxó da Jaqueira de forma mais sistemática, procurando dar conta de dúvidas e mal-entendidos que porventura tenham sido deixados ao longo do caminho. Ao final desse capítulo, começam a se delinear os problemas teóricos com os quais irei lidar de forma mais direta e precisa nos capítulos seguintes. Esses problemas remetem, principalmente, à perspectiva pela qual a teoria antropológica tem abordado os índios do Nordeste.

O quarto capítulo foi inserido nesta dissertação com dois objetivos. Em primeiro lugar, para apresentar um outro lado da Reserva da Jaqueira, cujo acesso só e foi possível por ter tido a oportunidade de participar da rotina do escritório da ASPECTUR (Associação Pataxó de Ecoturismo). Em segundo lugar porque, concebendo a identidade a partir da idéia de auto-atribuição e reconhecimento, julguei que seria necessário apresentar ao menos algumas pistas emitidas pelos Pataxó sobre como esse pertencimento é construído.

No quinto capítulo, a história e a historicidade dos índios Pataxó são abordadas de forma mais direta. A partir das narrativas histórias dos próprios Pataxó, critico a concepção de história a partir da qual alguns antropólogos têm compreendido os índios do Nordeste. O foco da análise recai sobre os aspectos de continuidade e descontinuidade da história. No sexto capítulo, retomo a discussão sobre a história para, mais uma vez, questionar a teoria antropológica e o modo como ela tem compreendido a cultura e as tradições dos índios do Nordeste. Questiono, sobretudo, a oposição estabelecida entre o *resgate* ou a *invenção* das tradições.

No sétimo capítulo, volto mais uma vez a uma descrição de eventos e acontecimentos vividos na Reserva da Jaqueira. Dessa vez, apresento o local sob um novo ângulo, procurando enfatizar o seu efeito criativo e constitutivo sobre os sujeitos. Na conclusão, por fim, procuro apresentar uma revisão sintética dos argumentos abordados ao longo de todo o texto.

Enfatizo, mais uma vez, que a disposição dos capítulos foi concebida visando a uma construção sucessiva dos argumentos. Espero, com essa organização, ter sido capaz de

apresentar um texto agradável, cujas idéias, conceitos e questões vão se adensando e se aprofundando ao longo da leitura.

Capítulo 1 – A Reserva Pataxó da Jaqueira: *um lugar sagrado para o povo Pataxó*

Foi por acaso que entramos no chalé onde funciona o escritório da Associação Pataxó de Ecoturismo (ASPECTUR). Era o nosso segundo dia em campo e havíamos procurado os professores da escola para nos apresentarmos formalmente, explicar o nosso trabalho e pedir permissão para permanecer entre eles.⁴ Revelando sem querer a nossa ignorância sobre as relações locais de autoridade, uma jovem professora de nome Marilene informou-nos que, para tratar desses assuntos, deveríamos procurar o cacique Aruã. Àquela hora, certamente o encontraríamos em seu escritório.

No escritório da ASPECTUR, fomos recebidas por duas moças que nos convidaram a entrar e esperar a volta do cacique, que há pouco saíra para resolver alguns problemas. A mais nova se chamava Aricema, e a outra, um pouco mais velha, dizia se chamar Gilza e ser conhecida por Branca, embora seu nome indígena fosse Jandaya.

Ao descobrir que estávamos em Coroa Vermelha para estudar *os índios*, Aricema pôs-se a falar e a nos apresentar a *Esplanada dos Ministérios do Povo Pataxó*. Ela apontava para cada um dos chalés que compunha o “Complexo Cultural Pataxó” e os identificava: a Associação Pataxó de Ecoturismo da Reserva da Jaqueira, onde estávamos; o chalé onde funciona a cooperativa de artesanato; outro onde funciona a FUNASA; outro para assuntos de habitação; outro para a cooperativa de agricultura; e finalmente um para a cooperativa de pesca. Uma liderança coordena as atividades de cada uma dessas instituições e também a representa no Conselho da aldeia, onde os assuntos Pataxó são discutidos e resolvidos.

Um grupo de homens conversava sob a sombra de uma árvore e, dentre eles, Aricema nos apontou Karajá e Geri Matalawê. Estavam muito satisfeitos porque este último acabara de ser indicado para o cargo de Secretário Estadual de Assuntos Indígenas do estado da Bahia. Geri Matalawê havia disputado o cargo com lideranças de outras etnias, e fora

⁴ Em campo, eu não estava sozinha. Elena Nava, colega de mestrado também realizava pesquisa em Coroa Vermelha na mesma época que eu.

selecionado por ser o único a possuir um diploma universitário. Matalawê, segundo nos contou Aricema, estudou ciências sociais na Universidade Federal do Mato Grosso e foi o primeiro Pataxó a concluir a graduação.

Apontando agora para o outro homem, Karajá, Aricema brincou, *é o nosso chefe, é o presidente da ASPECTUR e irmão das três irmãs que tiveram a idéia de criar a Jaqueira: Nitynawã, Jandaya e Nayara*. Disse isso indicando duas fotos pregadas na parede, onde essas três mulheres apareciam com os rostos pintados e vestidas com tangas, bustiês coloridos, cocares, brincos e colares de sementes – indumentária que, mais tarde eu compreenderia, é considerada como uma vestimenta tradicional Pataxó. Contou que, há mais ou menos dez anos atrás, o terreno onde hoje se encontra a Reserva Pataxó da Jaqueira estava sendo desmatado, e os Pataxó perceberam que era preciso preservá-lo. Também precisavam de *recursos para se auto-sustentar* e foram as três irmãs que sugeriram abrir a Reserva para o turismo, pois assim poderiam resolver ambos os problemas: o desmatamento e a obtenção de recursos. Foi então criada a Reserva Pataxó da Jaqueira, *que hoje até manda recursos pra a terra demarcada de Coroa Vermelha. Com a criação da Reserva, fomos construindo as casas à maneira tradicional, recuperando os nossos costumes, as danças e as pinturas do corpo. Agora podemos preservar a mata e também a nossa própria cultura.*

Incentivada pelas minhas perguntas, Aricema continuou a me explicar: – *atualmente, mais ou menos 30 famílias vivem na Jaqueira, cada família com umas cinco pessoas. As pessoas que vivem na Jaqueira ficam sempre lá. Elas plantam e também vivem do turismo e do artesanato. Mas muitas pessoas que vivem em Coroa Vermelha também trabalham na Jaqueira. Vão para lá todos os dias de manhã e voltam no final da tarde. A Reserva da Jaqueira recebe duas visitas diárias, quando os índios apresentam o seu mundo, as suas danças e suas comidas para os brancos. É o passeio que mais agrada a todos os turistas, agrada mais que as praias ou as badalações. Sempre falam que o melhor passeio de Porto Seguro é a Reserva da Jaqueira, principalmente porque ficam impressionados por existir um lugar tão calmo em meio a tanta confusão*. Disse ainda que as pessoas da Jaqueira preferem receber os turistas estrangeiros, *pois os brasileiros não respeitam nada, chegam falando alto e fazendo barulhos bobos, como aquele barulho que se faz com a mão na boca, um barulho que eles acham que é de índio.*

A espera durou quase duas horas e acabou se transformando em uma oportunidade para conversar e estabelecer uma primeira aproximação com Branca e Aricema. Iniciamos nosso diálogo falando dos Pataxó, de suas instituições políticas, da história da Reserva da Jaqueira, etc. Aos poucos, Branca e Aricema começaram a se interessar pelas nossas vidas e a nos revelar um pouco das suas. Aricema tem 21 anos e terminou o segundo grau. Ela gostaria de estudar nutrição, mas achava muito difícil passar no vestibular porque o ensino da escola onde estudara não era muito bom. Branca também se lamentava das dificuldades para estudar principalmente porque não existia uma universidade pública na cidade, e ela não poderia abandonar os dois filhos e se mudar.

Queriam saber o que estudávamos, se éramos casadas e se tínhamos filhos, e ficaram muito satisfeitas ao descobrir que morávamos em Brasília, pois já haviam estado nessa cidade. Contaram-nos que frequentemente viajam para participar de eventos ou expor artesanato e que *sempre aproveitam para passear*. Queriam saber quais as cidades do Brasil nós conhecíamos. Foi quando falávamos animadamente sobre Belo Horizonte e Ouro Preto, Natal, Rio de Janeiro e Salvador, trocando impressões e comentários sobre essas cidades, que fomos interrompidas pela chegada do cacique Aruã.

Cessaram-se risos e falatórios. Branca e Aricema nos apresentaram formalmente a Aruã, identificando-nos como as antropólogas que desejavam estudar os Pataxó. O cacique quis saber o que, precisamente, iríamos estudar. Inspirada por Malinowski e pelas aulas da professora Mariza Peirano, eu chegara a Coroa Vermelha sem um problema formulado de forma precisa, pois pretendia estudar alguma coisa que fosse importante para o meu grupo anfitrião. Assim, aproveitando-me do deslumbramento despertado pelos comentários de Aricema sobre a Reserva da Jaqueira, disse-lhe que desejava estudar a história dos Pataxó e seus esforços para recuperar as antigas tradições. O cacique Aruã foi gentil e disse que poderíamos ficar à vontade, esclarecendo ainda que mencionássemos o seu consentimento quando fôssemos conversar e nos apresentar às outras pessoas.

Quando Aricema começou a falar sobre a Reserva da Jaqueira, lembrei-me imediatamente do mapa que me foi entregue na rodoviária. Foi a partir das primeiras impressões causadas por aquele mapa que recebi as palavras de Aricema e fui construindo as minhas primeiras especulações sobre o lugar. Imaginei a Reserva da

Jaqueira como uma Aldeia indígena tradicional (sic). Inevitavelmente, começaram as elucubrações: como teria acontecido esse processo de recuperação das tradições?; de repente, os Pataxó haviam resolvido viver como antigamente?; ou a Jaqueira fazia parte do processo de reivindicação de reconhecimento étnico e obtenção de terras e benefícios do governo? Quem eram as pessoas que viviam lá e como eram selecionadas?; será que as pessoas que viviam em Coroa Vermelha gostariam de se mudar para a Reserva da Jaqueira?; e as pessoas que moram em Coroa Vermelha e trabalham na Reserva da Jaqueira, o que fazem? Eu tampouco havia compreendido a relação entre o escritório da ASPECTUR e a Reserva da Jaqueira. Quais as atividades do escritório? Funcionavam apenas como os intermediários que tornavam possíveis as visitas turísticas que, duas vezes por dia, iam importunar a paz daqueles que haviam preferido a vida na mata? Em minha imaginação foi se delineando uma profusão de especulações e primeiras impressões confusas que, somente aos poucos e pela convivência, seriam lentamente desveladas.

A primeira visita

Segunda-feira. Acordei cedo e corri para a padaria onde as pessoas que moram em Coroa Vermelha e trabalham na Jaqueira são apanhadas pelo carro que as leva até a Jaqueira. Distraí-me tomando o café da manhã e, quando dei por mim, a S10 verde com o logotipo da Reserva da Jaqueira já estava saindo. Corri atrás do carro pedindo que parasse. O rapaz que dirigia me olhou com expressão de dúvida. Perguntei se, como me prometera, o cacique Aruã lhe havia comunicado sobre a visita da antropóloga que estava estudando os índios Pataxó. Disse que não e, aparentemente contrariado, permitiu-me subir na carroceria. Havia ali mais umas três ou quatro pessoas, que me cumprimentaram assentindo com a cabeça e depois permaneceram em silêncio.

Rodamos por algumas ruas de Coroa Vermelha recolhendo pessoas, até chegar à porta de uma casa onde paramos. Algumas pessoas saltaram do carro e eu, sem saber o que fazer, fiz o mesmo. Tentava iniciar uma conversa com alguma daquelas pessoas, quando o motorista desceu da cabine e caminhou até mim: *Você é antropóloga?, Sou. E quer conhecer a Jaqueira?, Quero. Você quer estudar os índios Pataxó?, Sim. E o que você quer estudar sobre a gente?* Parecia-me inquiridor e respondi, não sem hesitação, mais

ou menos aquilo que já havia dito ao cacique Aruã. – *Ultimamente, temos recebido muitas visitas. É antropólogo, historiador, lingüista da Universidade da Bahia. Mês passado mesmo recebemos visita dos Xavante e mês retrasado dos Kayapó. Os índios ficaram hospedados na Jaqueira e adoraram.* Contei-lhe que havia visto a Jaqueira em um mapa de Porto Seguro e que, desde então, estava muito interessada em conhecer o lugar. Disse-lhe que, se pudesse, gostaria até mesmo de ficar por lá alguns dias, vivendo com as pessoas que ali moravam. O jovem motorista, Juary era seu nome, apenas sorriu.

Algumas pessoas começaram a sair da casa em frente à qual estávamos. Mulheres, mulheres com crianças, moças, meninos e rapazes. Subimos no carro, duas mulheres com seus filhos na cabine da frente e o resto na carroceria. Acomodamo-nos apertados, e o carro saiu. Paramos novamente na padaria para pegar mais rapazes, atravessamos a rodovia e seguimos por uma estrada de terra – a *rua do telégrafo*, como soube mais tarde.

A estrada era esburacada e estava coberta de lama. No primeiro quilômetro, do lado esquerdo, viam-se casas de concreto, às vezes com dois andares, jardins bem cuidados e isolados por grades. Do lado direito, construções circulares erguidas com madeira e barro, protegidas do relento por uma cobertura de folhas de palmeira que, mal encaixadas, deixavam à mostra a lona preta que as sustentava. Em frente a essas moradias, viam-se galinhas, cachorros, roupas estendidas em varais, mesas de madeira ressonando radinhos à pilha, pessoas conversando. Mais tarde me explicaram que o local estava sendo ocupado como uma *retomada*: construía suas casas ali para, depois, requisitar do governo a regulamentação da terra.

Conforme percorríamos a estrada, as casas que ficavam à sua margem cediam lugar a uma outra paisagem: uma vegetação rasteira com árvores esparsas que pareciam brotar do mangue. Ao fundo, um monte coberto por uma vegetação densa de árvores rechonchudas e arrombado em uma de suas laterais, onde se via um buraco enorme de terra avermelhada, compondo um contraste violento com o verde da vegetação. Esse local era conhecido como a *barreira* e era de lá que retiravam o barro para se pintar.

O carro estacionou ao pé do monte, em frente a uma pequena cerca de madeira, ao lado da qual uma placa pintada à mão exibia o logotipo da Reserva da Jaqueira. Em cima, uma outra placa convidava: “Bem-vindos à Reserva da Jaqueira”. Do outro lado da cerca, à

direita, um pequeno quiosque de madeira coberto de palha. Descemos do carro e caminhamos por uma estrada estreita e encoberta pela mata. O ambiente silencioso e o ar fresco, muito diferente do calor da orla, suscitavam uma sensação de aconchego, paz e tranqüilidade. Alguns rapazes pararam para tomar banho no rio, e eu segui com as mulheres. Andamos alguns metros, mas ao invés de continuarmos pela estrada, que seguia, tomamos um atalho e entramos pela mata.

O atalho, uma escada de terra mal talhada, conduzia-nos ao topo do monte, e desde a metade da subida já era possível vislumbrar uma clareira. Minha primeira impressão foi uma mistura de espanto e deslumbramento: um espaço aberto no meio da mata onde haviam construído umas sete ou oito ocas circulares, erguidas com barro e cobertas de palha. Além disso, uns três ou quatro rapazes circulavam com os rostos pintados, vestidos com uma tanga comprida e ornamentados com bolsas de couro, brincos, colares, tornozeleiras e braçadeiras feitas de sementes, miçangas, linha e penas.

A trilha desembocava nos fundos de duas ocas grandes, na frente das quais havia uma pequena mesa de madeira. A primeira oca funciona como cozinha, como pude perceber, logo de início, graças a um fogão à lenha, uma estante de mantimentos e uma pia – que nunca funcionou – localizada na parte exterior da construção. A segunda me fugia à classificação. Seria a casa de alguém? O interior e o chão eram revestidos de cimento, dois colchões no chão, três redes penduradas, uma enorme estante de madeira guardando pratos e copos de plástico, talheres, gamelas de madeira, colheres de pau e, por fim, um monte de mochilas, roupas e objetos pessoais encostados ao longo da grande parede circular.

Ao alcançar a clareira, as pessoas se dispersaram rapidamente e, um pouco sem saber para onde ir, sentei-me à mesa de madeira junto a duas moças que catavam feijão. Pus-me a fazer o mesmo enquanto conversava com elas. Disseram-me seus nomes, Nawã e Tamihuá, mas logo declarei meu estranhamento, contestando que havia visto outras pessoas chamando-as por Rose e Ariana. Explicaram-me, então, que todas as pessoas ali tinham dois nomes: um de registro, que estava na carteira de identidade; e um outro nome, indígena. Contaram que até pouco tempo os cartórios não autorizavam o registro com nomes indígenas, por isso só as gerações mais novas trazem esses nomes na certidão de nascimento ou na carteira de identidade. Eu quis saber desde quando o uso do nome

índigena era permitido, mas não souberam me falar com precisão, mencionando apenas que muitas das crianças que freqüentam a Jaqueira foram registradas com o *nome de índio*: Nawy, Akaweratã, Itamawy, Samehe, etc. Achei aquilo interessante, e imaginei que essa marca geracional poderia, mais tarde, indicar-me alguma coisa, ainda que naquele momento eu não soubesse o que exatamente.

Com o feijão limpo, Rose e Ariana tiveram de se juntar às atividades que se desenrolavam à minha frente. Alternadamente, homens e mulheres entravam na oca principal (ao lado da oca da cozinha), encostavam a porta, e de lá saíam descalços e vestidos com tangas compridas, feitas da casca de uma árvore que denominam imbiriba. As mulheres usavam bustiês feitos de lã de cores variadas. : *amarelo, que é a cor do sol; marrom, que é a terra; azul, cor do céu; vermelho do fogo; e o verde, que é a cor da natureza*. Disseram-me que, naquele dia, estavam um pouco atrapalhadas, pois usavam cores diferentes no bustiê. Comumente, todas deveriam usar bustiês de uma única cor. Além das roupas, e tal como eu havia reparado nos rapazes que já estavam ali quando chegamos, todos se enfeitavam com bolsas de pele de animais, brincos e colares de semente e cocares de pena amarela. Depois de trocar de roupa, algumas pessoas subiram para a parte mais alta da clareira, e outras se encaminharam para uma mesinha que ficava atrás da oca onde funciona a cozinha. De ambos os lugares, voltaram com os rostos pintados. Os traços eram variados, mas as cores eram amarelo, preto e vermelho. Teria algum significado?

Eu continuava sentada à mesa. Agora, vestidas de forma apropriada e pintadas, Rose e Ariana vieram até mim e perguntaram se eu queria acompanhá-las até o *kijeme do peixe*. – *Kijeme significa casa, e é a palavra que os Pataxó usam para chamar aquilo que todo mundo conhece por oca. Oca é para todos os índios do Brasil, kijeme é para os Pataxó. O kijeme da Patioba é onde preparamos o peixe para os turistas*. Rose me explicou algo sobre a preparação do peixe, que deve ser servido com farinha, e disse que mesmo as pessoas que não comem peixe ficam fascinadas com o peixe preparado na folha da patioba. Disse que muitos visitantes afirmavam ser o melhor peixe que já haviam experimentado. Enquanto falava, acendia o fogo de um fogão a lenha e espalhava por todo o kijeme algumas gotinhas de água tiradas de uma moringa. *E para que esta água?* – perguntei interessadíssima, acreditando tratar-se de algum ritual Pataxó especial. *Para evitar a poeira*.

O fogo estava aceso, o *kijeme* varrido e a poeira assentada. Já não havia muito que fazer por ali, e Ariana perguntou se eu gostaria de conhecer o *kijeme do artesanato*. Concordei. Localizado em uma parte mais alta da clareira, aproximadamente no mesmo rumo do *kijeme da patioba*, o *kijeme da loja* era uma construção como as demais. No lugar das paredes, porém, bancas organizadas de forma circular, sobre as quais se encontrava exposto o artesanato. Havia de tudo: tangas de imbiriba para crianças, arcos e flechas, brincos e colares de penas e sementes, colheres de pau, gamelas de madeira, tacapes etc. Com exceção de algumas cerâmicas e pulseiras de palha trançada de origem Kayapó, que as meninas fizeram questão de me apontar (havia comprado dos *parentes*, quando da visita) o artesanato era muito semelhante àquele vendido na passarela de artesanatos de Coroa Vermelha, embora três ou quatro vezes mais caro. Circulei pelas bancas elogiando o que me agradava, mas Ariana logo percebeu que eu não estava disposta a comprar. Conduziu-me, então, à mesinha de madeira defronte aos *kijeme* principal e da cozinha.

Ao redor da mesa, algumas mulheres conversavam, aparentemente, sem realizar nenhuma tarefa específica. Sentei-me e comecei a brincar com as crianças de colo: Akaueratã, filho de Noêmia e Siratã, que por sua vez é filho de Aderno e Jandaya, uma das três irmãs fundadoras da Reserva da Jaqueira; e Samehe, filha de Fabinho e Nayara, que é a mais nova das três irmãs. Notei que as mulheres ficavam incomodadas com a minha presença, trocavam olhares, riam muito e só me respondiam com sins e nãos. Estavam tímidas ou era eu que não conseguia me fazer entender? Pouco a pouco, e sem que eu o percebesse, foram abandonando a mesa, deixando-me sozinha. Nesse primeiro dia, era impossível não me sentir um estorvo.

Um homem mais velho veio me fazer companhia. Apresentou-se como Murissi, que quer dizer árvore, disse ser irmão das três mulheres fundadoras da Reserva da Jaqueira e afirmou ter 38 anos, embora os traços do rosto lhe conferissem um aspecto mais velho. Foi a primeira pessoa na Reserva da Jaqueira a me perguntar o que, afinal, eu estava fazendo ali. Mais uma vez, esforcei-me para explicar a minha presença aparentemente sem sentido. Disse que vinha de Brasília, que estava cursando o mestrado em antropologia e que desejava escrever sobre a história do povo Pataxó. Animou-se: – *você quer fazer um trabalho para a faculdade!* Então começou a despejar uma grande quantidade de informações que, a princípio, me pareciam desconectadas e sem sentido.

- 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. Mas também as outras aldeias existem porque os índios não gostam de ficar parados. Passam uns quatro anos em algum lugar e depois se mudam. Andamos aqui pelo sul da Bahia inteiro, de um lado para o outro, passamos um tempo em um lugar, e depois vamos para outro. Antigamente, os índios viviam bem melhor que os índios de hoje. Em Barra Velha, quando você for lá, vai ver. Lá você encontra um velho, que é o avô de Tinguí, que tem 105 anos. Esse homem vive tanto assim porque não come arroz nem feijão, ele só come peixe e farinha de puba, também não come nem óleo e nem sal. E se come óleo, só se for de dendê.

Coincidentemente, estávamos sentados embaixo de uma palmeira de dendê e Murissi quis me mostrar como se extrai o óleo do fruto, uma espécie de coquinho, enquanto continuava falando. – *Mas agora também é bom, porque agora os índios têm lugar fixo. Os índios estão muito melhor hoje porque, naquele tempo, eles não sabiam de nada. Você vê, hoje já sabemos muitas coisas, temos isso daqui, sabemos que temos que preservar o meio ambiente, e ainda estamos preocupados em saber o que os velhos também sabiam. Algumas vezes, chamamos os velhos, trazemos eles para cá, acendemos uma fogueira, oferecemos comida a noite inteira, às vezes dura uns três dias, e então eles contam as histórias que conhecem para a gente. Os velhos são chamados para transmitir o conhecimento para as gerações mais novas.*

Minhas perguntas e desentendimentos fizeram-no falar ainda mais. Começou a me explicar de forma séria e quase formal que a Jaqueira é uma *Reserva Ecológica da Mata Atlântica*, e que por isso a piaçava ali utilizada não podia ser retirada da mata, vinha de longe porque, *na mata, ninguém pode encostar*. Para mim, todos os assuntos eram inéditos, os eventos relatados eram desconhecidos, os valores e princípios subjacentes às falas me passavam completamente despercebidos – por que e para que me contava tudo aquilo? De todo modo, eu estava achando tudo muito interessante, e fazia grande esforço para entendê-lo.

Devo ter passado mais ou menos uma hora escutando Murissi falar. Durante a conversa, Jaguatiri, um rapaz de aproximadamente trinta anos, desceu do alto da clareira e veio me

informar que, quando eu quisesse, poderia subir que ele me daria uma palestra. Não entendi muito bem o que Jaguatiri queria dizer, mas agradei e disse que já estava indo. Não me movi. A conversa com Murissi, embora obscura, interessava-me. Jaguatiri desceu novamente para falar que estava à minha disposição. Expliquei, então, que gostaria muito de escutá-lo, mas que ficaria ali por um bom tempo, e que teríamos muitas oportunidades para a palestra. Se possível, eu gostaria até de gravá-lo. Consentiu. Nesse primeiro dia, parecia haver um descompasso entre minhas expectativas e a de meus anfitriões. Tratava-me como se fosse a primeira e última vez que me veriam por ali. Eu, ao contrário, tentava demonstrar que ficaria ali por algum tempo, protelava – e, com isso, tentava agendar – conversas e atividades, e afirmava insistentemente que iria voltar. Na verdade, só com o tempo fui capaz de perceber como deve ter sido estranha essa minha primeira visita.

Jaguatiri acabou se sentando conosco e, rapidamente, uma grande quantidade de rapazes falantes tomou conta da mesa. Mencionei que acabara de ouvir casos sobre Barra Velha e Tinguí, um dos rapazes, não tardou em tomar a frente da conversa. Natural de Barra Velha, pôs-se a contar as histórias de sua infância. Começou contando que, quando era pequeno, Barra Velha era muito diferente do que é hoje. – *Era só mato. Até os onze anos de idade, eu nem sabia o que era sapato não. E foi com uns onze anos que fui calçar uma sandália dessas havaiana.* E depois falou de quando calçou pela primeira vez uma botina, e contou das aventuras, enrascadas e das dores que sentiu por causa dessa botina, cujo tamanho era maior ou menor que aquele que lhe cabia. Os outros rapazes riam muito e pareciam se divertir com as histórias de Tinguí. Pediam que ele continuasse. – *Barra Velha era só mato. A gente quase não via pessoas. Tinha um serviço de saúde chamado o serviço da malária, e quando a malária chegava, todo mundo saía correndo pra dentro do mato e o pessoal da malária nunca encontrava ninguém. Quase não tinha contato com outras pessoas, mas depois que vim para Coroa Vermelha adquiri muitos conhecimentos, aprendi muitas coisas, aprendi até a conversar com as pessoas que não são índios, como você, assim.*

Disse isso olhando para mim. Fiquei em silêncio – pateticamente comovida –, fazendo que sim com a cabeça. Tinguí era um grande contador de casos, como pude comprovar mais tarde, e seguiu contando histórias engraçadas e fazendo os rapazes rirem. Eu não entendia por que riam tanto. De minha parte, não achava muita graça nas histórias, mas

ficava tentando perceber o ponto preciso de onde adviria o humor – do jeito de contar; das experiências exóticas de Tinguí, já que os outros rapazes provavelmente eram nascidos na cidade; ou do meu interesse, das minhas perguntas ingênuas, da minha admiração descabida e inesperada? Tarefa complicada, essa de querer entender – e se possível se divertir – com sentidos de humor desconhecidos.

O papo foi ficando animado e os outros rapazes também quiseram assumir a direção das narrativas. Assunto principal: as viagens. Narraram as viagens que fizeram a Brasília e os lugares que conheceram: a FUNAI e a Esplanada dos Ministérios. Contaram que estiveram em São Paulo, cidade que detestaram, principalmente porque tiveram o ônibus roubado. – *Levaram tudo, documentos de identidade, roupas e até o artesanato que levamos para vender.* Alguns iam anualmente ao Rio, sempre na época do dia do índio, para dar palestras nas escolas, falar da cultura indígena e para dançar o ritual. – *As pessoas ficam fascinadas, acham tudo maravilhoso, mas algumas crianças choram, porque têm medo de índio. Acham que índio é selvagem e vai atacar.* A última viagem havia sido para Belém do Pará, onde estiveram em janeiro (2007) para participar dos jogos indígenas, e para onde retornaram poucas semanas depois, pois haviam conseguido um bom lugar para expor o artesanato. – *Em Belém é ótimo expor, pra eles lá tudo é novidade e todo mundo compra.* Continuaram conversando entre si, lembrando os pormenores desses passeios, discutindo controvérsias e, principalmente, rindo muito uns dos outros.

Hora do almoço. Arroz, feijão e frango ensopado. As mulheres faziam os pratos e os enfileiravam sobre o fogão. Os homens vinham, pegavam um prato, caminhavam até uma bancada de madeira onde estava o saco de farinha de puba, serviam a farinha com uma caneca e saiam do *kijeme*. Sentavam-se na mesa enquanto havia espaço ou se dirigiam para o *kijeme* ao lado, onde se troca de roupa. Depois foi a vez das mulheres. Serviam-se, algumas iam para o *kijeme* ao lado, e outras se sentavam ali mesmo na cozinha, sobre esteiras ou no chão. Servi meu prato e me juntei às mulheres na cozinha. Os talheres não eram em número suficiente para todos, e algumas mulheres comiam com as mãos. A cena me impressionou e senti uma espécie de alívio: “são índios mesmo!” Dois segundos depois, senti uma vergonha profunda de mim mesma: cinco anos de antropologia não haviam sido suficientes para combater preconceitos descabidos e essa sede insaciável por algum tipo de exotismo. Irônico foi que, nesse mesmo instante, escutei um comentário:

índio é assim mesmo, minha filha, se precisar, come com as mãos. E come muita farinha de puba. Você, não come farinha? É a farinha que dá a sustância. Daqui a pouco estará com fome de novo. Ao longo de toda a minha estadia esse tipo de comentário – “índio é assim”, “índio faz isso” – se mostrou freqüente, e Carvalho (1977) relata que também os escutava entre os Pataxó de Barra Velha.

Depois do almoço, Jaguatiri se aproximou e perguntou se eu gostaria de fazer a *caminhada na trilha*. Aceitei. Andamos até um espaço indistinto no qual a clareira começava a se misturar à mata, onde havia dois *kijeme* aparentemente mais rústicos e de tamanho menor em relação àqueles encontrados na clareira. O primeiro estava fechado por uma cortina de palha trançada e nele não era permitido entrar, embora fosse possível espiar seu interior: uma fogueira montada e alguns cachimbos ao redor. Jaguatiri explicou que se tratava do *kijeme* do pajé, falecido há pouco mais de um ano. – *Agora três pessoas estão estudando os conhecimentos para substituir o pajé.*

Passamos ao segundo *kijeme* e entramos. Jaguatiri começou a sua exposição falando sobre o material utilizado em sua construção. – *Antigamente, os kijeme eram feitos de palha ou de pau a pique. Abandonaram a palha por causa dos mosquitos e da conservação da casa; e também não podemos usar o pau a pique por causa da conservação da mata. A Reserva da Jaqueira é uma Reserva Ecológica da Mata Atlântica. Queremos conservar essa natureza e por isso não podemos desmatar. Então começamos a construir os kijeme com o barro, que conserva a umidade e também não precisa derrubar as árvores. O telhado também foi alterado da palha para a piaçava, por causa da durabilidade. A piaçava pode ser tirada da mata, você já viu como se faz? Temos uma técnica especial, e se não tiramos a piaçava, as árvores podem morrer. Elas precisam disso.*

Pedi-me que reparasse na posição das duas portas. – *Uma está voltada para o nascer do sol e a outra para o pôr-do-sol. É desse jeito porque assim o kijeme está sempre iluminado, além disso, o sol pode passar pela casa, varrendo as más energias e deixando as boas. Antigamente, à noite, a gente fazia uma fogueira em cada uma das portas, assim podíamos evitar a entrada de insetos ou de outros animais.* Depois, passou à apresentação dos utensílios domésticos que mobiliavam o *kijeme*. Havia uma espécie de estrado feito de madeira. – *Era a nossa cama de antigamente. Forrávamos a madeira*

com palha e dormíamos sobre ela. Quando estava muito frio, fazíamos um buraco em baixo, no chão, e dormíamos dentro do buraco. No outro canto, duas aparelhagens de varetas utilizadas para cozinhar. – Antigamente cozinávamos aqui, e depois moqueávamos a comida neste outro aqui. Falou o nome e foi me explicando como funcionava. Fiquei intrigada com o tempo verbal no qual discursava. Ora falava no presente, ora falava no passado, apresentando os dois *kijeme* como uma espécie de objetos de museu, com algo do passado.

Deixamos a clareira para trás e entramos na mata. Jaguatiri me deu a liberdade de escolher se seguiríamos pela trilha mais curta ou pela longa. Tomamos o caminho da segunda. Logo no início, apontou-me uma árvore muito alta. – *Foi de cima de uma árvore como essa que os índios avistaram os portugueses, quando chegaram. Lá de cima ficaram olhando, prontos para correr ou atacar. Tudo o que você estuda nos livros de história está errado. Na verdade, naquele primeiro encontro, não houve nenhuma troca amigável, como contam os livros. Você pode imaginar isso. Lembra do que Tinguí contou? Quando o pessoal da malária chegava em Barra Velha, todo mundo se escondia no mato. Imagina como foi quando os portugueses chegaram?* Concordei.

Seguimos caminhando e Jaguatiri ia me apontando algumas árvores e plantas. Ele as nomeava e explicava suas utilidades, na maioria dos casos, medicinais. Continuava: – *agora estamos saindo da mata secundária e entrando na mata primária. Aqui você pode ver mais trilhas de animais, porque a mata nunca foi mexida. Mais a frente, uma vegetação estranha, uma reunião de galhos secos e aparentemente mortos. – Esta é a Lagoa Seca. Na época da chuva, em agosto, tudo se alaga e dá até para saltar na água do alto das árvores.*

Também havia armadilhas fictícias espalhadas pelo caminho. Parávamos em cada uma delas e Jaguatiri fazia uma demonstração de seus mecanismos: armava e desarmava as armadilhas, simulando a presa com um galho de árvore ou com o pedaço de pau que lhe servia como uma espécie de cajado. – *Na verdade, essas armadilhas são muito maiores do que você está vendo aqui, pois estas aqui são só para mostrar aos turistas. Em algumas aldeias ainda são utilizadas para a caça, mas aqui na Reserva da Jaqueira não podemos caçar. É uma reserva ecológica, uma área de preservação ambiental. Nós*

recebemos até um curso do IBAMA, e também temos a carteirinha. Somos nós mesmos que fazemos toda a fiscalização da área.

Impressionava-me tudo que ele sabia. Para mim, a mata se apresentava com um bolo marrom e verde indistinto, cheio de caules ásperos, copas gordas, galhos, arbustos, teia de aranha e folhas secas no chão. Para Jaguatiri, porém, uma grande quantidade dessas plantas tinha nome e utilidade e, mais que isso, as folhas aleatoriamente espalhadas no chão, de repente, se configuravam como trilhas de animais. Morando em Coroa Vermelha, como aprendera tudo aquilo? – *Adquirimos esse conhecimento dos mais velhos e até hoje usamos. Só não usamos aqueles conhecimentos que podem prejudicar a natureza, os mais velhos não sabiam sobre isso.*

Inesperadamente, saímos da mata no lugar mesmo onde entramos. Fizemos uma última parada, e Jaguatiri me apresentou a horta de plantas medicinais e um viveiro, onde cultivavam mudas de plantas nativas. – *Cultivamos as mudas, depois plantamos na mata ou damos de presente. É um outro trabalho que fazemos para a conservação.*

O passeio terminou e mais uma vez sem saber para onde ir ou o que fazer, sentei-me em uma das redes que ficam amarradas em frente ao *kijeme do artesanato*.. Nitynawã conversava com três pessoas que, de início, acreditei serem turistas. Mais tarde vim a saber que se tratava do padre recém eleito prefeito de Itamaraju, Frei Dílson. Ele levava dois italianos que pretendiam conhecer e ajudar a comunidade. O padre era amigo de Verônica, uma australiana que na época da criação da Jaqueira foi visitar os Pataxó e acabou se tornando uma de suas grandes protetoras. – *Quando fomos reformar a Jaqueira, Verônica doou 1800 reais para as piaçavas do telhado*, explicou-me Nitynawã. Além de levar os italianos, o padre também tinha a intenção de visitar o túmulo de Verônica, pois, em vida, a protetora requisitara o seu descanso eterno sob as terras da Reserva da Jaqueira.

Nitynawã se afastou do pequeno grupo e veio me pedir ajuda. Disse que conversara com o padre, contando que precisavam muito de um carro pra transportar as crianças e adultos pelos 7 km de distância que separam a Jaqueira de Coroa Vermelha. Frei Dílson lhe pedira um ofício ou uma carta, e era isso o que eu deveria fazer. – *Você sabe, aqui ninguém é muito bom nessa coisa de escrever.* Peguei um papel e uma caneta e pedi que

fosse me falando as idéias que deveriam constar na carta. – *A Reserva da Jaqueira é um lugar sagrado para o povo Pataxó. Aqui podemos escutar o canto dos pássaros e o barulho do vento nas folhas das árvores. (...) Aqui nossas crianças podem vivenciar a nossa cultura tradicional, mas para isso, precisamos trazê-las de Coroa Vermelha (..).* A partir de uma lista de tópicos, redigi uma carta tentando manter-me fiel às idéias e assuntos apontados por Nitynawã. Ficou satisfeita. Grampeou a carta em um cartão da ASPECTUR e entregou ao padre.

Ficamos sentadas no *kijeme da escola*, Nitynawã e eu. Contou-me sobre Verônica e aos poucos começou a falar sobre a Reserva da Jaqueira. – *Em um determinado momento, percebi que se não criássemos a Jaqueira toda a cultura Pataxó seria dizimada.*

Por isso o objetivo principal da Jaqueira é transmitir a cultura e a história Pataxó para as novas gerações. Quando conseguimos o terreno, percebemos que se fizéssemos o ecoturismo a Reserva da Jaqueira poderia se tornar uma fonte de recursos para o grupo. Mas isso é apenas uma consequência. O que mais importa é a preservação da natureza e da cultura. É por isso que a Reserva da Jaqueira não é só para os turistas, pois tudo isso que você está vendo aqui não faz sentido se não for, primeiro, para a gente. Todos são voluntários, por isso você não vê muitos homens adultos aqui, eles precisam sustentar a família. Também o nosso objetivo não é o dinheiro, pois o dinheiro que entra aqui só dá para manter a Reserva, que não se mantém com ajuda do governo ou coisas assim não. Ela se mantém com o turismo e com a venda do artesanato. E a gente conseguiu tudo isso...

Jagatiri veio resgatar-me para assistir ao *ritual do awê*. Mudamos para o *kijeme* ao lado, cujo diâmetro era um pouco maior que o do *kijeme da escola*. Sentei-me próxima ao padre e aos dois italianos. Nitynawã chacoalhava um maracá. Pausadamente, chacoalhava uma, duas vezes. Aparentemente nada acontecia. Três vezes. Ouvi um grito que vinha da mata. Outro grito, muitos gritos. Faziam lembrar o canto dos pássaros ou o barulho da mata. De repente, surgiram todos, umas quase vinte pessoas. Vinham em fila indiana: as mulheres em silêncio de um lado e os homens cantando, do outro. Entraram no *kijeme* dançando e começaram a circular o altar que ficava no centro. Em um primeiro momento, as mulheres ao lado dos homens. Alguns deles traziam nas mãos um pedaço de madeira semelhante a um cabo de vassoura, que fazia barulho quando golpeado contra o chão, ao mesmo tempo em que funcionava como uma espécie de chocalho, pelas sementes que

lhes vinham atadas. Depois se separaram, mulheres e homens, e passaram a circular em direções contrárias. Agora elas também cantavam, mas alternando com os homens. Parecia um jogo de perguntas e respostas, e embora eu não pudesse entender o que diziam, as frases, acredito, se repetiam indefinidamente. A melodia também. De modo geral, a música me remetia aos documentários da década de 80 sobre o Xingu. E me agradava – talvez por alimentar aquela velha sede de exotismo.

Pararam e nos convidaram a participar. Então nos juntamos a eles, eu, o padre e os dois italianos desajeitados. Tentávamos copiar a cadência com o corpo, uma espécie de arrasta o pé e pára, arrasta o pé e pára, arrasta o pé e pára, arrasta o pé e pára. A dança deve ter durado um pouco mais de dez minutos, e o evento foi encerrado com palmas e um discurso. Frei Dílson falou longamente sobre a beleza do trabalho de recuperação e preservação das tradições do povo Pataxó, e também sobre a tristeza que sentia ao ver índios morrendo por falta de ambulância, caso que havia presenciado em uma das aldeias. – *Vocês são a salvação do nosso país!* Tudo indicava que os visitantes haviam achado tudo muito bonito e que estavam dispostos a ajudar. Eram estas as duas coisas que mais importavam.

Notei que as pessoas começavam a se movimentar para partir. Sentei-me novamente na mesinha de madeira que ficava em frente ao *kijeme da cozinha* e vi o processo da manhã desenrolar-se novamente. Agora, porém, às avessas. As pessoas entravam no *kijeme* ao lado da cozinha, fechavam a porta, e de lá saíam calçadas e vestidas com roupas comuns. Os rostos continuavam pintados.

Rose me chamou para descer. Muitas pessoas esperavam o carro sentadas à frente do portão da Reserva da Jaqueira, pois Juary, o motorista, já havia saído com a primeira viagem. Nitynawã desceu trazendo Nawy no colo. Era uma boa hora para me apresentar formalmente, pois até então não havia identificado uma oportunidade para fazê-lo. Expliquei que cursava o mestrado em antropologia em Brasília e que pretendia escrever sobre o povo Pataxó. Disse ainda que gostaria de freqüentar a Jaqueira durante algum tempo, provavelmente um mês e, se possível, passar um tempo com as pessoas que moram ali. Pedi permissão para isso. Sorriu. Disse que por ela não havia problemas, mas era melhor que eu também conversasse com Juary.

Enquanto esperávamos o carro, e provavelmente movida pelo meu interesse de pesquisa, bem como por meus desenganos, Nitynawã começou a falar sobre os Pataxó e sobre os índios. – *Os brasileiros não sabem nada sobre os índios. Muitas pessoas acham que os Pataxó não são índios, mas nós somos índios. Se hoje nem todo mundo tem a aparência de índio, se tem índios com os cabelos enrolados, por exemplo, é porque fomos misturados. E isso por culpa dos brancos, que nos humilharam e queriam nos destruir.*

Conversávamos sobre isso quando o carro chegou. Novamente, acomodamo-nos apertados na carroceria. Tinha de ser assim, pois de outro modo, Juary teria de fazer uma terceira viagem. No percurso da volta, Rose, Ariana, Ariema, Aritana, Roxa e outros rapazes falavam da escola. Discutiam sobre qual seria a melhor escola para se formar no segundo grau, e a maioria concordava que era o *presídio*, já que oferece a melhor festa. Roxa reclamava da Escola Indígena, que não estava funcionando porque não havia merenda escolar. Por isso, não tinha o que fazer com as crianças. Depois todos lamentaram a volta às aulas, que seria em uma ou duas semanas, logo depois do Carnaval. Falavam sobre o Carnaval e sobre o show do grupo “Kuarto de Empregada” quando o carro estacionou em frente a mesma casa onde estacionara de manhã. Todos desceram, e fui conversar com Juary. *Tudo bem, acho que você pode ficar conosco, mas traga sua carta de apresentação amanhã. Vamos conversar com as outras pessoas e decidiremos todos juntos.* Estranhamente – fato constatado ao reler o caderno de campo – neste primeiro dia, eu já havia travado um primeiro contato com boa parte de tudo que encontraria pela frente.

Capítulo 2 – Um peixe para os turistas?

Era a minha terceira visita à Reserva Pataxó da Jaqueira. Como combinado, por volta das 7:15, o carro parou em frente à padaria. Eu não esperava sozinha. Ali também estavam as gêmeas Ariema e Aritana, Rose, Ariana, Izis e seu filho Itamawy, Branca, bem como alguns rapazes, provavelmente aqueles que não tinham moto ou bicicleta. Acomodei-me na carroceria, juntos aos demais, e a caminhonete seguiu em direção à mesma casa em frente à qual parara nos dois dias anteriores. Era a casa de Dona Nega (também conhecida como Taquara), mãe das três irmãs fundadoras da Reserva da Jaqueira. Ali, filhas, netas e netos de D. Nega se juntaram a nós: Nayara, com as filhas Ludmila e Samehe, Jandaya com seu filho Careca, Nitynawã com Nawy, e Vânia, nora de Dona Nega e mais as duas pequenas, Txahara e Mikai.

O percurso também repetiu aquele dos dias anteriores. Atravessamos *a pista* (a rodovia) e seguimos pela estrada esburacada, a *rua do telégrafo*. De um lado, as casas com seus jardins bonitos, de outro, a retomada e os *kijeme* à margem de um pequeno rio. Estacionamos ao pé do monte. Alguns rapazes aproveitaram para tomar banho no rio e a maioria seguiu caminhando pelo atalho na mata. Segui ao lado de Branca, que normalmente trabalha no escritório da ASPECTUR mas que, nesse dia específico, havia sido convocada por Nitynawã para passar o dia na Jaqueira: - *um trabalho que precisamos fazer*, explicou-me.

Como no dia anterior, homens e mulheres se revezavam para trocar as roupas no *kijeme* principal, de onde saíam vestidos com suas tangas, bustiês, cocares, brincos, pulseiras, tornozeleiras etc. Branca e eu nos servimos de café e encostamos na porta de trás do *kijeme da cozinha*, de onde podíamos observar as pessoas que, já de roupa trocada, agora se pintavam. - *O vermelho é urucum, o amarelo é barro, tirado dessa barreira que fizeram para construir a pista: você viu o buraco enorme que ficou no monte? E o preto é carvão, mas às vezes também usamos o jenipapo*. Branca explicou-me, ainda, que as pinturas do rosto têm um significado associado às alianças matrimoniais: - *Os casados pintam apenas linhas retas, e os solteiros pintam os triângulos*.

Alguém desceu para nos avisar que os demais já estavam reunidos no *kijeme da escola*. Subimos. Algumas pessoas se acomodavam nos bancos que circundam o *kijeme*, outras sobre esteiras. O ambiente era de descontração e todos conversavam, ao mesmo tempo em que se ocupavam em desenhar objetos, plantas e situações cujos nomes encontravam-se enumerados em um quadro-negro. Quando Nitynawã começou a falar, fez-se um silêncio.

- *Precisamos decidir sobre o logotipo da Jaqueira, e não pode ser nem o maracá e nem o cocar, porque já são os logotipos da FUNAI e do movimento indígena. Vocês têm alguma sugestão?* Alguém perguntou por que precisavam de outro logotipo, pois já tinham um. Nitynawã explicou que aquele era da ASPECTUR, e que agora precisavam de um outro, que fosse somente da Reserva da Jaqueira, embora nem ela mesma soubesse muito bem o porquê. As manifestações foram poucas. Uma pessoa mencionou o tacape e outra sugeriu o arco e flecha, mas Nitynawã as rejeitou: – *Eu já estava pensando em um logotipo. Acho que pode ser um corpo com uma tanga e com o bustiê vermelho. Gosto dessa idéia porque tem uma relação com a nossa história, que é a história da Reserva da Jaqueira, um lugar criado pelas mulheres.* Só depois do comentário reparei que não apenas as sugestões, como também todos os símbolos utilizados pela FUNAI e pelo movimento indígena remetem fundamentalmente a atividades e artefatos masculinos. Ninguém falou mais nada e, até onde entendi, o logotipo estava decidido. Nitynawã mobilizou duas ou três pessoas para desenhar a tanga e o bustiê. As demais continuaram desenhando os objetos enumerados no quadro-negro.

Nitynawã convocou Branca e ambas se aproximaram de mim, para o trabalho que deveriam(os) fazer. Entregou-me uma espécie de apostila e explicou que se tratava do *manual dos monitores da Reserva*. Pediu-me que lesse o manual e que emitisse a minha opinião sobre o texto. Antes que eu pudesse fazê-lo, porém, tomou a apostila de minhas mãos e começou a explicar que já há muito tempo ela procurava alguém para reescrever o *manual*. – *Esse manual está todo errado e mal organizado. As informações estão nos lugares trocados. E tudo isso está escrito de um jeito tão difícil, e ninguém aqui tem estudo, ninguém consegue entender nada. É por isso que os meninos têm preguiça de ler.*

Tal como acontecera no primeiro dia de visita, quando Murissi falava de coisas que eu não conseguia compreender, também agora os comentários de Nitynawã me pareciam

confusos. Do que, afinal, estava falando? Comecei perguntando o que era o *manual dos monitores da Reserva*. Explicou-me, então, que o objetivo do manual era circular internamente, *transmitindo o conhecimento para os jovens da Reserva e também para todos aqueles de outras aldeias que se interessassem*. – *O objetivo da Reserva é resgatar e manter os nossos conhecimentos tradicionais. E o manual serve para isso. Mas ele tem que ser bem feito, porque senão ninguém vai querer ler*. Estranhei que o conhecimento precisasse ser passado por intermédio de um manual.

Nitynawã havia escrito tudo o que aconteceu durante o processo de criação da Reserva da Jaqueira. Tinha muitos cadernos e muitas anotações espalhadas e sentia que precisava reunir e organizar esse material. – *Percebi que se eu não reunir todas as minhas anotações, a história da criação da Reserva da Jaqueira vai acabar se perdendo, mas agora, com você, podemos passar tudo para o computador. Esse é o livro que eu quero escrever!* E então explicou que toda a parte da história contida no manual se transformaria em um livro sobre o povo Pataxó. Lembrei-me do que havia me dito no dia anterior, referindo-se à Reserva da Jaqueira: caso não fosse criada, toda a cultura Pataxó se perderia. Agora, expressava o mesmo temor em relação à história da própria reserva. Para ela, era importante ter um testemunho da verdade ou realidade de suas existências. Um manual ou um livro, digitado e impresso, cumpriria esta função.

- *E quais são as outras partes do manual?*, perguntei. Nitynawã tomou a apostila em suas mãos e começou a explicar: - *Devemos dividir entre a nossa história e a apresentação da Jaqueira*. Abriu o manual e apontou a parte onde se falava sobre *a palestra*. – *Olhe! A parte da palestra [atividade realizada na Jaqueira] se confunde com a história do povo Pataxó. Está tudo misturado*. Depois sugeriu que *a parte da palestra* deveria vir em tópicos, e que muitos desses tópicos já teriam de ter sido tratados na parte dedicada à *história do povo Pataxó*.

Juary, que além de motorista também é *professor de cultura* na Reserva, a essa hora já havia se juntado a nós. Ele não concordava com Nitynawã. Dizia que do modo como ela estava pensando, os meninos teriam dificuldade para compreender o manual. Nitynawã contestou: - *Mas isso eles têm que entender. Quem conhece a nossa história e a nossa tradição tem que conseguir contar de frente para trás ou de trás para frente. A palestra não é nenhuma decoreba, e o monitor não precisa decorar nada, mas apenas se lembrar*

dos principais pontos que devem ser falados aos turistas. E esses são os pontos da nossa história. Tem que ter espontaneidade, tem que ter espontaneidade.

Pela expressão estampada em seu rosto, Juary parecia não estar de acordo. No entanto, tive a impressão de que a fala de Nitynawã se lhe afigurou como uma espécie de desafio. Afirmando também ser capaz de relatar a história do povo Pataxó de trás para frente e de frente para trás, com espontaneidade e sem decoreba, o rapaz acabou cedendo. Foi ele mesmo que, logo em seguida, propôs uma nova organização do material: - *Dividimos o manual em três partes. Na primeira, falaremos sobre a afirmação cultural; na segunda, sobre a preservação do meio ambiente. Essas duas serão sobre a nossa história. E só na terceira falaremos sobre o ecoturismo.* Explicou ainda que, assim organizado, o manual traria, primeiro, as partes mais importantes relativas à preservação da cultura e do meio ambiente. Só então viria o ecoturismo: - *que tem a ver com o dinheiro, que é só uma consequência do trabalho que desenvolvemos aqui na Reserva.* Explicaram-me ainda que era preciso mudar o título do manual: - *Se a atividade mais importante é o resgate e a preservação da cultura, o nome não deve ser ecoturismo [como via estampado na capa da apostila], mas etnoturismo!*

Passamos a ler o texto em voz alta para identificar aquilo que precisava ser modificado. Nitynawã e Juary diziam que estava péssimo. Branca apenas concordava com eles, sem fazer comentários. - *O manual está cheio de termos técnicos, por exemplo, sensibilização do visitante, o que é isso? Isso tem que ser trocado por conscientização dos visitantes. E essa palavra auxiliar? O que significa auxiliar?* Esclareci a Juary que era o mesmo que ajudar. Então ele se voltou para um dos rapazes que desenhava e perguntou se ele sabia o que era auxiliar, ao que o rapaz respondeu: - *É aquela mata que fica na beira do rio.*

A resposta do rapaz pareceu-me espetacular. Juary continuou, indignado, mas ao mesmo tempo recompensado, pois sua intuição fazia sentido. O rapaz associara “ciliar” a “auxiliar”, mostrando que as lições sobre cultura e ecologia fundiam-se em termos de sons semelhantes: - *Se nem eu que sou estudado consigo entender algumas palavras, como é que esses meninos que não estudam vão conseguir ler o manual? A gente tem que fazer uma coisa mais simples. Se o manual é para treinar os jovens monitores, e se eles têm de saber tudo isso com espontaneidade, então eles têm que entender esse manual.*

Nitynawã concordou: - *Pois é. Eu também sou estudada e morro de preguiça de ler esse manual, imagina esses meninos que não estudam!*

Por um momento, Juary hesitou, questionando Nitynawã se eu realmente poderia fazer aquele trabalho: - *Você acha que qualquer pessoa pode fazer isso? E os nossos segredos?* Mas Nitynawã ignorou o comentário, e Juary se pôs a me explicar que o manual iria circular por muitas aldeias. – *A Reserva da Jaqueira é um exemplo para todos os Pataxó. O pessoal da Aldeia Velha [em Arraial D’Ajuda] já está começando a copiar a Reserva da Jaqueira, e muitas pessoas já vieram aqui aprender com a gente.* Imediatamente, lembrei-me do domingo anterior, quando, passeando pela praia de Arraial D’Ajuda, encontrei um índio e lhe perguntei se era possível conhecer a sua aldeia. – *Claro!, respondeu-me, é só pagar que você pode entrar!* Uma semana depois, um garçom e guia turístico da pequena vila de Caraíva me perguntaria se eu gostaria de conhecer os índios. – *Em Barra Velha?, perguntei. – Não! Barra Velha já está muito descaracterizada, agora os indos têm uma aldeia mais tradicional, que chamamos de Barra Nova.*

Depois que concordei em ajudar, Nitynawã brincou, dizendo que eu já tinha então um trabalho a fazer. Dessa vez, entregou-me uma cartolina e algumas canetas hidrocor e explicou que precisava de alguém com uma letra bem bonita, para escrever um cartaz. Tratava-se dos *direitos e deveres da Reserva*. Branca ditava, enquanto eu escrevia.

(1) A primeira viagem do transporte será às 6:30; (2) A segunda viagem será às 7:10; (3) A preferência de ir primeiro é das mulheres; (4) Horário de entrada no portão até às 8: 15, ao passar desse horário, seu dia não será contado; (5) Todos devem estar pintados até às 9:00; (6) O horário de saída é às 17:00; (7) Não devemos sair se ainda tiver visitantes; (8) Durante o mês, só podemos ter duas faltas justificadas; (9) É proibido circular na Reserva de roupas; (10) Após a palestra, o guia tem que estar preparado para a caminhada na trilha; (11) É obrigatório todos os participantes participarem de qualquer evento na Jaqueira; (12) Devemos respeitar nossos colegas; (13) É de obrigação de todos participar das reuniões; (14) É de obrigação de todos participar do Awê; (15) É de obrigação de todos aprender o patxôhã; (16) É proibido mexer nos adereços dos outros sem permissão.

Aquelas regras só viriam a aumentar minha inquietação. Toda aquela conversa, seguida da escrita do cartaz, me inculcou uma grande quantidade de dúvidas. Nos dois primeiros dias em que estive ali, a Reserva não havia recebido visitas turísticas, e provavelmente por isso não entendia muito bem a que se referiam quando mencionavam

a função e o conteúdo do manual. A convivência bem como o trabalho com o próprio manual me ajudaria a arriscar algumas respostas.

As pessoas que desenhavam já tinham se dispersado, mas nós três (Nitynawã, Branca e eu) permanecemos ali conversando até a hora do almoço: Nitynawã começou a me explicar sobre os turistas. Disse que todos adoravam o passeio na Reserva, mas que alguns eram impertinentes. – *Principalmente os brasileiros, que chegam fazendo barulho e não respeitam nada. Às vezes levantam as tangas das mulheres, para ver se estão nuas, e durante a palestra ficam fazendo perguntas muito bobas. Querem saber se temos relações sexuais na frente de todo mundo, e se um homem pode ter várias mulheres.* Branca e Cema haviam me dito coisas parecidas no primeiro dia em que estive com elas no escritório, embora naquela hora eu não tivesse prestado muita atenção ao que falavam. Dessa vez, perguntei a Nitynawã por que ela achava que faziam isso.

- *É que as pessoas não têm a mínima idéia do que é ser índio. Os turistas perguntam se índio pode ter cartão de crédito e usar o celular. Claro que podemos! Nós temos CPF e podemos ter cartão de crédito. Eu sempre explico que temos muito cuidado para regatar e preservar a nossa cultura e a nossa tradição, mas nós também queremos usar o computador e queremos estudar!* A fala de Nitynawã me deixava admirada. E eu começava a compreender que o *resgate* da cultura sempre vinha acompanhado de temas como estudos, dinheiro ou uso de tecnologias.

O almoço estava servido: arroz, feijão e muita farinha de puba. Como nos dois dias anteriores, duas ou três mulheres faziam os pratos dos homens, que serviam e se sentavam no interior do *kijeme* principal ou na mesinha de madeira defronte a ele. Sobre essa mesa, um radinho à pilha tocava música sertaneja. Depois era a vez das mulheres, muitas das quais, como nos dias anteriores, comiam na cozinha.

Sentei-me na cozinha com as mulheres. Roxa reclamava da vida e dizia que o seu sonho era arrumar um emprego que lhe pagasse 500 reais. Ariana contestou: - *Prefiro ganhar menos que trabalhar em um lugar onde não posso me sentir à vontade.* Houve comentários sobre trabalhos e salários. O assunto mudou e começamos a falar sobre comidas. Diziam que eu deveria experimentar o *mukussuy na patioba* (peixe cozinho na folha de uma palmeira chamada patioba), *culinária tradicional Pataxó*. Explicaram, mais

uma vez, que não havia turistas que não o apreciasse e prometeram que eu seria presenteada com um. Enumeraram ainda uma lista de iguarias que eu deveria experimentar, dentre elas, guaiamu e carne de tartaruga.⁵ – *Estou com um desejo enorme de comer carne de tartaruga!* O comentário veio de Nitynawã, enquanto apontava para a barriga de cinco meses. Seguiram-se instruções e conselhos sobre como cozinhar a carne de tartaruga: – *Que fica melhor com massa de tomate e com alguns temperinhos, mas também dá pra fazer um pirão.* O prato parecia muito apreciado.

De repente, e aparentemente sem nenhuma explicação, Nitynawã se calou. As mulheres continuaram falando, até que foram interrompidas por Nitynawã que, olhando para mim, interveio: – *Mas você sabe, já não podemos mais comer carne de tartaruga, pois o comércio do bicho é ilegal. Hoje, as pessoas que vendem tartaruga ilegalmente nem oferecem mais para os índios porque têm medo de serem denunciadas.* Levantou-se, caminhou até a mesa onde estavam os homens e desligou o rádio, que nesse momento tocava Jorge Ben: – *Essa zoeira não combina com a Jaqueira. Aqui é um lugar para ouvir o canto dos pássaros e o barulho do vento nas árvores.* Ninguém contestou. Algumas tecnologias (como a música ouvida do rádio) e formas de consciência civil (como a preservação ambiental) faziam parte daquele mundo mesmo quando em negativo – ou seja, quando contradiziam os desejos de se estabelecer uma tradição.

Depois do almoço, a agitação foi maior que nos dois dias anteriores. Às discussões sobre quem lavaria as vasilhas juntaram-se outras, agora referentes às atividades com os turistas, os quais, segundo alguém que ficava na portaria e veio avisar, já estavam subindo. E eram muitos. Rose, Vânia e Ariana estavam preocupadas porque não sabiam se a quantidade de peixe comprada seria suficiente para a degustação. Questionavam se os grupos que chegavam haviam comprado o *pacote inteiro*, ou se, ao contrário, estavam dispensadas da preparação do peixe. Jaguatiri e Nayara discutiam sobre quem seria o próximo responsável pela palestra. Enquanto isso, rapazes empurravam um para o outro a tarefa de guiar na trilha.

Permaneci sentada na mesinha de madeira, e a mim se juntaram aqueles que, momentaneamente, conseguiram se esquivar de seus trabalhos. Nossas conversas agora

⁵ Alimentos que, segundo Carvalho (1977) também eram muito apreciados em Barra Velha.

pareciam fluir de forma mais espontânea. Começaram perguntando há quanto tempo eu estava em Coroa Vermelha, onde estava me hospedando, se frequentaria a Jaqueira diariamente e quanto tempo eu pretendia ficar entre eles. Em meio à conversa, o celular de Jaguatiri tocou: - *Ih! Só pode ser parente! É a cobrar!* E o ensejo serviu para que me perguntassem se eu tinha carro, se sabia dirigir, se tinha dvd, tocador de mp3, se meu celular era gsm, se era de conta ou de cartão.

A essa altura, esse tipo de assunto começara a me parecer tão recorrente quanto as viagens e durante a sesta também discutimos sobre os últimos lançamentos que ora chegavam nas locadoras, bem como sobre as vantagens e desvantagens de se alugar filmes ou de comprá-los nas inúmeras lojas de dvds e cds piratas espalhadas em toda Coroa Vermelha. Tuxê e Michael, figuras assíduas na lan house que eu frequentava, comentavam maravilhados sobre a possibilidade de se baixar filmes inteiros da internet, embora lamentassem ainda não saberem como fazê-lo. Os aparelhos e cds de mp3 também eram motivo para especulação, e alguns ouviam surpresos aquilo que outros, mais afeitos e familiarizados à tecnologia, explicavam não sem excitação: - *Hoje já podemos encontrar cds de mp3 com mais de mil músicas gravadas! Mas tem que ter o aparelho especial, senão só toca no computador...* A conversa era sempre agradável em torno da mesa de madeira, mas a reunião teve se desfazer quando novamente subiram da portaria, comunicando a chega de mais grupos de turistas.

Era a primeira vez que eu via a Jaqueira recebendo visitas. De certo modo, a experiência me chocou. Os turistas circulavam livremente pela parte alta da clareira: entravam e saíam dos *kijeme*, faziam compras no *kijeme do artesanato* (também chamado de *kijeme da loja*), jogavam arco e flecha, pintavam seus rostos, especulavam sobre a história do Brasil e sobretudo, batiam fotos. Alguns dias mais tarde, Nitynawã comentaria: - *O mais importante de tudo é que os turistas se sintam à vontade para vivenciar a cultura do índio.* De fato, como notei, era muito à vontade que se sentiam.

Enquanto os turistas circulavam, moças e rapazes que diariamente frequentavam a Jaqueira apenas se fundiam à composição do ambiente e, embora alguns deles trocassem algumas palavras com os turistas, a grande maioria assumia uma postura de distância, ignorando a movimentação dos visitantes enquanto se mostravam absortos em alguma tarefa qualquer: o preparo do peixe, mocinhas confeccionando artesanato em alguma

esteira estendida sobre o chão, crianças brincando, rapazes em grupo conversando em Patxôhã. Portando-se dessa maneira, a impressão que tive era que – deliberadamente? – se igualavam aos *kijeme* e aos demais objetos *tradicionais* que caracterizavam o lugar. Não me agradava ver todas aquelas pessoas como curiosidades exóticas organizadas e expostas pelos cantos de um museu (vivo) qualquer.

As câmeras fotográficas me aterrorizavam sobremaneira. Como metralhadoras descontroladas, miravam e disparavam sobre tudo e sobre todos. Os turistas se esforçavam para levar para casa uma lembrança (ou uma prova) desse rincão idílico perdido no sul da Bahia – *ainda existia isso no mundo?*, se perguntavam. Até aquele momento eu ainda pensava que aquele lugar era como suas casas, e não deixava de me questionar como era possível que os Pataxó não se irritassem com tamanha e violenta invasão de privacidade.

Havia aproximadamente trinta visitantes e perguntei a Nitynawã se aquele movimento era comum. – *Esse movimento não é nada! Às vezes recebemos, de uma só vez, uns dois grupos de trinta pessoas cada. Tem dias que mais de cem pessoas passam por aqui. É um passeio que todo mundo que vem a Porto Seguro quer fazer. E os melhores dias são aqueles que não tem sol, porque aí as pessoas não querem ir para a praia.* Perguntei sobre os períodos em que o movimento era mais intenso e, orgulhosa, Nitynawã explicou que recebiam turistas o ano inteiro, embora julho e janeiro fossem os melhores meses. – *Julho é o melhor de todos!* O calendário coincidia com a estação de férias do hemisfério norte, de onde provém, se não a maioria, um número considerável de visitantes.

Infelizmente, não tive a oportunidade de conversar com nenhum dos turistas, pois temia que isso me fizesse perder a confiança de Nitynawã. Agora, porém, afastada temporal e espacialmente, não me canso de especular sobre a impressão que lhes causava o lugar. Como o percebiam? E que lembranças levavam dali? Da parte dos Pataxó, eu já havia percebido que a exposição era ambígua: às vezes se referiam às suas tradições como algo do passado, às vezes se referiam a elas com algo do presente. Alguns turistas brasileiros, como pude perceber, desconfiavam que houvesse ali alguma espécie de encenação. No entanto, respaldada em breves comentários que meus ouvidos foram capazes de surrupiar – comentários ora de respeito e admiração, ora de nojo e complacência – acredito que a

grande maioria voltava para casa acreditando ter compartilhado algumas horas da vida de uma *autêntica aldeia indígena* (sic).

Ao longo de minha estadia, muitas vezes para trabalhar e discutir sobre o manual, Nitynawã e eu nos acomodávamos em esteiras em meio à circulação dos visitantes. Não era raro que nossa atividade lhes despertasse a curiosidade. Para pessoas que desconhecem a realidade das populações indígenas no Brasil, ou melhor, para pessoas para quem a realidade dos grupos indígenas se assemelha àquela de 500 anos atrás, cadernos, blocos de desenho, canetas e livros certamente introduziam uma desarmonia naquele ambiente (hiper-real), cavado na mata, erguido com madeira, piaçava e barro e povoado de corpos descalços, objetos rústicos, sementes e penas⁶. Não era raro se aproximarem para perguntar o que fazíamos. Nitynawã sempre respondia que eu a ajudava a escrever a história de seu povo, ao que eu complementava explicando que era antropóloga e estava escrevendo uma dissertação de mestrado sobre os Pataxó. Isso deixava os visitantes ainda mais interessados nos índios.

Com a chegada de um novo grupo de visitantes e a dispersão de nossa reunião em torno da mesa, segui para o *kijeme do peixe*, onde Rose e Ariana preparavam para os turistas o *tradicional mukussuy na patioba*. Fiquei ali um tempo com as meninas, mas já era meio da tarde e o cheiro de café recém coado começava a chegar até nós. Então desci até o *kijeme da cozinha* e busquei três canecas para temperar a nossa conversa, que não pôde se prolongar por muito tempo.

Tuxê apareceu de repente. Chamava as meninas pelo nome indígena e falava em *patxôhã*. – *Os turistas estão descendo para a degustação do peixe*, explicou-me Rose, enquanto bebia rapidamente seu último gole de café e escondia suas caneca atrás de um vasilhame de barro. Fiz o mesmo. Só então reparei na transgressão que eu havia cometido: pratos e copos de plástico não circulam na parte alta da clareira, lugar onde se encontram os principais *kijeme* visitados pelos turistas.

Aquele onde estávamos era bem pequeno, mobiliado com um fogão à lenha feito de barro, uma estante e uma mesa, ambas muito rústicas e feitas de madeira. Em um dos

⁶ Sobre a construção da imagem de um índio hiper-real, ver Ramos, 1998.

cantos, ao lado da estante, uma grande quantidade de água mineral. Sobre a mesa havia uma moringa e copos de cerâmica e, na estante, gamelas e talheres de madeira, pratos de cerâmica e algumas urnas grandes e muito bonitas, também de cerâmica. Todos os objetos de cerâmica eram presentes dos *parentes Kayapó*, que há alguns meses atrás os haviam visitado.

Quando os turistas chegaram, o peixe estava servido sobre a mesa. A comida não era muita, e os visitantes comiam apenas pequenos pedacinhos, que retiravam com as mãos diretamente da folha da patioba. Alguns compravam água mineral e outros, mais curiosos, pediam para provar a água da moringa. Enquanto os visitantes degustavam, Rose e Tuxê mantinham uma conversa em Patxôhã, interrompida, às vezes, para posar para as câmaras e receber os elogios.

Depois de comer, os visitantes foram encaminhados para o *kijeme do ritual*. Rose, Ariana e Tuxê seguiram atrás: - *Hora de hamiar!* (dançar). Eu me misturei à platéia. Nitynawã chacoalhou o maracá uma, duas, três vezes. O *ritual do awê* seguia o mesmo padrão daquele que eu assistira ainda no primeiro dia. Depois do maracá, os gritos vindos da mata, as pessoas em fila, os cantos, as danças, os flashes, muitos flashes, e finalmente o convite feito aos turistas para participar. Ao final, os índios agradeciam: - *Awery!* – *Awery!*, respondiam os visitantes. Já haviam brincado com o arco e flecha, flanado pelo *kijeme do artesanato* e experimentado o *mukussuy na patioba*. Sendo assim, dali mesmo desceram pela estrada larga que desembocava no portão de entrada, ao pé do monte.

Nesse mesmo momento, Jaguatiri saía da trilha, trazendo um outro grupo de turistas. Percebendo que haveria outra dança, Nitynawã entregou o maracá à Jandaya e desceu comigo. – *Não vai dar para hamiar*, explicou à irmã, *porque Juary trouxe meu material de Porto Seguro e a gente precisa trabalhar*. Era o material sobre a história do povo Pataxó, e o caderno onde passara a limpo a história da Jaqueira. Entregou-me tudo e me ajudou a organizar a ordem em que o texto deveria ser digitado. Reiterou inúmeras vezes que eu deveria andar rápido, pois um ônibus sairia em breve para Brasília. Era bom que o material já estivesse pronto quando da partida, pois se levassem o livro, explicavam-me, talvez pudessem conseguir algum meio para que fosse publicado.

Enquanto conversávamos, dois guias se aproximaram de nós: Luiza, da *Pataxó Turismo*, e Thomas, da *Brazil Travel*. Eram muito amáveis com Nitynawã: queriam saber do bebê (na barriga), perguntaram como ela estava, como iam *os negócios* e fizeram previsões para as semanas próximas. Depois que se afastaram, Nitynawã comentou orgulhosa: *fiz muitos amigos durante a criação da Jaqueira. Muita gente me ajudou, e olhe que antes eu nem sabia conversar com as pessoas!*

Também começamos a ser interrompidas pelas demais pessoas, que começavam a descer e a se arrumar para sair. Já passava das cinco, e todos corriam para tentar um lugar no carro ainda na primeira viagem. Trocaram as roupas, reuniram as crianças, terminaram as últimas arrumações dos *kijeme* e juntaram suas coisas. Eu acabei me agregando aos mais apressados. Juntei todo o material, despedi-me de Nitynawã e me misturei ao grupo.

Descendo pela trilha no meio da mata, alguma coisa se passava. Senti que havia uma espécie de agitação. Muita agitação. As pessoas segredavam entre si, riam baixinho, e censuravam umas às outras: - *Pára, pára. Eles estão descendo...* Já quase alcançado o ponto em que a pequena trilha encontra o caminho principal, todos começaram a subir de volta. Aritana derrubou o feijão que trazia nas mãos. Agachou para catá-lo, mas foi censurada por inúmeros sussurros: - *Deixa aí. Sobe Sobe! Eles estão descendo!* Só então percebi o que se passava: os turistas estavam descendo. E pior: os índios não apenas estavam de roupas comuns, todos juntos, como também estavam indo embora.

O evento viera como um insight, conferindo sentido a uma série de outros acontecimentos que haviam se passado ao longo de todo aquele dia. Foi mais tarde, depois de passar algumas horas folheando o manual, que pude compreender minuciosamente as atividades que diariamente se desenvolvem na Jaqueira. Já é tempo de esclarecer, também, ao leitor.

Capítulo 3 – Das armadilhas fictícias

Com exceção do dia de domingo, a Reserva Pataxó da Jaqueira recebe visitas diariamente. Normalmente, os visitantes são turistas em férias na cidade de Porto Seguro. Podem chegar à Jaqueira por conta própria, embora o mais comum seja serem intermediados por uma agência de turismo. Nesse caso, nunca passam por Coroa Vermelha – onde vivem os Pataxó. São conduzidos à Jaqueira a partir de uma estrada de terra que parte de frente de um dos bares de beira de praia mais badalados de Porto Seguro, por onde seguem por 7 km até alcançar a Reserva. No caso de visitantes estrangeiros, são os próprios guias das agências que fazem o papel de tradutores. O número de visitas diárias varia consideravelmente: em alguns dias, a Reserva da Jaqueira recebe três ou quatro grupos com quarenta pessoas cada; em outros, apenas um casal de estrangeiros. Às vezes passam todo o dia sem receber turistas. Ao contrário do que se poderia imaginar, se pensássemos na Reserva como tão-somente um negócio, esses dias sem turistas são agradáveis e muito desfrutados.

A Reserva Pataxó da Jaqueira vista pelos turistas⁷

Ao desembarcarem ao pé do monte, os visitantes são recebidos por um ou dois *monitores indígenas* que passam o dia de prontidão no *kijeme* construído ao lado do portão de entrada. De acordo com o manual, os *monitores indígenas* devem, se apresentar aos turistas e dar início à explicação do passeio: - *Bom dia/Boa Tarde, senhoras e senhores. Sejam bem-vindos à Reserva Pataxó da Jaqueira, um lugar sagrado do nosso povo, de afirmação cultural e preservação ambiental. Meu nome é, sou índio da etnia Pataxó da Aldeia de Coroa Vermelha.*

Os *monitores* seguem explicando aos visitantes que terão a oportunidade de conhecer os *costumes e tradições* do povo Pataxó, já que participarão das seguintes atividades: (a) palestra ambiental e cultural sobre a história do povo Pataxó; (b) caminhada em trilha na

⁷ Como nunca pude acompanhar uma visita completa junto aos turistas, as informações da primeira parte deste capítulo foram retiradas do próprio manual dos monitores, material com o qual trabalhei junto a Nitynawã.

Mata Atlântica, com armadilhas tradicionais e plantas medicinais; (c) visita ao *kijeme do artesanato*; (d) jogo de arco e flecha; (3) degustação de um peixe assado na folha da patioba, preparado de acordo com a *culinária tradicional Pataxó*; (f) participação em um ritual Pataxó chamado awê, onde terão a oportunidade de conhecer os ritmos, música e danças *tradicionais*. De fato, são essas as atividades oferecidas pela Reserva Pataxó da Jaqueira, e foram exatamente essas atividades que, na minha primeira visita, todos se inquietavam para me mostrar. No primeiro dia, como de certa forma eu já havia percebido pelo descompasso de nossas expectativas, eu fora tomada como turista, e minha relutância em aceitar o “circuito” e seu ritmo causava um incômodo então incompreensível.

Finda as apresentações iniciais, os turistas assinam um livro de visitas (indispensável à contabilidade, como veremos mais tarde) e são conduzidos por um caminho que, diferente da trilha pela qual subíamos diariamente, desemboca na parte mais alta da clareira. Durante o percurso, o *monitor indígena* faz uma breve parada próximo ao Rio Itinga, onde comenta sobre a biodiversidade presente no rio e sobre a importância da mata ciliar, que evita a erosão e o assoreamento do rio. Além de enumerar as espécies de peixes e cobras ali encontradas, dentre elas a *Sucuruiuba* – (...) *da mesma família da Sucuri do Pantanal, podendo chegar de 6 a 8 metros* (...) –, o *monitor* também apresenta explicações sobre o nome do rio. – *Itinga, em tupi-guarani quer dizer pedra branca, em Pataxó é chamado de Kraminôã Baway Txiãgá.*

A terceira atividade indicada pelo *manual* é denominada *Caminhada da Subida – Conscientização cultural*. Transcrevo aqui as orientações previstas pelo manual:

O monitor deve pedir aos visitantes um pouco de atenção para explicar que eles terão a oportunidade de conhecer e conviver com o índio Pataxó em seu ambiente natural e em seu mundo. E que os mesmos não deverão estranhar as nossas formas de vida, cultura e organização. Podem ficar à vontade, respeitando o nosso povo e não discriminando. E também devem respeitar e preservar o nosso meio ambiente e os nossos costumes. (...) Deve pedir aos visitantes que observem o ambiente que está em nossa volta, e explicar que a natureza reserva para nós muito mais que belas paisagens.

As orientações prosseguem: - *Respire fundo, sinta o ar puro, tranquilize a sua alma, você poderá ver além dos horizontes. A natureza traz consigo muitos mistérios. Preserve o meio ambiente e a vida de todos. Txuhao trioká! Vamos caminhar!*

Os turistas são conduzidos por um caminho largo e agradável e, sob a sombra das árvores, andam até a parte mais alta da clareira, onde se deparam com os dois maiores *kijeme* ali construídos, o *kijeme da escola* e o *kijeme do ritual*. Nesse último, o palestrante os espera: - *Hayôkuã/itxê niató dxahá hotxomã. Kapetô kortú mê'á..... Tomêto taputá ir bre'á Pataxó upú kartenig. Bom dia/Boa tarde para todos. Meu nome é Sejam bem-vindos à Reserva Pataxó da Jaqueira.* Depois de se apresentar e de escutar dos visitantes sobre seus lugares de origem, o palestrante dá início à palestra.

O objetivo da palestra é apresentar aos visitantes um breve relato sobre a história e a cultura do povo Pataxó. Na nova versão para o manual que estávamos elaborando, Nitynawã e Juary indicaram seis temas que não poderiam deixar de ser tratados: (a) a história do povo Pataxó; (b) a história da Aldeia de Coroa Vermelha; (c) a história da Reserva da Jaqueira; (d) o namoro e o casamento Pataxó; (e) a pintura corporal; (f) os conhecimentos culturais Pataxó. Segundo meus interlocutores, não importava a ordem de exposição dos temas, pois o mais importante era a capacidade de o palestrante transitar com desenvoltura entre eles.

Depois da palestra, os visitantes são encaminhados para a *caminhada na trilha*, atividade dividida em duas partes: (a) *kijeme cultural*; (b) *trilha da Lagoa Seca*. No *kijeme cultural*, o *guia* apresenta cada um dos dois pequenos *kijeme* localizados entre a clareira e a mata, os mesmos aos quais Jaguatiri me conduzira no meu primeiro dia. O *kijeme do pajé* é apresentado como um *local sagrado onde são feitos os pedidos a Niamisu (Deus), a invocação aos espíritos de nossos ancestrais e da floresta, para que possam iluminar e proteger os nossos caminhos e revelar para o Pajé o que vai acontecer de bom e de ruim para a nossa comunidade*. Também é apresentado como o *kijeme* onde o pajé prepara os *remédios tradicionais*.

A ausência do Pajé enseja esclarecimentos sobre sua morte e sobre a preparação de alguns jovens para que possam assumir o seu lugar. Passa-se então ao segundo *kijeme*. Trata-se de um *kijeme* mobiliado com uma cama (*tarimba ou jirau*) e dois outros

utensílios *tradicionais*: o *timbirimã Pataxó* e o *mukê Pataxó*. O guia começa a sua exposição apontando o material utilizado na construção do *kijeme*, explicando o significado da posição das duas portas (para que o sol varra as coisas ruins de dentro do *kijeme*), enumerando o número de pessoas que a casa pode abrigar, o modo de dormir, a maneira de se aquecer em dias de frios, bem como os truques para espantar os insetos.

Passa-se, então, à explicação dos utensílios domésticos: - *Antigamente, os guerreiros ancestrais da tribo Pataxó (...) iam para as florestas e rios caçar ou pescar e não levavam consigo panela de barro para a preparação dos alimentos para comer. (...) Quando não queriam comer os alimentos assados na brasa, usavam como alternativa de panela a folha da patioba (...) se faz uma armação fincando um gancho de madeira de um lado e outro do fogo, atravessando uma vara por cima do mesmo e amarrando as suas extremidades nos ganchos. A água ferve normalmente até cozinhar os alimentos e enquanto tiver água, a folha não queima. O guia esclarece, ainda, que o visitante terá a oportunidade de degustar um peixe assado dessa maneira.*

Em seguida, apresenta-se o *mukê Pataxó*: - *Quando os nossos guerreiros iam para a floresta caçar, matavam muitos animais e não comiam tudo no mesmo dia. Eles então colocavam essa carne para moquear, pois na época não existia sal. Assim evitavam que a carne se estragasse. Faziam uma armação para colocar os alimentos sobre o fogo, deixando desidratar até ficar próximo do assado. Depois conservavam a carne, misturando-a na farinha de puba para que a mesma não ficasse úmida. E aos poucos íamos comendo de acordo com a necessidade. Esse processo de moquear dá a durabilidade aos alimentos de aproximadamente dez dias.*

Do *Kijeme cultural*, os visitantes seguem para a *trilha*. Trata-se de um percurso na mata marcado por uma série de *paradas*, que são de dois tipos: (a) armadilhas para animais; (b) árvores e plantas importantes para os Pataxó. O *guia* conduz os visitantes e, em cada uma das *paradas*, faz demonstrações do funcionamento das armadilhas ou explicações sobre o significado ou a utilidade das plantas e árvores. As curiosidades apresentadas sobre as plantas e árvores são diversas: uso medicinal, uso de folhas como meio de comunicação na mata, indicações sobre o lugar onde moram os *espíritos da floresta*, apontamento de

árvores do alto das quais as antigos tupiniquins, moradores da área naquela época, avistaram a chegada dos primeiros portugueses.⁸

Os visitantes deixam a trilha no ponto exato onde se deparam com o *viveiro de plantas nativas* e com a *horta medicinal Pataxó*. Como previsto pelo manual, ao parar no *viveiro de plantas nativas*, o *monitor* deve explicar aos visitantes que um dos principais objetivos da Reserva é preservar e recuperar os remanescentes de floresta ainda existentes na aldeia. Por isso mantém ali um viveiro de plantas da Mata Atlântica, onde cultivam mudas das seguintes espécies: biriba, ipê amarelo e roxo, jacarandá, amesca, guanadi, pati, araçá buranhem, araçá preto, parajú e, por fim, o pau-brasil, a única muda cuja semente não é retirada da própria Reserva. O *monitor* explica, ainda, que a finalidade das mudas é recuperar áreas degradadas. Algumas são plantadas ali mesmo, às vezes são vendidas, e outras doadas a instituições educacionais, com o intuito de realizar um trabalho de educação e conscientização ambiental.

Dali, os visitantes passam pela *horta medicinal*, onde são *cultivadas ervas para combater doenças*, e de lá são novamente encaminhados para a parte alta da clareira. Nesse local, podem circular à vontade, e as atividades previstas são: o jogo de arco e flecha, *uma das principais armas de nossos ancestrais guerreiros*; a pintura corporal; e o passeio pelo *kijeme do artesanato*, ou *kijeme da loja* (onde se compra artesanato por um preço três ou quatro vezes maior que aquele de Coroa Vermelha). O manual prevê que, ao entrar no *kijeme da loja*, os visitantes devem ser informados que o artesanato é feito com sementes advindas da Reserva ou de outras aldeias. Além disso, o *monitor* deve informar que todo o artesanato encontrado na região é de origem Pataxó, embora esteja sendo comercializado por *atravessadores que estão usando o nome, a imagem e os conhecimentos do índio e assim competindo com o nosso principal meio de sobrevivência, que é a venda do artesanato*.⁹

⁸ Segundo Grunewald (2001), os índios Pataxó afirmam sua identidade como “índios do descobrimento”, fazendo-se passar pelos primeiros índios com os quais Cabral teria encontrado há 500 anos atrás. Acredito que, de fato, essa informação é às vezes divulgada em Coroa Vermelha, mas todos os Pataxó com quem conversei foram categóricos em afirmar que viviam no interior e só recentemente se deslocaram – ou melhor, foram deslocados – para a região litorânea.

⁹ De acordo com Grunewald (2001), ainda na década de 70, um chefe de Posto Indígena localizado em Barra Velha sugeriu as Pataxó que comessem a fabricar e comercializar o artesanato como uma maneira para obterem renda. A partir de então, o artesanato se tornou uma das principais atividades econômicas do Pataxó, transformando-se, ainda, em um elemento importante daquilo que enumeram como suas *tradições*.

Essas três atividades – pintura corporal, arco e flecha e *kijeme do artesanato* – podem durar até meia hora, quando os turistas aproveitam para bater fotos, conversar com alguém menos envergonhado e, às vezes, até descansar em uma das duas redes montadas em frente ao *kijeme da escola*. Dali, são encaminhados para o *kijeme do peixe*, onde experimentam o *mukussuy na patioba*, tal com já lhes havia explicado o *guia*. Finalmente, são convidados a assistir e a participar do ritual do awê. Antes deste se iniciar, explica-se aos turistas que o ritual do awê é composto de música, danças e outras expressões, fazendo parte do conhecimento passado de geração para geração. Conta-se, ainda, que já há algum tempo ele só vinha sendo praticado no dia do índio, tendo se tornado novamente freqüente a partir da *luta pelo resgate das tradições*. O seu objetivo é *fortalecer o espírito dos guerreiros Pataxó*.

Depois de assistir e participar do Awê, os turistas descem novamente pela estrada larga que desemboca no pé do monte. Desse modo, a circulação dos turistas se restringe à parte alta da clareira e, em grande medida, marca uma divisão de toda a área da Jaqueira: a parte alta e a parte baixa da clareira.

A Jaqueira para os Pataxó

Ao chegar na Reserva pelo caminho que conduz à parte mais alta da clareira, os turistas se deparam imediatamente com os dois maiores *kijeme* do lugar: o *kijeme da escola* e o *kijeme do ritual*. Como os demais *kijeme* localizados na parte alta da clareira, esses são abertos em suas laterais, e todo o círculo da construção é rodeado de bancos. Em ambos, um grande tronco de madeira, cercado de troncos menores e ornamentado com folhas de palmeiras e tacapes, marca o centro das construções. O conjunto compõe uma espécie de altar – e é inclusive em torno desse altar que, no *kijeme do ritual*, o awê é dançado. A uns dez metros acima do *kijeme da escola* há, ainda, um banheiro, utilizado apenas pelos visitantes. Sua construção é de alvenaria e não segue o modelo circular de todas as demais construções da clareira. Seu teto não é coberto de piaçava, como no caso dos *kijeme*, mas de telha, e seu interior é revestido de azulejos e mobiliado com vasos sanitários e pias de louça.

Dois outros *kijeme* de grande importância para as atividades turísticas se encontram a uns vinte metros abaixo dos *kijeme da escola e do ritual*. São o *kijeme da loja* e o *kijeme do peixe*. Como aqueles descritos anteriormente, esses também têm toda a circunferência aberta, sendo possível espiar em todo o seu interior. No caso do *kijeme da loja*, a lateral é rodeada de bancas, onde se encontram expostos o artesanato: colares, pulseiras e brincos, tangas, arco e flechas, colheres de pau, gamelas e outros vasilhames de madeira etc.

É essa a principal área por onde circulam os turistas, deixados à vontade para bater fotos, jogar arco e flecha, deitar na rede ou caminhar. Além desse ambiente, e como já foi exposto, os turistas também podem conhecer uma outra parte da Reserva, – a mata, e o *kijeme cultural*, onde a mata e a clareira se misturam –, embora aí só possam chegar acompanhados dos *guias e monitores*.

Por fim, a parte baixa da clareira, aquela onde comumente nos reuníamos, é vetada aos turistas. No entanto, não era raro que alguns espaçassem e descessem para *ver o que os índios estão fazendo lá em baixo*. Certa vez, enquanto almoçávamos, uns cinco turistas se destacaram de seu grupo e desceram até nós. – *Então é aqui que os índios comem!* Foram convidados para o almoço – por educação?, me perguntei – mas recusaram. Entraram no *kijeme da cozinha*, fizeram perguntas e tiraram fotos. Notei que meus anfitriões começaram a ficar extremamente incomodados, pois alguns se olhavam – questionando quem iria fazer alguma coisa – e outros se afastavam, escondendo-se nos fundos do *kijeme*. Aderno, então, perguntou às visitas – naquele momento e espaço inesperadas – se já haviam brincado com o arco e flecha. Logo em seguida, um dos rapazes os acompanhou até o alvo.

Nessa área, havia dois *kijeme* mais antigos, cuja utilização se tornou secundária depois da construção de novos. Um deles era o *antigo kijeme do peixe* – ainda conservava seu fogão de barro –, no interior do qual Nitynawã e eu muitas vezes nos sentávamos para trabalhar no manual. O outro era mais afastado e fechado em todas as suas laterais, por isso imagino que tenha tido a mesma função do atual *kijeme principal*. Por fim, numa área ainda mais baixa que a desses dois *kijeme*, encontram-se os *kijeme da cozinha* e o *kijeme principal*. Ao contrário dos *kijeme* localizados na parte alta, nessas duas construções o assoalho não é de terra batida, mas de cimento. Ambos são completamente fechados em

suas laterais, vedados com barro, e o *kijeme principal* traz as paredes de seu interior revestidas de cimento.

O *kijeme da cozinha* tem três portas. A primeira dá para a mesinha de madeira, local de encontros e conversações. A segunda dá para um pequeno cômodo aberto nas laterais, coberto com telhas, onde uma pia – que nunca funcionou – se encontra instalada. Eu ouvia com frequência: - *Mas quando vão consertar essa bomba d'água?* Eram as meninas reclamando, pois diariamente precisavam descer até o rio para lavar as vasilhas do almoço. A terceira porta dá para um local que funciona como uma espécie de depósito de objetos variados. Esta parte é separada do cômodo onde se encontra a pia por uma placa de trânsito enorme, retirada da estrada de acesso, onde está escrito “*Reserva Pataxó da Jaqueira. 7 Km*”. Neste local, encontra-se uma mesa de madeira velha, tangas velhas, artesanatos estragados, um filtro em desuso, brinquedos de criança, e muitos outros objetos que não deveriam compor a cena apresentada aos turistas, mas que ainda assim eram preservados.

Um enorme fogão à lenha de cimento ocupa grande parte do interior do *kijeme da cozinha*. Em frente ao fogão, há uma pequena estante de madeira onde se pode encontrar sal, óleo e outros mantimentos. Ao lado dessa estante, há uma espécie de moringa gigante, que é abastecida com água retirada de uma cisterna não muito perto dali, gerando diariamente brigas e discussões entre os rapazes responsáveis por buscar a água.

Encostada em outra parede, agora em frente à lateral do fogão, há uma pequena bancada de madeira onde se pode sentar. A mesma bancada serve para armazenar os grandes sacos de farinha de puba, ingrediente indispensável em todos os almoços. Por fim, uma grande quantidade de artesanato – colares, sobretudo - encontra-se pendurada sobre as vigas de madeira que seguram o teto de piaçava. Explicaram-me que o artesanato tinha de ficar perto do fogo, para que não estragasse com a umidade. O artesanato, todos os demais objetos que mobiliavam o *kijeme*, bem com tudo o que eu presenciara ali, faziam do *kijeme da cozinha* um dos ambientes mais charmosos da Reserva da Jaqueira.

Ao seu lado, o *kijeme principal*, uma construção tão grande quanto o *kijeme do ritual*, com aproximadamente uns dez metros de raio. O *kijeme principal* tem duas portas. A primeira de frente para a mesinha de madeira, e a segunda dando para os fundos, local

onde desembocávamos quando subíamos o monte pela trilha na mata. Uma grande estante de madeira é a principal mobília dessa construção. Nela é armazenado todo o vasilhame utilizado no almoço: panelas, colheres e talheres de alumínio, gamelas de madeiras e colheres de pau, copos, pratos e talheres de plástico. O *kijeme principal* armazena, ainda, uma série de outros objetos, como colchões, esteiras, bem como os pertences individuais (ornamentos, tangas etc.) de todas as pessoas que trabalham na Jaqueira, pois ao fim de cada dia, não os levam de volta a Coroa Vermelha.

A separação entre parte alta e parte baixa, como já deve estar claro, corresponde a uma separação entre ambiente visitado por turistas e ambiente vetado aos turistas. Essa divisão se estende aos objetos, e é por isso que Rose se apressara para esconder as canecas de plástico que inadvertida e impertinente eu levava até lá em cima. A divisão também implica uma diferença de postura a ser adotada pelos Pataxó. Na parte de cima não se circula de roupas, e todos devem se esforçar para se comunicar exclusivamente em *patxôhã*. Na parte de baixo devem permanecer aqueles que não estivessem de tanga. Aí é possível escutar o rádio, e somente algumas palavras em *patxôhã* são utilizadas – muitas vezes, de forma alternada com seus correspondentes em português, como se fossem sinônimos.

Diariamente, um grupo de aproximadamente trinta índios Pataxó sai de manhã de Coroa Vermelha para passar todo o seu dia na Reserva da Jaqueira. Lá chegando, trocam de roupa, pintam-se e se preparam para receber os turistas. Há uma rotina de atividades diárias. Alguns rapazes permanecem na portaria desde o momento que chegam. Eles são responsáveis pela recepção dos turistas. Antes da chegada dos visitantes, o movimento em cima do monte já é agitado: é preciso catar o feijão, buscar água na cisterna, lavar os banheiros da parte alta da clareira e verificar se tudo está limpo. Ao longo do dia, pessoas devem ser mobilizadas para preparar o almoço, lavar as vasilhas e realizar a fiscalização da área.

Homens e rapazes se revezam para buscar água e realizar a fiscalização. Do mesmo modo, as moças se revezam para limpar o banheiro e lavar as vasilhas do almoço. Outras ocupações são: o preparo do peixe; o *tapa-trilha*, que deve andar atrás do grupo de turistas; a recepção; e a dança, da qual todos devem participar. Algumas atividades, porém, são mais prestigiadas, e não podem ser realizadas por qualquer pessoa. É este o

caso de ocupações que requerem *um maior conhecimento das tradições*, como por exemplo, o do *guia* na trilha, as pessoas responsáveis pela palestra, e o *professor de cultura* – este último, responsável por reunir as pessoas para dar aula de *patxôhã* e relatar a história. Pelo que pude notar, as pessoas que ocupam atividades mais prestigiadas muitas vezes se tornam lideranças importantes, ou passam a ocupar cargos significativos na aldeia em Coroa Vermelha, como os professores de cultura ou de Patxôhã na Escola Indígena, por exemplo.

Nos dias em que há muitas visitas, todos dedicam a maior parte do tempo às atividades turísticas, embora frequentemente procurem se esquivar para se reunir ao redor da mesa de madeira. Assim, ao contrário do que se poderia imaginar, os dias em que não há turistas – ou quando são poucos – são muito desfrutados. Nessas ocasiões, o tempo é dedicado a ensaios dos cânticos ou mesmo à confecção dos mesmos, ao estudo da língua, a atividades esportivas associadas aos jogos indígenas, ou apenas a conversas e discussões animadas em torno da mesa de madeira.

As armadilhas fictícias

Foi somente depois de meu terceiro dia na Reserva da Jaqueira que fui capaz de perceber que o recebimento de visitas turísticas era uma das principais atividades desenvolvidas no local. Não se deslocavam diariamente até a Jaqueira apenas para *resgatar suas tradições e vivenciar a cultura do índio*, como enfatizara Nitynawã inúmeras vezes. Faziam-no, também, para trabalhar, como havia ficado claro a partir da leitura do *manual dos monitores*, bem como da confecção do cartaz onde vinham expostos os direitos, mas principalmente os deveres daqueles que trabalhavam na Reserva. Diante da constatação, eu acabei me deparando com o seguinte problema: como apreender aquilo que diariamente se passava na Reserva Pataxó da Jaqueira? Com que olhos compreender o processo de *resgate cultural vivenciado pelos índios Pataxó*?

Em termos de *área etnográfica* (Oliveira, 1999a, p.16), os índios Pataxó têm sido compreendidos como *índios do nordeste*, cuja unidade é concebida a partir de seu pertencimento ao Nordeste brasileiro na condição de um conglomerado histórico e geográfico. O que une os diversos grupos indígenas do Nordeste em uma única *área*

etnográfica, então, são os processos históricos e a longa história de contato aos quais foram submetidos, destacando-se, principalmente, o aldeamento em missões durante os séculos XVII e XVIII, a perda de grande parte de seus territórios para as frentes pastoris, bem como um *alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais* (*ibid.*, p.17). Desse modo, em meados do século XX, todos esses grupos eram referidos como *índios misturados* (*ibid.*), caracterizados por atributos negativos que os desqualificava, opondo-os aos *índios puros*, que poderiam ser seus antepassados ou os grupos indígenas da Amazônia. Nesse sentido, os índios do Nordeste eram caracterizados como *sertanejos pobres e sem acesso à terra, bem como desprovidos de contraste cultural* (*ibid.*, p.17).

É importante frisar, no entanto, que a unidade da *área etnográfica dos índios do nordeste* foi concebida a posteriori, quando, a partir de movimentos de mobilização social, esses grupos passaram a reivindicar do órgão tutor o reconhecimento de suas identidades indígenas, bem como dos direitos que as acompanham. Foi a partir de então que se tornaram objeto de interesse dos antropólogos. O principal objeto de investigação tornou-se, pois, *o surgimento recente de povos que se pensam e são pensados como originários* (*ibid.*, p.11).

Para dar conta do fenômeno, a grande maioria dos estudos sobre os processos identitários dos índios do Nordeste se apropriou de uma leitura muito particular da concepção de relações interétnicas proposta e desenvolvida por Fredrik Barth (2000). É especificamente essa apropriação que, ao longo desta dissertação, pretendo criticar.¹⁰

Ao final dos anos 60, a relação entre os grupos étnicos e suas respectivas culturas era pensada, sobretudo, a partir das teorias da aculturação. Essas abordagens estabeleciam uma equivalência entre sociedade e cultura, reconhecendo no isolamento o mecanismo capaz de garantir a identidade e as diferenças culturais. Ao estudar os Pathan do norte do Afeganistão, Barth (2000) percebeu, no entanto, que fronteiras étnicas e diferenças culturais eram mantidas a despeito da vívida interação entre os diferentes grupos étnicos, existindo, inclusive, pessoas que se identificavam ora com um grupo, ora com outro. A partir daí, Barth propôs uma inversão, argumentando que não era o isolamento, mas o

¹⁰ Como ilustração desses estudos, ver, por exemplo, Barreto Filho (1999), Brasileiro (1999), Grunewald (1999), Martins (1999).

contato mesmo o que estabelecia e mantinha, não apenas as fronteiras, mas também as diferenças culturais entre os grupos étnicos.

Nesse sentido, segundo Barth, não é o compartilhamento de uma cultura que define o grupo. Antes, a cultura passa a ser vista como o resultado mesmo da diferenciação levada a cabo pelos sujeitos integrantes de cada grupo. Assim, os grupos étnicos foram concebidos como *tipos organizacionais, definidos pela auto-atribuição e atribuição por outros* (Barth, 2000, p.32). Auto-atribuição e reconhecimento que, segundo o autor, deveriam ser pensados a partir de dois elementos: (a) *sinais e signos manifestos, ou seja, características diacríticas que as pessoas buscam e exibem para mostrar sua identidade;* (b) *orientações valorativas, ou seja, padrões de moralidade e excelência pelos quais as performances dos indivíduos são julgadas* (Barth, 2000, p.32).

Portanto, ao definir as unidades étnicas a partir da auto-atribuição e do reconhecimento, Barth propõe que o foco de estudo seja deslocado da constituição interna de cada grupo para a interação entre eles, enfatizando, sobretudo, as fronteiras interétnicas. Como são criadas? Como são mantidas ao longo do tempo? Que diferenças culturais engendram? Quais os critérios de pertencimento e exclusão? Por que eventualmente são cruzadas? Vale ressaltar que, para Barth, as respostas para essas perguntas deveriam ser buscadas nas experiências mesmas dos sujeitos sociais.

Ao se apropriarem da abordagem de Barth, os pesquisadores dos índios do nordeste concentraram-se em responder duas de suas questões: (a) a fabricação das fronteiras, enfatizando sobretudo o momento de *emergência* de identidades étnicas; (b) a eleição de traços diacríticos com a finalidade de estabelecer o contraste cultural.

Ao abordarem o processo de fabricação das fronteiras, tiveram o mérito de operar com uma definição *desubstancializada das unidades de análise* (Oliveira, 1999a, p.8), percebendo seus processos identitários a partir do *contexto intersocietário* (Oliveira 1999a, p.21) no qual se constituíram, ou seja, o contexto resultante de um longo período de interação com o Estado e com a sociedade nacional envolvente. Nesse sentido, esses estudos explicam a situação contemporânea dos índios do nordeste a partir de uma reconstituição dos processos históricos vivenciados pelos diversos grupos. Uma reconstituição histórica fundamentada, sobretudo, em documentos oficiais, e apresentada

com duas finalidades principais: (a) justificar a perda das terras e de seus traços culturais característicos; (b) apontar o atual *contexto intersocietário* no qual o grupo se encontra, ou seja, explicitar a *situação de contato* a partir da qual a fronteira se configura. A participação na luta para que os índios pudessem reaver suas terras era uma das principais motivações desse grupo de intelectuais.

No caso dos índios Pataxó, Grunewald define o *contexto intersocietário* de onde a identidade emerge:

Os processos de construção cultural Pataxó se fazem na interação social (o que inclui fluxos culturais) com segmentos turísticos e dentro de um fluxo contínuo gerado naquilo que chamo de “experiência do turismo”: um fluxo comunicativo presente em uma situação histórica marcada pelo contato de diversos segmentos sociais e gerado a partir da criação de um pólo turístico (Grunewald, 2001, p.31).

Por outro lado, ao abordar os *traços diacríticos* que o grupo elege para se diferenciar da sociedade envolvente, os estudiosos dos índios do nordeste apontam, principalmente, aqueles exigidos pela FUNAI. Assim, argumentam que a identidade desses índios se constitui e se afirma a partir da organização política em torno do cacique e seu conselho, bem como da apresentação do ritual do toré (awê, no caso dos índios Pataxó). Esses traços culturais são pensados como *tradições inventadas*, resultantes exclusivamente de uma mobilização política que visa, antes de tudo, convencer o órgão tutor do reconhecimento da identidade, legitimando a demarcação da terra e o usufruto de benefícios diferenciados de educação e saúde.

Na perspectiva de Grunewald, no caso Pataxó, essas *tradições inventadas* seriam pensadas, também, a partir do fluxo turístico e das demandas de diferenciação que este impõe:

Quando a etnicidade se encontra com o turismo, pode-se perceber que esse fenômeno promove a restauração, preservação e recriação de fictícia de atributos étnicos. (...) É exatamente essa “eticidade reconstruída” que se destaca no discurso Pataxó como uma forma de retórica que os afirma como índios do descobrimento, gerada para os turistas e que elege

arbitrariamente uma história e uma cultura “inventadas” e paralela a dos brancos (Grunewald, 2001, p.49)

Por se concentrarem apenas em duas das muitas questões elaboradas por Barth, os estudos sobre os índios do Nordeste negligenciam aspectos importantes da realidade vivida por esses grupos. É verdade que desafiam pressupostos – muitas vezes não questionados – sobre a continuidade/descontinuidade histórica dos grupos indígenas, já que essas abordagens reconstituem o desenrolar histórico que desencadeou o atual *contexto intersocietário* de onde emergem as fronteiras interétnicas.

No entanto, fazem-nos exclusivamente a partir de documentos oficiais. Procedendo assim, negligenciam aquilo que Barth disse sobre os processos de constituição contínua de identidades e passam a enfatizar o processo pelo qual os índios do nordeste foram *integrados* à população regional. Na reconstituição histórica, parece prevalecer aquele mesmo quadro de referência presente nas teorias da aculturação que procuram criticar: a integração na sociedade nacional figurando como destino inexorável dos grupos em contato. Como nos lembra Poutignaut & Streiff-Fenart, *não é menos verdade que, se esta concepção de etnicidade “reativa” abrange muito bem a mobilização das identidades étnicas com fins políticos, ela pressupõe uma consciência étnica latente que permanece fora do campo de investigação* (1998, p.100). É essa *consciência étnica latente*, acredito, que esses estudiosos não foram capazes de apreender e explicitar.

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 infimos atores que os circundam, com os quais mantêm contatos). E se é verdade que essa cultura é selecionada e realçada em contextos de interação específicos, não é menos verdade que a ela deva ser atribuído algum significado. Se isso deixa de ser percebido, acabamos com concepções extremamente utilitárias sobre as identidades e as culturas que mobilizam. Trata-se, exclusivamente de seleção de traços culturais com objetivos políticos e econômicos? Reduziríamos a identidade desses grupos indígenas a uma ideologia?

É nesse sentido que, para apreender o cotidiano da Reserva da Jaqueira e compreender o processo de *resgate cultural* vivenciado pelos índios Pataxó de Coroa Vermelha, me distancio das abordagens comumente mobilizadas para se compreender a gênese os índios do nordeste. Não há como negar que a Reserva da Jaqueira, é sim, um trabalho e uma aldeia turística destinada a receber turistas e a *gerar renda* para os índios. Mas e quanto a tudo aquilo que Nitynawã e outras pessoas haviam me dito sobre a importância da *afirmação cultural*? Tudo isso deveria ser tratado como cinismo ou alienação?

Leach (1996, p.75), ao criticar a distinção estabelecida por Durkheim entre o sagrado e profano, ensina-nos que as ações humanas são em parte técnicas e pragmáticas e em parte estéticas e morais. Tomar, não apenas as falas, mas também tudo o que se passa diariamente na Reserva Pataxó da Jaqueira exclusivamente como falsidade e mentira, resumindo-a a um empreendimento capitalista periférico, seria reduzir a um cinismo raso e utilitarista tudo aquilo que há para ser explicado e problematizado. Vale aqui o comentário de Marshall Sahlins, ao criticar o funcionalismo utilitário: *A explicação funcionalista é uma barganha feita com a realidade etnográfica, na qual o conteúdo é trocado por uma “compreensão” dele* (2003, p.81). A Reserva da Jaqueira começou a me parecer ainda mais interessante. Agora, por outras razões.

Capítulo 4 – Ele é cheio de histórias, como se fosse índio

Naquele dia, como combinado, eu deveria trabalhar no escritório da ASPECTUR com o *manual dos monitores da Jaqueira*. Ali, conheceria as atividades daqueles que organizam as visitas turísticas à Reserva. Além disso, eventos e conversas ao longo do dia me ajudariam a começar a compreender o modo como os Pataxó se pensam a si mesmos como um grupo distinto da sociedade regional de Coroa Vermelha e do Extremo Sul da Bahia. Se, tal como formulado por Barth (2000), a identidade e o pertencimento a um grupo dependem da auto-atribuição e do reconhecimento por parte de outros (membros e não membros do grupo), é importante nos perguntarmos sobre os elementos e indícios que orientam essa auto-atribuição e esse reconhecimento.

Eram nove horas da manhã, quando cheguei na ASPECTUR. Aricema conversava com Branca, enquanto varria a parte da frente do escritório. Lá dentro, Jutay trabalhava ao computador. As duas moças pareciam avisadas da minha chegada, pois depois dos cumprimentos iniciais foram logo me convidando para entrar e ajeitando um lugar onde eu pudesse me acomodar.

O escritório da ASPECTUR funciona em uma sala de aproximadamente seis metros quadrados, onde se apertam: uma mesa de escritório grande, com toda sua superfície coberta de papéis, cadernos e livros de ata; uma mesa menor, dedicada exclusivamente a um computador velho e um scanner que, segundo me disseram, nunca funcionou; e uma terceira mesa, sobre a qual se encontra um computador novo, uma impressora e um telefone, também usado como fax. Uma estante no canto da sala serve de arquivo. As paredes são decoradas com adesivos da FUNAI, fotos da Jaqueira e um mapa do Brasil, já antigo, indicando os espaços ocupados por terras indígenas demarcadas.

Branca e Aricema me apresentaram a Jutay, explicando quem eu era, de onde vinha, o que fazia em Coroa Vermelha, bem como porque passaria alguns dias na ASPECTUR: - *Ela vai ajudar a refazer o manual dos monitores*. Em seguida, o rapaz me foi apresentado: - *Jutay é de Boca da Mata, uma aldeia que fica lá perto do Monte Pascoal*. O rapaz, que já terminou o segundo grau, contou-me que veio para Coroa Vermelha

porque queria estudar e trabalhar. – *Boca da Mata é muito pequena e, para os jovens, não há muito que fazer.* Em Coroa Vermelha participou de uma oficina de informática oferecida pelo governo e agora trabalhava no escritório da ASPECTUR. Disse sentir falta de casa, e lamentou estar morando provisoriamente na casa de um tio mas, à parte isso, achava que tinha feito bem em se mudar: - *Aqui a gente aprende mais, tem mais oportunidade de vida.*

Branca saiu em seguida, e cada um de nós se ocupou com suas respectivas atividades. Jutay estava no computador e, ao seu lado, uma pasta abarrotada de carteiras de identidade e CPFs. Como me explicou, atualizava de última hora o cadastro das pessoas que trabalham na Jaqueira, pois era final de mês e os pagamentos ainda não haviam sido efetuados. – *Daqui a pouco começam a aparecer aqui para receber.* Perguntei quanto recebiam e Jutay explicou que o dinheiro – nunca os vi falar em salário – variava de acordo com a função exercida. – *Mas é pouco, muito menos que eu, que tenho estudos.* Arrisquei perguntar quanto ele recebia, ao que me respondeu com imprecisão: - *Menos que quatrocentos.*

Sentada na mesa, Aricema parecia concentrada, e só se levantava para telefonar ou atender os telefonemas. Quando ia até o telefone, ligava para as agências de turismo, perguntando quando poderia passar para recolher o dinheiro. Os telefonemas recebidos eram, na sua maioria, pessoas agendando visitas à Jaqueira. Aricema tentava marcar para o dia que, de acordo com a agenda que consultava, mais conveniente lhe parecia. Porém, não raro cedia, marcando no dia requerido pela pessoa do outro lado da linha. Muitas vezes vi visitas marcadas com apenas horas de antecedência. Nessas situações, e caso o pacote fosse completo, não era raro a moça abandonar o escritório apressada, pois tinha que comprar o peixe para os turistas.

Sobre a mesa diante de si, Aricema havia espalhado uma grande quantidade de papéis: o livro assinado pelas visitas na entrada da Jaqueira, os vouchers distribuídos pelas agências de turismo, as notas de compras e as listas de presença. Pelo que pude perceber, fazia a contabilidade da Reserva. Reclamava que a mistura de vouchers com o livro de visitas dificultavam suas contas. Explicou-me que havia três maneiras de se chegar à Jaqueira: primeiro é possível ir e se apresentar na portaria, mas isso era raro; em segundo lugar, é possível agendar diretamente com a ASPECTUR; por último, vai-se por

intermediação de uma agência de turismo. Cada uma dessas formas era contabilizada de uma maneira diferente, e isso a confundia na hora das contas.

Além disso, via agência de turismo, o visitante pagava mais que o dobro do preço que pagaria caso tivesse negociado diretamente com a ASPECTUR. Neste último caso, a visita custaria trinta e cinco reais. – *Sabe aquele quiosque que temos em Porto Seguro?* Explicou que ali pretendiam montar uma agência de turismo própria, pois as agências cobravam muito caro e pagavam muito pouco. A idéia era boa, mas temi pela perda de contato com os turistas estrangeiros, já que eram intermediados por agências de alcance internacional.

Foram instrutivos os dias que passei no escritório da ASPECTUR, pois ali pude tomar conhecimento de toda uma estrutura montada para organizar e manter o trabalho na Jaqueira. Ali, Cema, Branca e Jutay agendam as visitas, fazem o balanço do mês, realizam as cobranças das agências, fiscalizam a lista de presenças, fazem os pagamentos, organizam eventos – como jogos indígenas ou apresentações de dança em Porto Seguro, por exemplo – e, eventualmente, fazem projetos para obter recursos em Brasília.

Seguimos trabalhando durante toda a manhã. A tarde foi agitada com a chegada de Branca, que trazia consigo dois primos vindos de Brasília. Apresentou-nos muito animadamente. A prima acabou de se formar em direito pela UNICEUB, mas conta que teve muitos problemas para estudar. – *Eu tinha uma bolsa da FUNAI, mas eles queriam me transferir para a UNB. Aí foi uma briga danada, porque eu teria que adiar a formatura. É muito difícil estudar lá em Brasília, porque é muita pressão, a bolsa da FUNAI não dá e a gente acaba tendo que trabalhar também.* Explicou-nos que, agora que se formou, vai estudar para tirar a carteira da OAB e se colocar à disposição de seu povo.

Menos que dar ouvidos às dificuldades relatadas, Branca e Aricema escutavam fascinadas. – *Só agora descobrimos como é importante cursar uma universidade,* explicou Aricema. – *A gente sabe que tem muitos parentes Kayapó e Xavante formados na universidade. Finalmente, os jovens Pataxó estão se conscientizando dos estudos e da importância de voltar para suas aldeias e se comprometer com a questão indígena. Antes, eram os outros que decidiam e tomavam conta das coisas de nossas vidas. Agora,*

queremos tomar as nossas próprias decisões. Mencionou a irmã e o cunhado, ambos alunos da Universidade Federal da Bahia, em Salvador: - *Sempre que vêm organizam uma oficina na Escola Indígena.* Além disso, o governo da Bahia acabara de abrir uma Secretaria Estadual de Assuntos Indígenas e, orgulhosa, Aricema reiterou, pois já havia nos dito isso no primeiro dia, que uma de suas lideranças havia sido indicada para ocupar o cargo. - *Na reunião com os outros parentes, o Pataxó era o único que tinha feito a universidade!* Ao longo da conversa, enfatizavam que não era suficiente estudar. Era preciso, também, que os estudos fossem utilizados em benefício da *causa indígena.*

Em um determinado momento, relataram um caso sobre *um parente*, mas a prima de Branca não conseguia identificá-lo. Cema (Aricema) e Branca tentaram lhe explicar, e para estimular sua memória, comentaram que se tratava de *um primo* do índio Galdino. - *Mas nós somos todos primos!* - a prima comentou. - *Sim, mas estamos falando de primo de sangue mesmo!*

Desde que chegara a Coroa Vermelha, eu ouvia todos os dias as pessoas se referindo umas às outras como *parente*, bem como utilizando o termo de parentesco como uma espécie de vocativo - *ô, meu primo, ô minha prima...* Havia aí um indício para se começar a especular sobre a maneira como os Pataxó se pensam como um grupo. O comentário da prima de Branca foi uma ótima deixa, e perguntei a elas como era aquilo, de todo mundo ser primo. - *Que diferença há entre o primo de sangue e os outros primos?* Foi Cema quem formulou uma explicação: - *Aqui todo mundo é primo e parente de todo mundo, porque todo mundo tem sangue de Pataxó. Os Pataxó também têm parentes de outras etnias, porque todo mundo tem o sangue de índio. Mas primos de sangue mesmo, é quando é filho de tio ou tia.*

Pelo que pude perceber, os termos *primo* e *parente* abarcam, cada um deles, um sentido mais restrito e outro mais abrangente. Assim, a palavra *primo* pode designar os filhos dos irmãos dos pais, bem como filhos de padrinhos e madrinhas. Por outro lado, em um sentido mais abrangente, o termo *primo* pode se referir a todos os Pataxó.

A palavra *parente* parece ainda mais flexível. Em um sentido mais restrito, ela pode se referir a todas as pessoas vinculadas por relações de descendência e/ou aliança mais imediata, como pais dos pais, irmãos dos pais e seus cônjuges, filhos dos irmãos dos pais

e seus cônjuges. Porém, na maioria das vezes em que queriam fazer referência a um grupo formado por essas relações de parentesco, falavam em *família*. Certa vez, Siratã me disse que na Jaqueira *é tudo uma família só*. E enumerou para mim as principais relações de parentesco.¹¹ Nesse sentido mais restrito, portanto, a palavra *família* é preferida ao termo *parente*, e remete, sobretudo, às pessoas agrupadas por um mesmo sobrenome, bem como a seus respectivos cônjuges e descendentes.

Não era raro escutar formulações como *nossos parentes Kayapó*, ou *nossos parentes Kiriri*. Embora nesse sentido o termo *parente* pareça se colar à idéia de índio genérico, uma vez que tende a englobar todos os índios, é importante esclarecer que nunca o vi sendo utilizado como um sinônimo para índio. Em seu sentido mais abrangente, o termo era sempre sucedido por um etnônimo específico – *os parentes Kiriri* – designando, assim, o grupo como um todo. Por fim, em sua conotação intermediária, o termo *parente* remete a todos os *primos Pataxó*. Refere-se, pois, ao *grupo étnico* em questão. Sendo assim, para compreender a identidade Pataxó, é sobre este último sentido que devemos nos perguntar. Trata-se de saber quem é o *parente Pataxó*.

Está claro que é possível ser um *parente* (Kayapó, Xavante, Kiriri) no sentido amplo do termo sem ser *parente Pataxó*. No entanto, se o pertencimento depende da auto-atribuição e do reconhecimento, é importante esclarecer que é igualmente possível ser *parente* no sentido mais estrito (relações de consanguinidade ou aliança) sem, contudo, sentir-se e ser reconhecido como um *parente Pataxó* (membro do grupo étnico). Este é o caso, por exemplo, de pessoas que, a despeito de terem nascido e crescido em Coroa Vermelha, mudaram-se para longe e se desvincularam do grupo. É o caso também de umas três ou quatro pessoas com as quais eu havia conversado ainda no primeiro dia em que visitara Coroa Vermelha. Eu havia lhes perguntado abruptamente se eram índias, ao que me responderam: - *Meu pai é/minha mãe é, mas eu não*.

¹¹ - *Aqui na Jaqueira é tudo uma família só. Karajá, presidente da ASPECTUR, é o irmão mais velho Murissy, Nitynawã, Jandaya, Nayara e Aponê, e todos são filhos de Dona Nega. Karajá é casado com Roxa e pai de Jean François. Nayara é casada com Fabinho, que é pai de Samehe. Ludmila é filha de Nayara com Matalwê, que participou de tudo quando começamos na Jaqueira. Ludmila namora com Juary, que é irmão das gêmeas Ariema e Aritana e também de Aricema. Aponê é casado com Vânia, pai de Txahara e Mikai. Jandaya e Aderno são meus pais, que sou casado com Izis e tenho Akaweratã.*

Sendo, assim, o vínculo pelo *parentesco* – agora em seu sentido mais estrito – é, sim, um dos marcadores da fronteira entre os Pataxó e os outros. Contudo, não é determinante e na demarcação de fronteiras não é o único indício utilizado. Um outro elemento já me havia sido apresentado durante a conversa que Aricema, Branca, sua prima e eu havíamos tido no escritório, mas foi somente *a posteriori* que fui capaz de reconhecê-lo. Antes, eu teria de conversar com Karkaju.

Todas as noites eu me encontrava com Elena na loja de conveniências do posto de gasolina. Ali conversávamos sobre o nosso dia, trocávamos impressões sobre os Pataxó ou falávamos sobre coisas que não estivessem relacionadas ao trabalho de campo. Naquele dia, Elena chegou acompanhada de Karkaju. Fomos apresentados e, sorrindo, antes mesmo de desfazermos o aperto de mão, o jovem líder foi logo dizendo: - *Até há pouco tempo atrás eu tinha aversão a antropólogo. Eu detesto imaginar que sou objeto de estudos.* Desconcertada, mas tentando não perder o tom daquilo que havia recebido como uma mistura de provocação e brincadeira, respondi que ele precisava se atualizar em seus conhecimentos antropológicos, já que nós, antropólogos, já não os percebíamos como objetos, e sim como sujeitos. A frase, porém, não surtiu o efeito esperado, e percebendo o rosto confuso – ou descrente? – de meu interlocutor, terminei por completar as apresentações iniciais afirmando que, apesar de tudo, ele poderia ficar tranquilo. – *Nós [os antropólogos] estamos do seu lado.*

Acomodamo-nos e começamos a conversar. Tal como todas as outras pessoas, Karkaju também gostava de relatar as suas viagens, mas dentre todos que eu conhecera até então, ele era, sem dúvida, o que mais havia circulado. Eram muitas as suas histórias: morou em Brasília várias vezes, no Rio de Janeiro passou três meses, participou de eventos em toda a região sul da Bahia, deu palestras, encontrou-se com o governador fulano, com o prefeito ciclano e com a atriz beltrana. Conhece por São Paulo, Salvador, todo o Nordeste, Minas Gerais. *Até a Portugal já fui.* Agora, estava sendo requerido por um deputado federal para trabalhar em Brasília com *os assuntos indígenas*. Não sabia se iria, mas mostrava-se interessado na proposta: - *É bom para o meu currículo, e eu ainda posso fazer alguma coisa pelo meu povo.* As viagens, como pude perceber ao longo de minha estadia, eram marcadores importantes de prestígio.

Karkaju quis saber o que exatamente eu queria estudar. Expliquei-lhe que no curso de antropologia lia-se muito sobre grupos indígenas cujo contato com a sociedade nacional é recente e pouco freqüente, mas que a mim me interessava conhecer a vida de grupos indígenas que já há muito tempo se relacionavam com os “brancos”. – *Eu queria saber, por exemplo, o que é ser índio quando se vive tão próximo a tantas pessoas que não o são!* Depois expliquei que vinha freqüentando a Reserva da Jaqueira e que provavelmente, também escreveria sobre eles.

Disse que participou de toda a criação da Jaqueira e que já havia, inclusive, sido presidente da associação (ASPECTUR). Contudo, afirmou que não era a pessoa ideal para conversar comigo. – *Talvez acho que seria interessante conversarmos depois de tudo terminado, assim poderíamos trocar figurinhas. Além disso, eu nem sou índio, sou meio índio e meio branco, o meu pai é branco.* Tocava no mesmo assunto ao qual eu havia me deparado no escritório da ASPECTUR, e por isso insisti, pedindo que me explicasse melhor. Karkaju prosseguiu:

- A minha história é uma coisa muito interessante. Eu, no começo, não me assumia como índio. Quer dizer, até vir para Coroa Vermelha eu não tinha muita idéia do que era esse meu lado indígena. Nasci em São Paulo e vivi lá até os três anos de idade. Mas o meu pai era mecânico de máquinas pesadas, e trabalhava em várias oficinas pequenas. A gente sempre mudava de cidade. Então com três anos vim pro estado da Bahia, morei em Eunápolis, São João do Paraíso, Kamakã... Interrompi: - E quando foi que você descobriu o seu lado indígena? – Então, isso foi quando viemos para Coroa Vermelha, há uns quinze anos atrás. Porque minha mãe, você já deve ter ouvido falar nela, Dona Pantera, tem gente que chama de Dona Cabocla, minha mãe era de Barra Velha. Então foi aqui que eu me descobri índio, mas ainda foi difícil, porque não tinha parente [restrito] em Coroa Vermelha e não tinha padrinho para me defender. Aos poucos é que os parentes [pataxó] foram me reconhecendo. Fui sendo reconhecido pelo meu trabalho como liderança, por tudo que fiz para a comunidade. Mas às vezes, ainda me sinto meio índio meio branco.

Como nos explica Barth (2000, p.26), existem relações sociais que se orientam a partir de diferenças étnicas e de status étnicos dicotomizados. Mas para além da oposição entre os membros deste ou daquele grupo é possível encontrarmos, ainda, pessoas ou grupo de pessoas que cruzam essa fronteira, passando de um lado pra outro. Ou ainda, como

podemos depreender a partir da fala de Karkaju, existem pessoas que identificam com ambos os grupos.

Atravessar as fronteiras em relação aos *parentes* de outras etnias não era uma virtualidade impossível para os Pataxó. Havia uma grande admiração pelos *parentes Kayapó e Xavante*, sempre mencionados de forma positiva em muitas de suas falas. Mais de uma vez, Juary e Karkaju me relataram orgulhosos que membros desses grupos os haviam convidado para se tornarem um deles. Ambos sentiram-se lisonjeados pelo convite, mas não o puderam aceitar, já que, assim, mudariam para longe e acabariam abandonando a *causa Pataxó*.

Tal como havíamos conversado no escritório da ASPECTUR, mudar para longe não os fazia menos Pataxó. Era este o caso de Matalawê, que estava se mudando para Salvador para assumir a Secretaria Estadual de Assuntos Indígenas. Também era a situação vivida pela prima de Branca, que embora vivesse em Brasília, colocava-se à disposição dos *parentes*, bem como da irmã e cunhado de Aricema, que embora estudassem longe, sempre que voltavam organizavam ou participavam de atividades na comunidade. Deixar de ser índio Pataxó, na verdade, significava deixar de compartilhar dos objetivos e projetos do grupo.

Ao se perguntar sobre aquilo que os atores/sujeitos consideram como significativo no processo de atribuição e auto-atribuição de identidades e pertencimentos, Barth (2000) aponta, em primeiro lugar, os *sinais diacríticos*, ou seja, características como roupas, língua, estilos de casa etc. que as pessoas selecionam e elegem para se diferenciar. Em segundo lugar, aponta as *orientações valorativas, ou seja, padrões de moralidade e excelência pelos quais as performances dos indivíduos são julgadas* (Barth, 2000, p.32).

Nesse sentido, é interessante justapor a história de Karkaju à uma reflexão que ele faz sobre a história de Coroa Vermelha. Seu argumento nos dá outra pista sobre os critérios de pertencimento e reconhecimento.

- *A história. Essa é a história mais complicada. Se você pegar quem são as famílias que chegaram primeiro [em Coroa Vermelha], aí você tem duas situações. As que chegaram primeiro e as que chegaram próximas às que chegaram primeiro,*

*mas que tiveram a... uma contribuição importante, que foi assumirem o seu papel enquanto membro da comunidade Pataxó, e defender a terra, até então que não era demarcada como terra indígena. Então... há um conflito de... histórico, não é? De quem é que chegou aqui e se auto-afirmou como índio, que aí é uma situação que vai da década de 70 para cá. E tem as famílias que vieram para cá anteriores a isso, mas que não se afirmaram aqui como índios. Se afirmaram como trabalhadores de fazendas, ou de pequenas propriedades. Tem aí uma divergência histórica muito engraçada nesse sentido.*¹²

Sendo assim, se deixar de atuar na *causa indígena* pode fazer-lhes menos índios, o contrário também é verdadeiro, ou seja, é possível tornar-se *parente Pataxó* ao se envolver com a *causa Pataxó*. E era exatamente isso o que Karkaju me dizia quando afirmava ter sido pouco a pouco reconhecido por conta de seu trabalho como liderança. Os *parentes* que sua mãe tinha em Barra Velha não foram suficientes para que ele fosse imediatamente reconhecido como índio. Foi preciso trabalho e dedicação à *causa indígena*. Foi preciso, antes de tudo, fazer-se índio.

Persisti no assunto, e perguntei a Karkaju se qualquer pessoa que quisesse morar na terra demarcada de Coroa Vermelha poderia se tornar um *parente Pataxó*. – *Agora, você me faz uma pergunta muito delicada. Tem que ter um parente [sentido estreito], minha mãe por exemplo, tinha parentes em Barra Velha. Para você ver, hoje, tem gente que quer ser índio só por causa dos benefícios, mas isso não dá. Tem gente que casa com uma índia Pataxó, se instala na terra e vem trazendo tudo quanto é parente para morar aqui. A pessoa que se casou com a índia e os filhos desse casamento eu posso até contar como índio, mas não dá pra deixar o pessoal de fora vir trazendo o irmão, o tio, a avó e o sobrinho.*

Entre os Pataxó, não há regras estritas de aliança. O casamento pode transformar o cônjuge em um membro do grupo, embora não necessariamente. Além disso, caso se envolva com os projetos da comunidade, sendo no dia a dia reconhecido como um *parente*, esse cônjuge será sempre lembrado como alguém que veio de fora. O reconhecimento do cônjuge não se estende a seus parentes consangüíneos. Foram muitas as vezes em que presenciei debates nos quais se discutia quem tem e quem não tem a legitimidade para ser um *parente Pataxó* e permanecer na terra indígena.

¹² A fala de Karkaju corresponde é parte de uma entrevista realizada e cedida por Elena Nava.

Também não há regras de descendência, de modo que, tal como já vimos, filhos de casamento entre pais Pataxó, podem se desligar do grupo viajando para longe e deixando de participar da vida da aldeia; filhos de casamento interétnicos podem optar por se tornarem ou não Pataxó¹³. Por fim, no caso de casamentos interétnicos, é importante mencionar que não há uma regra de residência, embora, como apontou Karkaju, exista uma tendência a se estabelecer na terra indígena.¹⁴

Pressenti que em nossas reflexões andávamos em círculo, mas só aparentemente. Pois o que se passa é que nem o parentesco, nem o compromisso com a *causa indígena* e nem tampouco o fato de morar na terra demarcada de Coroa Vermelha eram garantias para se auto-atribuir ou ser reconhecido como *parente Pataxó*. Auto-atribuição e reconhecimento passavam, na verdade, por uma intrincada rede de relacionamentos, classificações e julgamentos nos quais todos esses elementos estavam presentes. Contudo, nenhum deles era determinantes, e tampouco isoladamente suficientes.

Continuávamos na mesa quando apareceu Jussary, irmão das gêmeas Aritana e Ariema, de Juary e de Aricema. Depois de termos sido apresentados, perguntei-lhe logo por que, tal como seus irmãos, ele também não trabalhava na Jaqueira. Disse que às vezes lhes fazia algum serviço como motorista, mas que *a Jaqueira é só para quem se preocupa mesmo com a cultura. Eu quero é ir para longe daqui, ir trabalhar em São Paulo*. Depois reiterou: - *Mas se você quiser ouvir muita coisa sobre índio, precisa ir na minha casa conversar com meu pai*. Perguntei se o pai era Pataxó. - *Na verdade, minha mãe é que é, mas o meu pai é como se fosse, é cheio das histórias*. As histórias como veremos no capítulo que se segue, constituem a memória, elemento crucial na constituição do grupo e para o desenvolvimento do sentimento de pertencimento de seus membros.

¹³ Na verdade, seria possível falar em uma classificação menos dicotômica. O que encontramos em Coroa Vermelha não é uma oposição clara entre índios e não índios. A oposição apenas oferece dois pólos entre os quais grande parte dos *parentes Pataxó* seria classificada. Existem, por exemplo, pessoas que são consideradas mais índias que outras. Não desenvolvo o argumento aqui, pois não atinei para isso quando estava em campo e não tenho mais indícios além de vagas impressões. Em outra ocasião, no entanto, penso que seria extremamente interessante pesquisar detidamente essas minuciosas e intrincadas relações/classificações de parentesco e pertencimento. Do mesmo modo, seria igualmente interessante pesquisar o significado de “ter sangue de índio” ou “ter sangue Pataxó”, pois tudo indica que o referente para essas frases passa ao largo de nossa noção senso-comum advinda da biologia.

¹⁴ A inexistência de regras fixas de descendência, aliança e residência também foi observada por Martins (1999) entre os Xucuru-Kiriri, e por Grunewald (1999), entre os Atikum.

Capítulo 5 – História narrada, história vivida

A continuidade de um grupo étnico não depende da manutenção de traços culturais, mas da persistência da fronteira que distingue o grupo de outras populações com as quais convive (Barth, 2000, p.33). Aquilo que se compreende como o “conteúdo cultural” do grupo, ou mesmo o seu modo de vida pode se transformar ao longo do tempo, sem que o sentimento de pertença se desfaça. Neste capítulo, ao apresentar as histórias e memórias narradas por alguns índios Pataxó, dentre eles Nitynawã, pretendo argumentar que, para esse grupo, a memória e a construção de uma história comum foi imprescindível para que, ao longo do tempo, mantivessem uma relação, concebendo-se como um grupo diferenciado. Por outro lado, ao conferir atenção às narrativas elaboradas pelos Pataxó, o presente capítulo pretende, ainda, questionar a maneira como a história e a historicidade dos índios do Nordeste vêm sendo concebidas pela teoria antropológica.

Tal como Juary e Nitynawã haviam determinado, *O Manual dos Monitores Indígenas* foi dividido em duas partes. A segunda parte incluía a exposição das atividades desenvolvidas na Jaqueira, e seu objetivo era *passar o conhecimento* dessas atividades àqueles que a freqüentassem. Destinava-se, ainda, a circular pelas demais aldeias Pataxó, onde atividades semelhantes à da Jaqueira já começavam a ser desenvolvidas. A primeira parte do *manual*, como me explicara Juary, apresentaria *o conhecimento* mais importante: sobre a afirmação cultural e a preservação ambiental. Tal como organizamos, esta primeira parte deveria conter, principalmente, a *história do povo Pataxó*, apresentada neste capítulo, e a *História da Jaqueira*, a ser abordada no capítulo seguinte.

Para a confecção das narrativas, passei muitas tardes na Jaqueira ao lado de Nitynawã. O trabalho consistia em ler os textos que ela redigira e lhes conferir uma ordem. A partir daí, eu os levava para o escritório da ASPECTUR e os digitava. Depois, na Jaqueira, líamos tudo novamente, fazendo as correções que Nitynawã achava pertinentes. Com a história do povo Pataxó, porém, os procedimentos foram um pouco diferentes, já que partimos de um texto que já estava pronto, alterando-o conforme Nitynawã julgasse necessário.

No dia em que trabalhamos com *a história do povo Pataxó*, Nitynawã me entregou uma fotocópia em formato de livro, pequeno e encadernado, que se chamava “A história do povo Pataxó”. Segundo me contou, o livro era o resultado final de uma oficina de texto realizada no começo de 2002, da qual participaram lideranças e professores indígenas. – *O livro foi feito quando as crianças começaram a ter aula de cultura na Escola Indígena, porque os professores perceberam que não tinham livro pra ensinar sobre a nossa história. Então montamos um grupo de estudos e eu também participei. Mas agora, quando leio, acho que a história não está completa e algumas partes precisam ser aprofundadas.*

Líamos em voz alta e nos detínhamos nos pontos em que, segundo Nitynawã, a *história precisava ser aprofundada*. Para alguns desses pontos, ela retirava de uma sacola manuscritos com parágrafos prontos, pois já os havia escrito; para outros, recorria às irmãs perguntando *como era mesmo aquela história que mãe contou?* E então relembavam juntas – ora rindo, ora lastimando – enquanto eu tentava inscrever no papel aquilo que diziam.

Nesta apresentação, mantive sublinhadas as partes que Nitynawã acrescentou ao texto original. Além disso, para esclarecer e enfatizar algumas passagens, recorri a outras narrativas que encontrei em fontes bibliográficas. A justaposição de outros relatos àquele de Nitynawã, a meu ver, não apenas enriquecem e tornam a história mais clara, como também nos mostram como eventos foram vivenciados e narrados por sujeitos diversos.

HISTÓRIA DO POVO PATAXÓ

Antes do contato com o homem branco, nosso povo era livre, nossas matas e nossos rios sempre saudáveis. Nosso sustento vinha das raízes, frutos, caças, peixes, mariscos etc. Nossas casas eram choças feitas de galhos finos de árvore e estacas fincadas, encurvadas umas com as outras com cipó, e cobertas com folhas de coqueiro e de patioba.

Sempre andávamos em grupos de um lugar para o outro, pois éramos nômades. Toda floresta era nossa casa, porque a terra para nós não tinha divisão. Chegamos a ocupar desde os rios da região de Porto Seguro no extremo sul da Bahia até o rio São Mateus no norte do Espírito Santo. Também por essas regiões habitavam outros grupos como; Amixocori, Kumanaxo, Kutaxó, Kutatai, Maxacali, Malali Macani, além de outros que

também passavam, como os Botocudos e Kamacãs. Sempre existimos, porém os viajantes só nos descobriram a partir do séc. XIX, pelo conhecimento que temos dos seus documentos.

A narrativa tem início remetendo-se a um tempo anterior ao contato com os brancos, quando seus ancestrais viviam de uma maneira muito diferente daquela que hoje vivem. Para reconstituir esse tempo originário, os Pataxó se apropriaram daquilo que consideramos como as “nossas” fontes históricas

No período de 1815 a 1817, de acordo com o relato do viajante Maximiliano Wied-Neuwied (1817), os Pataxó e outros povos já viviam nas margens do rio Mucuri. Havia semelhanças de linguagens e costumes entre esses povos. As línguas Maxacali e Pataxó, por exemplo, apresentavam palavras bastante parecidas. Nós Pataxó tínhamos uma grande habilidade em atirar flechas quando ocorriam alguns conflitos com os outros grupos, pois sempre soubemos nos defender. Pataxó sempre foi um povo guerreiro.

Havia também outras áreas habitadas pelos Pataxó como os rios de Contas e Pardo. Existiam ainda agrupamentos entre São Mateus e Santa Cruz Cabrália.

Segundo o relato desse viajante, os Pataxó que encontrou eram de estatura baixa, cabelos soltos, cortados no pescoço e na testa, raspado no meio da cabeça, mantendo apenas um tufo atrás e na frente.

Nesse relato, ele se refere à presença de Pataxó, mas também de Cumanoxó, Maxakali e outros grupos; enquanto as margens sul seriam dominadas pelos Botocudos. Ele afirma que possivelmente os Pataxó, entre esses, fossem os mais numerosos e guerreiros. Esse viajante encontrou os Pataxó na Vila do Prado em 1816, quando vinham da floresta para as plantações do Prado, trazendo bolas de cera para vender. Conclui que tinham contato amigável com os habitantes do Prado através dos Maxacali, que mantinham relações pacíficas com essa população do lugar.

O primeiro documento é um ofício do governador Francisco da Cunha Menezes, para o visconde de Anadia, em 1805. Nesse ofício, ele pede autorização para explorar as barras e os rios da sua capitania. Em janeiro desse mesmo ano, na memória que envia ao governador, faz referência às terras onde hoje se localiza a aldeia de Barra Velha. Diz que eram boas para plantações, e os índios que ali habitavam foram removidos da Vila do Prado para Alcobaça.

Há também conhecimento de um documento do início do século XIX de Marciano de Jesus Fontoura, subdelegado de Polícia do Prado, que, a propósito de protestar contra a mudança dos índios de Alcobaça para o Prado, diz que era possível “amansar” as bandeiras da Nação Pataxó, ou grupos de índios pataxós existentes, através dos Maxacali. Nesses

documentos, os Pataxó aparecem como povos bárbaros e indóceis, que ameaçavam as populações locais.

A presença dos brancos fazendeiros na região, durante o século XIX, fez com que nós Pataxó e outros grupos nos afastássemos de dentro da mata, ficando mais próximos do litoral, provocando até conflitos com os inimigos botocudos, devido à diminuição do território. E às vezes, com os outros, nos aliávamos para o grupo ficar maior e nos defendermos dos botocudos, causando assim a mistura entre os grupos.

Então nós, Pataxó, fomos obrigados a ser aldeados em 1861 por decisão do Governo da Província da Bahia, Antônio da Costa Pinto, com a intenção de tentar nos amansar, sido feita catequização pelos padres. Esse governador, no seu relato, informa sobre a criação de uma aldeia no rio Corumbau e tudo leva a crer que essa aldeia era Barra Velha. Foi a partir daí que nós Pataxó ficamos sedentários, ou seja, perdemos a nossa liberdade de ter a “vida livre”. Tudo tornou-se limitado; as nossas moradas, nossa língua, cultura e tradições.

Documentos semelhantes são citados no trabalho de Carvalho (1977, p.69-73), resultado de uma pesquisa desenvolvida junto aos Pataxó de Barra Velha. É possível que os pesquisadores indígenas tenham retirado daí as informações. No entanto, não devemos deixar de notar que os mesmos documentos que Carvalho utiliza para descrever o processo que levou os índios Pataxó a se transformarem em “caboclos”, são agora por eles acionados com uma finalidade muito diferente. Ao remontar a esses documentos, as narrativas Pataxó reconstituem o espaço no interior do qual circulavam, bem como as populações indígenas com as quais mantinham contato – de reciprocidade ou como *guerreiros*.

Além disso, a narrativa apresenta o primeiro momento de transformação da vida do povo Pataxó: quando foram empurrados em direção ao litoral e posteriormente fixados na aldeia Barra Velha. É a partir da fixação em Barra Velha que a apresentação de documentos começa a se misturar à memória do grupo, baseada nos relatos de personagens ancestrais dos quais se lembram e com os quais tiveram contato. Aos poucos, a memória assume o lugar dos documentos.

Então tivemos que aprender a viver dessa maneira, fazendo plantações, morando em casas fixas, feitas de palha ou barro. Até a preparação da nossa alimentação sofreu modificações, mas ainda continuava nossa alimentação à base de caça, pesca, mariscos, farinha de puba, beiju etc.

O nome da Aldeia era chamado de Bom Jardim, mas depois veio ser chamado de Barra Velha, devido a uma barra na costa, perto do Monte Pascoal. É possível pelos documentos dizer que havia também Maxacali e outros povos que conviviam na cercania do Prado, e que teriam sido aldeados em Barra Velha.

Os mais velhos contam que por volta de 1943, quando estava sendo criado o Parque Nacional de Monte Pascoal, a nossa vida de Pataxó começou a ficar mais difícil pois não podíamos usufruir desse espaço de terra onde estávamos vivendo.

Quem vivia em torno do Monte Pascoal não tinha direito de caçar, pescar e colocar roças. A vida ficou muito difícil porque esse era o nosso meio de sobrevivência. Havia muitos conflitos entre os guardas e os nossos parentes que viviam na área do Monte Pascoal.

Para superar essas dificuldades às vezes pegávamos piaçavas escondidas no mato para vender ou trocar por alimento e quando colocávamos roças os guardas derrubavam as cercas.

Depois da fixação na aldeia de Barra Velha, o processo de criação do Parque Nacional de Monte Pascoal é lembrado como o segundo momento de transformação de seu modo de vida.¹⁵ Em primeiro lugar, porque foram proibidos de plantar, caçar, pescar e coletar. Em segundo lugar, porque a implantação do Parque significava uma ameaça à permanência na terra. A tensão criada pelos processos que antecederam a criação do Parque também foi relatada por Cornélio de Oliveira (1985), em um livro onde redigiu e reuniu as histórias que lhe foram narradas pelos Pataxó.

(...) houve um acontecimento que veio marcar o destino de Barra Velha. O índio Manuel Braz, também conhecido como Mané Súia, estava em Caraíva numa tarde, quando viu chegar um grupo de oito homens. Traziam uma enorme bagagem, aparelhos que nunca tinham visto, mochilas e umas caixas pesadíssimas. O chefe do grupo disse chamar-se D. Barros. Era engenheiro. Viera demarcar as terras da região. (...)

Na aldeia a conversa não era outra a não ser a tal da demarcação. Não havia modo de entender aquilo. Se a terra era deles, como dizia o D. Barros, por que vieram de tão longe para medi-la? Tinha que haver alguma coisa por trás daquilo. Ficavam imaginando, cheio de dúvidas. (...)

O Súia conta que no final do trabalho o Dr. Barros vinha explicando que ia ser criado um parque florestal naquela área, e que eles não deveriam mais

¹⁵ Sobre as atividades do IBDF (Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Floresta) – antigo IBAMA (Instituto Brasileiro de Meio Ambiente) – na área e sobre detalhes da implantação do Parque Nacional de Monte Pascoal, ver Sampaio, 2000.

derrubar árvore na mata. Só deveriam fazer roças nas capoeiras, mas o melhor mesmo seria procurar logo outras colocações, pois todo mundo seria retirado de dentro do parque. Era o governo que queria assim. Não poderiam mais fazer derrubadas para as roças, nem tirar cipó ou embira, nem piaçava, e muito menos caçar. A floresta iria ficar por conta dos bichos.

A notícia correu de boca em boca. Não sabiam o que fazer. Jamais haviam pensado numa situação como aquela. Desde que se entendiam por gente viviam ali, e pensavam que ali viveriam tanto eles como os filhos de seus filhos. Sempre fora assim. Os antigos estavam enterrados ali. Nasciam, cresciam, trabalhavam, criavam os filhos e morriam, voltando para aquele mesmo solo de onde tiravam o sustento. Sabiam que ninguém escapava daquele destino. Mas ter que abandonar aquela terra e sair vagando pelo mundo era coisa que não podiam entender. Era um aperto no coração de todos. As conversas começavam cedo na beira do fogo e viravam as noites. (...)

O Honório também estava presente. Ele era o capitão da aldeia, mas capitão ainda sem patente, pois nunca tinha tido contato com o governo. (...) Falou que estava havendo um problema com a terra deles, pois o governo estava querendo obrigar-lhes a sair dali. Mas Honório estava decidido a ir ao Rio de Janeiro para resolver aquela questão. Disse que ninguém iria parar o serviço da roça. Todo mundo precisa comer. (Oliveira 1985, p.13-16).

Foi depois do retorno de Honório que se sucedeu um dos acontecimentos mais marcantes na memória e história do povo Pataxó: *o Fogo de 51*.

Sabendo que nós índios tínhamos direito a esse território, o Capitão da Aldeia Honório Ferreira, Pifânio e mais outro Pataxó, seguiram viagem até o Rio de Janeiro para buscar o reconhecimento desse direito.

Marechal Rondon afirmou que iria tomar as providências enviando engenheiros para demarcar nossas terras. Então, Honório e seu grupo, ao retornarem da viagem, encontraram dois homens que diziam ser engenheiros que iriam demarcar a área.

Alguns meses depois, esses dois homens chegaram e começaram a perguntar onde estava a cidade mais próxima da aldeia. Foram até Corumbau e viram que a venda que tinha mais coisas era a venda do Teodomiro, um não índio. Os índios, inocentes, não sabiam o que ia acontecer. Primeiro, eles pegaram Teodomiro, amarraram, e carregaram as mercadorias e correram. Foi quando passou um cavaleiro e viu o que tinha acontecido. Desamarrou o homem e perguntou o que estava acontecendo. Ele, então, contou que foram os índios que tinham feito aquilo.

Logo após o saque, a linha telegráfica que passava pela área foi cortada. Então, ele foi até a linha do telégrafo e comunicou o ocorrido à polícia de Prado e de Porto Seguro. E agora a gente se pergunta por que esses homens comunicaram à Polícia? Para fingir que não eram eles? A gente fica pensando na inocência dos mais velhos. Será que aqueles homens já não foram ali com a intenção de desfazer a nossa aldeia? Os dois homens ficaram ali na aldeia, viram do que os índios precisaram e depois induziram os índios a saquear a loja. Se fossem pessoas do governo, não fariam isso.

Não era raro interrompermos a leitura para que Nitynawã pudesse observar, comentar e especular sobre a história. Inúmeras vezes comentava que *antigamente os parentes eram muito ingênuos*. Disse que acreditavam em tudo que lhes era dito e que, desde a primeira viagem de Honório ao Rio de Janeiro, outros parentes também haviam procurado o governo. Ficavam dias esperando para serem atendidos e ganhar alguma coisa, mas raramente eram bem-sucedidos. – *A gente era discriminado até pelo governo.*

A ingenuidade dos *parentes* e a falta de atenção por parte do governo faziam com que Nitynawã desconfiasse do ocorrido em 1951. Ela enfatizava o fato de a linha do telégrafo ter sido cortada – evento também sublinhado no relato apresentado por Oliveira (1985) – e se perguntava sobre o que teria sido a causa do ocorrido. – *Isso que aconteceu em 1951, você não acha que tinha maldade nisso? Eram inocentes, foram lá e roubaram porque achavam que os dois homens eram do governo, mas já há algum tempo queriam tirar a gente de lá, pra mim aqueles homens já foram enviados pra tirar a gente de lá.*

Segundo Nitynawã, nunca se soube quem eram aqueles homens. Oliveira (1985) sugere que o caso poderia estar relacionado a outros, ocorridos na mesma época no Paraná e no Mato Grosso, quando elementos do PEB, proscrito no Governo Dutra, tentaram criar focos de luta entre grupos indígenas.¹⁶ Quaisquer que tenham sido as motivações daqueles homens, no entanto, de fato, o *Fogo de 51* acabou levando ao abandono da terra de Barra Velha e à dispersão do povo Pataxó pelo Extremo sul da Bahia.

[Depois do saque à venda do Teodomiro] Pegaram as coisas e os homens e levaram para a aldeia. Quando chegaram lá, mandaram chamar as pessoas que moravam mais afastadas para dividir as coisas que tinham chegado. Na madrugada do dia seguinte, chegaram os policiais da Cidade de Porto

¹⁶ Pesquisei o significado de PEB mas não foi possível encontrar. Mantenho aqui a informação, caso o leitor conheça seu significado.

Seguro e da Cidade do Prado. Tudo começou com troca de tiros, e depois entraram na aldeia e começaram o massacre.

A polícia de Prado atirou contra a polícia de Porto Seguro, mas eles pensavam que foram os índios. Foram mortos alguns policiais e índios. Quando se deram conta que não eram os índios, se juntaram as duas forças policiais e começaram assim o grande massacre do nosso povo, através das perseguições, estupros de mulheres e espancamentos. Isso ocorreu no ano de 1951, na Aldeia Barra Velha.

O massacre durou mais de 30 dias. Os policiais invadiram a aldeia e depois continuaram perseguindo o povo por muito tempo, queimaram os kijeme e também as plantações. Muitos índios ficaram paralíticos por causa daquele massacre. Muitos filhos de índio nem sabem quem são seus pais, pois os fazendeiros e os policiais abusavam das índias e depois as largavam.

Foi tão cruel o massacre que até hoje o nosso povo não gosta de lembrar. Contam os mais velhos várias histórias dessa época, mas se sentem muito tristes quando têm de falar sobre isso.

Mãe (Taquara) conta que Maria Calango era uma benzedeira, que com suas orações conseguia proteger os outros. Tinham até o poder de esconder as pessoas e os objetos. Quando na época do massacre de 1951, Maria Calango se escondeu num oco de pau velho e ficou lá. Quando os policiais chegaram, falaram que iam atirar no pau. Mas diante da reza de Maria Calango, eles passaram sem perceber, dizendo que iam deixar a munição para atirar em Maria Calango e nos índios que iam pegar. Depois que os policiais passaram, eles saíram do oco do pau. A reza dela era tão forte que fazia com que as armas não conseguissem atirar nos índios, por isso os policiais queriam perseguir Maria Calango.

“Mãe conta também que arrancaram o couro da cabeça do velho Júlio e fizeram ele comer o próprio couro, fizeram ele andar e correr da aldeia até Caraíva, correndo pela praia, dando esporada, fazendo ele correr, pular, com uma cangalha igual a um jegue”. (Narradora: Nayara Pataxó)

“Eles entravam nas casas com os cavalos, aqueles velhos que não podiam correr, iam morrendo por ali mesmo. E as crianças que corriam na frente dos cavalos, eles iam pisando por cima das crianças”. (Narradora: Ideildes Pataxó)

“Para se proteger das ameaças físicas e discriminações dos brancos, muitos dos parentes fugiram e outros refugiaram nas matas, outros foram trabalhar nas fazendas e alguns resistiram na Aldeia e muitos foram embora e não voltaram mais. Uma índia pegou uma carona de barco e foi até Salvador, fugindo com medo da perseguição. Contam que os policiais colocaram Mané Gago para cantar a noite toda. Aí eles dançavam com as mulheres dos nossos parentes, enquanto Mané Gago cantava oi tava na peneira... tava peneirando... apanhando...” (Fala de Manoel Siriri)

“Mãe (Taquara) conta que um fazendeiro escondeu a sua família em sua fazenda dentro da mata. Eles pensavam que a gente estava sendo protegido, mas o fazendeiro levou as polícias para pegar a gente. Quando viram ele chegando, mãe (Taquara) com sua tia e seu irmão Domingo correram para mata e seus pais foram levados pelos policiais. Ela, sua tia Mariolaia e seu irmão Domingo passaram alguns dias sozinhos no mato. Quando chegaram mais a frente encontraram com um homem e fizeram um grupo de quatro, mas o homem quis abusar da tia Mariolaia e então ficaram novamente só na mata. Só depois de três semanas conseguiram encontrar sua mãe em uma fazenda, pois a polícia tinha pegado o meu avô. Nesse lugar ficaram por algum tempo.”

Para não fazer fogo, muitas pessoas escondidas na mata comiam o alimento cru, e quando as crianças choravam, as mães apertavam no peito para não sair o choro. Teve uma índia que ficou quinze dias dentro da lagoa. (...)

Podemos dizer que se formaram três grupos de sobreviventes: os que fugiram para a mata em pequenos grupos e se dispersaram; os que foram recapturados pelos policiais; e aqueles que nunca mais quiseram retornar para a vida na aldeia, pelos traumas que sofreram.

O primeiro grupo aos poucos foi se encontrando com alguns parentes, como por exemplo o caso que já contamos de Taquara, que fugiu com uma tia Mariolaia e seu irmão Domingo. E depois conseguiram encontrar-se com os pais novamente. No caso dos índios que foram recapturados, os policiais os tratavam da forma mais cruel que se possa imaginar. Podemos citar o caso de colocar os parentes sob a cela de cavalos, apanhando de chicote e obrigando-os a carregar os policiais na montaria como se fossem os próprios bichos. Como, por exemplo, aconteceu com Júlio Goivado e também com outros. Outra coisa muito humilhante eram os abusos sexuais com as índias, inclusive em frente aos próprios maridos delas. Não bastasse tudo isso, havia a violação pela imposição de trabalhos às crianças, que eram inapropriados para sua idade. Com esses exemplos cruéis, podemos facilmente entender porque o terceiro grupo nunca mais quis voltar à vida da aldeia, pois o medo de sofrer novamente as mesmas humilhações fez com que eles buscassem uma vida isolada de seu povo.

Nas narrativas agrupadas por Cornélio Oliveira (1985), encontramos inúmeros outros testemunhos sobre o *Fogo de 51*. Conta-se que os índios foram amarrados todos juntos, como *caranguejos* (Oliveira, 1985, p.24), as plantações destruídas e as casas queimadas. Eventos semelhantes àqueles contados por Nitynawã também são narrados, embora vivenciados por outros personagens. Hoje, no entanto, embora o *Fogo de 51* sejam frequentemente lembrado e mencionado como o evento mais importante e traumático vivido pelos Pataxó, aqueles que o testemunharam evitam comentar sobre o ocorrido.

Durante nossa leitura, Nitynawã me perguntou muitas vezes o que eu achava que havia acontecido. Eu respondia que, talvez, devêssemos conversar com os mais velhos. Ao que me dizia : - *com os mais velhos não conseguimos quase nada. Ninguém gosta de contar. Têm medo, têm vergonha, não sei o que têm... Mãe mesmo, que na época era moça, é muito difícil falar, só às vezes que fala. Foi muita humilhação.*

Carvalho (1977) e Sampaio (2000) acreditam que antes de 1951 os Pataxó quase não tinham contato com a população regional, mantendo apenas relações esporádicas com pessoas fora da aldeia e do grupo. Até então, os Pataxó eram considerados como índios extintos, e foi o *Fogo de 51*, sua repercussão na mídia, bem como a posterior dispersão do grupo que os tornaram conhecidos.

Imediatamente após o evento, muitos índios foram presos, mas grande parte da população se escondeu na mata ou em fazendas, pois continuaram sendo perseguidos pelos policiais de Prado e Porto Seguro. Oliveira (1985) narra histórias de índios que moraram em grutas, bem como de fazendeiros que auxiliaram os Pataxó. Não é possível precisar quanto tempo durou a perseguição, mas posteriormente os índios foram inocentados.

Antes do meio dia, passou por ali o Major Arsênico que voltava de Caraíva com um grupo de soldados. Falou-lhes que havia chegado uma ordem de Salvador para soltar todos os índios. Fôra apurado que eles não tinham culpa no acontecido. Os dois culpados já estavam mortos. Disse que haviam soltado todos os que estavam presos em Caraíva. Falou também que um soldado havia sido punido, porque fôra flagrado maltratando um índio. A ordem dizia também que os índios deveriam ser levados para as fazendas. Cada fazenda poderia levar quatro índios se quisesse (Oliveira, 1985, p.27).

Embora inocentados, a aldeia de Barra Velha permaneceu desabitada por um período de aproximadamente dois anos, já que as famílias foram levadas para trabalhar nas fazendas da região. Foi nesse período, portanto, que o grupo indígena passou a participar mais ativamente da vida da população regional, principalmente como mão-de-obra assalariada das fazendas. Também foi nesse período que, por causa da discriminação que sofriam, muitos deixaram de se reconhecer com índios, como relata a narrativa apresentada por Nitynawã.

Tivemos que viver como selvagens, fugindo e temendo pelo que não devíamos, sendo obrigados a negar o que sempre tivemos orgulho de ser.

Negamos, escondemos a nossa identidade, pelo sofrimento, a perda da nossa convivência pacífica na nossa aldeia. Tivemos que ajustar a nossa vida de acordo com o lugar para onde fugimos. E até hoje sofremos preconceito. Muitos índios não conseguem emprego porque as pessoas têm medo de arrumar problemas. Às vezes, tínhamos de mentir e falar que não éramos índios, senão não seríamos aceitos na sociedade.

Nem Nitynawã, nem tampouco o relato de Cornélio de Oliveira se detém sobre o período no qual estiveram dispersos. Ambas as narrativas, pois, concentram-se no momento em que se reencontram novamente. Oliveira (1985) narra o retorno de duas famílias diferentes:

[Depois do Fogo de 51] Josefa seguiu com as crianças para a fazenda do Arquimedes perto de Itabela, onde seu pai Epifânio estava trabalhando. O trabalho era no cacau e no café. (...) Mas seu pai não estava conformado com aquela situação, vendo seu povo todo espalhado. Vivia sempre dizendo que tinha que ajuntar novamente os seus índios. Não podia ver os parentes, o seu sangue, assim espalhado. Depois de algum tempo resolveu voltar para Barra Velha. Quando chegaram, tiveram que dormir na igreja, por ser a única construção que restara. (...)

Epifanio começou a andar pelas fazendas da região procurando os índios e chamado-os para voltar. A maioria queria voltar, mas estavam ainda com medo. Outros queriam esperar a safra e ver se apuravam algum saldo. Mas havia também aqueles que á possuíam um pedacinho de terra onde estavam se arranjando. (...)

Passaram-se dois anos. Muita gente havia voltado. Epifânio ficou sendo o cacique. Tornaram a plantar roças e as criações de porcos estavam aumentando novamente. Nesse período, houve uma grande seca. Com a seca houve também um grande incêndio na mata. A essa altura, o Parque Florestal de Monte Pascoal já havia sido criado pelo IBDF, e vieram muitos guardas para cercar o fogo. Os índios também foram chamados para ajudar a apagar o fogo (Oliveira, 1985, p.34-35)

(...)

[Quando estava trabalhando em uma fazenda] Alfredo um dia falou para o seu irmão que estavam vivendo ali de bobos que eram. – Já pensou que nós poderíamos estar vivendo muito melhor se estivéssemos lá no nosso lugar? Aquilo está abandonado, mas nas capoeiras ainda deve existir muita banana. Tem as jaqueiras e além do mais tem o mangue. Tem brejo onde podemos pegar traíras. Nós estamos é sendo bobos mesmo. Puseram o pé na estrada. Em Porto Seguro passaram direto. Nem pararam no Arraial da Ajuda (Oliveira, 1985, p.39). (...)

Andaram revirando tudo quanto era capoeira abandonada e sempre encontravam alguma coisa. Uma moita de cana, um ou outro pé de mandioca. Mas o que agüentou mesmo o pessoal foi o mangue. Logo depois chegou o Epifânio com a Josefa e os filhos vinham da Embiriba. Ficaram morando na praia. Mais gente foi chegando, como o Manuel Santana, que também não se agüentou lá fora e veio se arrancar na praia. Levínio também chegou com as crianças e a Rusária (Oliveira, 1985, p.43). (...)

Barra Velha quase voltou à normalidade nos sete anos seguintes. A diferença era a falta de muitos que ainda temiam voltar, o que acontece até hoje. Outra diferença marcante era que o pessoal havia se misturado muito, formando um grande contingente de mestiços. Muitas mulheres haviam voltado com seus maridos negros e mulatos e vice-versa. (Oliveira, 1985, p.35)

Na narrativa de Nitynawã, o reencontro é logo seguido pelas dificuldades pelas quais ainda teriam de passar.

Durante esse período, nosso povo viveu uma vida humilhante. Na busca de reconstruir novamente suas vidas, nosso povo foi retornando aos poucos para a Aldeia. (...)

Os mais velhos contam que deu uma seca depois de 1951, e eles não tinham o que comer. Quando eles tinham que botar uma roça, os filhos iam colher mangaba. Andavam duas horas para chegar na mangabeira, e depois a mãe ainda mandava levar para o pai comer na roça. Assim, nossos parentes trabalharam muito tempo na roça sustentados por mangaba.

Sendo implantado o Parque, em 1961, mais uma vez provocou sofrimento e o empobrecimento do nosso povo. Com o passar dos anos, fomos formando outras Aldeias, juntando-se os parentes dispersos da região”.

A criação definitiva do Parque Nacional de Monte Pascoal, em 1963, instaurou novas dificuldades, e foi motivo para um segundo movimento de emigração em direção a outras localidades da região. A criação de inúmeras aldeias Pataxó no Extremo Sul da Bahia é atribuída tanto à dispersão causada pelo *Fogo de 51*, bem como às imposições e restrições advindas com a instituição e fiscalização da área de reserva florestal do Parque.

Novamente, foram proibidos de plantar ou caçar e, mais uma vez, tiveram de transformar os seus costumes alimentares. Oliveira (1985) relata que, nesse período, alimentava-se sobretudo de frutas e animais coletados. Segundo o autor, o trabalho no mangue, realizado pelas mulheres e crianças, era rotina diária, e a coleta de ouriços era realizada nos períodos de maré baixa. *Quando um ouriço partia-se ao ser retirado, era comido ali*

mesmo, cru. (...) Os ouriços tirados inteiros eram colocados no panacum, para ser levado para casa, onde eram comidos com farinha (Oliveira, 1985, p.44)

A viração dos homens foi apanhar piaçava. Mas tinham que trabalhar de noite para não serem surpreendidos pelos guardas. Era durante a noite também que iam vendê-la em Caraíva. Batiam devagarinho na porta do comerciante para não acordar os vizinhos. (...)

O trabalho era penoso. Passava uma primeira noite cortando piaçava. No dia seguinte ficavam escondidos no mato, dormindo, na noite seguinte traziam a piaçava e escondiam perto de casa. Somente na outra noite iam vendê-la. Viviam como ladrões, roubando em suas próprias terras (...)

O dinheiro da piaçava é que garantia a farinha. Mas quando voltavam de Caraíva não podiam trazer toda a farinha para a aldeia, porque aparecia muita gente para pedir. Só traziam dois ou três litros. O resto ficava escondido no mato (Oliveira, 1985, p.44-45).

O período que segue à implantação do Parque é lembrado não apenas como um tempo de fome e dificuldades, mas principalmente como um momento de conflitos.

Josefa resolveu fazer a roça de qualquer maneira. (...) seguiu bem cedo para a capoeira velha. Trabalhou com vontade. Não sentia nem o cansaço. Deixava algumas árvores maiores e os pés de dendê. No final da semana estava com uma boa tarefa de roça. Tinha que esperar secar para queimar. Mas como queimar sem chamar a atenção dos guardas? A maniva já estava combinada com um morador do Corumbau. Teria que trazer as ramas de noite. A roça foi queimada e plantada. Muito tempo depois, quando estava limpando a roça, percebeu a chegada de cinco guardas. Vinham montados. Não deu tempo nem de ficar com medo (Oliveira, 1985, p.46-47).

São inúmeras as menções à destruição das roças pelos guardas do Parque. De acordo com o relato de Oliveira (1985), o problema se resolveu momentaneamente depois que, novamente, realizaram uma viagem à Brasília. Demarcou-se, então, um triângulo de terra no interior do qual poderiam plantar. Depois de um tempo, porém, a terra já não conseguia mais produzir.

Tempos depois, quando em 1973 foi criado o primeiro Posto indígena da área Pataxó, os conflitos com os guardas recomeçaram. *O novo chefe havia trazido ferramentas e disse que ainda não estava autorizado a manda-los avançar na mata, mas esperava que as ferramentas não ficassem debaixo da cama (Oliveira, 1985, p.63).* Publicada em 1985, a

história narrada por Oliveira termina neste ponto. Mas Nitynawã nos revela o que, posteriormente, se sucedeu. Em suas palavras o problema só se resolveu em 1999, quando os índios Pataxó ocuparam a guarita do Parque e tomaram seu controle.

Apesar de todo o sofrimento nós resistimos e unimos nossas forças. Quando passamos a conviver com outras comunidades e também com os parentes espalhados, fomos aprendendo sobre os nossos direitos e aí começamos a lutar por eles. Hoje já formamos vinte e duas aldeias no Extremo Sul da Bahia e uma em Minas Gerais. Algumas já demarcadas e outras já reconhecidas e em processo de demarcação.

No dia 19 de agosto de 1999, reconquistamos o Monte Pascoal que, para nós, é um lugar sagrado, onde estão nossas raízes e onde estão brotando e dando novos frutos, que são as gerações do futuro do nosso povo. Antes dessa data, área do Monte Pascoal estava sob a responsabilidade do IBAMA. Depois, criamos um acordo e uma parceria entre o IBAMA e a comunidade indígena para cuidar deste local. Apesar dessa conquista, o Monte Pascoal ainda não é uma terra indígena demarcada e reconhecida formalmente pelo governo.

Hoje, nosso povo enfrenta vários desafios e são muitos os nossos projetos para o futuro.

Tendo relatado a história do povo Pataxó, enfatizando sobretudo as dificuldades enfrentadas em Barra Velha, a narrativa de Nitynawã passa, então, a descrever a história de Coroa Vermelha, lugar onde hoje se encontram.

Quando voltamos para este local, a cruz era no banco de areia, próximo aos arrecifes. Nessa época [lá] moravam poucas pessoas, não índios, cerca de cinco famílias. A BR-367, o Cruzeiro e Pátio estavam em fase de conclusão. Aqui sim era uma aldeia tradicional. Nossos kijeme (casas tradicionais) eram feitos da palha do xandó e taipa, com a cobertura de marinbú (tiririca do brejo). Nossa alimentação era de mariscos do mar: ouriços, caranguejos, conchas, peixes etc. O artesanato era feito pelas nossas mães, para vender aos visitantes. E isso também era mais uma maneira de nos ajudar.

Nós índios já tínhamos consciência de que esta terra sempre foi nossa. E voltamos para conquistar o que é nosso de direito e ocupar o nosso espaço. Foi uma luta para conseguirmos ficar em Coroa Vermelha, pois as pessoas que se diziam donos daquele lugar, falavam que os índios tinham invadido. Mas nós tínhamos o conhecimento que essa terra era nossa e é por isso que sempre voltamos e começamos a lutar por essa nossa terra.

Essa luta pela demarcação da Terra Indígena Pataxó de Coroa Vermelha durou por vinte e quatro anos até que, em 1997, foi homologada. Durante este período o nosso povo passou por várias mudanças: costumes, moradia, a língua, a integração na sociedade. Mas, para isso, a nossa comunidade teve que lutar muito para conquistar o nosso espaço. Os nossos líderes viajavam muito para procurar apoio das autoridades para reconhecer as nossas terras.

Com Evans-Pritchard (1999) aprendemos que o tempo pode ser apreendido de diversas maneiras. Também Bensa sugere que *a memória, o esquecimento, o prognóstico fazem deles [dos fatos sociais] elementos significantes, e isso de diversas maneiras, segundo as culturas* (Bensa, 1998, p.60). Nesse sentido, é interessante ressaltar os “elementos” ou “fatos sociais” que orientam a história do povo Pataxó. A meu ver, duas categorias são recorrentes em suas narrativas: o lugar onde moram e a alimentação. São estas as categorias que orientam e marcam os períodos e momentos históricos apresentados em seus relatos.

O primeiro momento de transformação de suas vidas remete à criação da aldeia de Barra Velha. Nesse processo, deixaram de circular livremente entre os rios da região de Porto Seguro e o rio São Mateus no Espírito Santo, e foram fixados na aldeia. Deixaram de viver em *choças feitas de galhos finos de árvore e estacas fincadas, cobertas com folhas de coqueiro o patioba* e passaram a habitar em casas construídas de palha ou barro. Por fim, além da caça, pesca e coleta de raízes e frutos, começaram a plantar.

O segundo momento de transformação remete, mais uma vez, à moradia e à alimentação. Trata-se do período em que os estudos e medições de terra para a implantação do Parque começaram a ser realizados. Nesse período, são proibidos de caçar, pescar, coletar e plantar, e começam a temer a perda de suas terras.

O terceiro momento tem início com a viagem do capitão Honório à Brasília e se consolida com o evento do *Fogo de 51*. A partir de então, dispersam-se, abandonando e se distanciando da terra onde viviam e de onde tiravam o alimento. Tem início o período em que começam a se integrar à sociedade regional, quando passam a trabalhar em troca de um salário, a casar-se fora do grupo e, até mesmo, em algumas ocasiões, a negar a identidade indígena.

O quarto momento de transformação é marcado pelo o retorno à aldeia de Barra Velha, momento em que a criação efetiva do Parque continua a impor restrições ao plantio. Por isso, desenvolvem uma outra forma de alimentação, coletando frutas e mariscos do mangue e dos corais, bem como recolhendo a piaçava para vendê-la ao mercado local. Por fim, o último período tem início com a retomada do Parque. Esse período de reconquistas será tratado no próximo capítulo desta dissertação.

Mais que um mito de origem, ou memória que manteve a unidade dos Pataxó enquanto um grupo étnico, o relato de Nitynawã, bem como as demais narrativas históricas sobre os Pataxó nos fazem questionar a antropologia e a maneira como suas abordagens sucessivamente se desdobram para dar conta dos fenômenos observados em nossas pesquisas de campo e em nossas etnografias.

De acordo com Oliveira (1999a; 1999b), a situação de grupos indígenas com longa história de contato e integração na sociedade regional, caso dos índios do Nordeste e mais especificamente dos Pataxó, nos leva a questionar suposições teóricas clássicas na história da antropologia, como a teoria da aculturação, o funcionalismo e o estruturalismo. Tais questionamentos incidem principalmente sobre dois pressupostos implícitos a essas teorias: o isolamento espacial e a ausência de mudanças ao longo do tempo.

Ao se consolidar como uma disciplina dedicada a estudar os “povos primitivos”, a antropologia teria, em seu início, excluído de seu campo de análise o contexto (de expansão colonial) no qual se encontravam os sujeitos objeto de sua investigação. Como nos fala Oliveira, *no horizonte desse projeto intelectual, culturas nativas foram descritas como o que já não eram* (1999b, p.114). Assim, em suas pesquisas, os antropólogos realizavam uma abstração para imaginar como tudo se passaria caso os europeus (o pesquisador incluso) ali não estivessem. Os resultados dessa abstração, como já sabemos: monografias, teorias, abordagens e maneiras de perceber essas culturas e sociedades – ou os grupos indígenas no Brasil – como sistemas fechados, internamente coerentes, e livres da influência do Ocidente. Em uma palavra, congelados no tempo e no espaço. Em tal concepção de cultura e sociedade, não havia interesse em apreender conflitos (dentro e fora do grupo), ambigüidades e processos de mudança.

Ora, se esses grupos eram concebidos como sociedades naturalmente fechadas e sem história, o progressivo contato com o Ocidente e com a sociedade regional só poderia ser apreendido e descrito como um processo que levaria, em última instância, ao desaparecimento dos mesmos. Era esta a postura das teorias da aculturação – ou de algumas teorias do contato interétnico, no caso brasileiro –, que descreviam a progressiva descaracterização cultural dos grupos indígenas, processo pelo qual absorviam crenças e costumes procedentes dos brancos.¹⁷ Nesse esquema, os processos de mudança, bem como a história, eram compreendidos como se conduzindo inexoravelmente a uma completa assimilação do grupo indígena pelo contexto regional.

É importante lembrar que essas abordagens teóricas foram desenvolvidas para se contrapor a outras formas de conceber e apreender as realidades indígenas, questionando, principalmente as perspectivas estruturalistas e funcionalistas. Conforme nos fala Pina-Cabral (2007, p.6), os conceitos antropológicos encontram-se relacionados de formas complexas a todos àqueles que o precederam. Sendo assim, a perspectiva das relações interétnicas (assim como sua vertente da aculturação) deve ser pensada em relação aos estudos dedicados aos índios “isolados” (sic) do Centro-Oeste e da Amazônia. Esses grupos, cujo contato era restrito e os traços culturais e organizacionais eram mantidos, continuavam a ser concebidos como sociedades e culturas internamente coerentes e destituídas de processos de mudança ou história.¹⁸

Por sua vez, Oliveira (1999a) argumenta que, para compreender a situação dos índios do Nordeste, faz-se necessário um afastamento tanto dos pressupostos envolvidos nas teorias da aculturação, quando daqueles presentes no funcionalismo e estruturalismo. Contra as teorias da aculturação, afirma ser necessário abandonar a “etnologia das perdas” e seus pressupostos analíticos. Nesse sentido, retomando as teoria de fricção interétnica de Cardoso de Oliveira (1996) e as idéias sobre o conato interétnico formuladas por Barth (2000), Oliveira propõe uma abordagem que concebe a identidade étnica e a construção de fronteiras como resultado de *processos políticos e identitários ocorridos em uma situação de interação específica* (1999b, p.99). Segundo o autor, para pensar a *situação de interação específica* vivenciada pelos índios do Nordeste seria

¹⁷ Exemplos dessa postura são encontrados nos trabalhos de Redfield, Linton & Herskovits, 1967; no Brasil, nos trabalhos de Galvão, 1979 e Ribeiro, 1979.

¹⁸ Para uma discussão sobre as duas vertentes da antropologia desenvolvida no Brasil, ver Ramos, 1990.

preciso recolocá-los na história, sem que, contudo, essa história fosse concebida como um processo de assimilação dos índios à sociedade regional/nacional.

Por outro lado, ao recolocar os índios do Nordeste na história, Oliveira se contrapõe a abordagens nas quais os grupos indígenas são percebidos como sociedades e/ou culturas livres de processos de transformação e, por isso, cristalizadas e estagnadas no tempo. Daí a sua crítica a uma perspectiva *naturalista* ou *substancialista* (1999b) desses grupos. Segundo o autor, distanciar-se dessa postura *naturalista* significava deixar de supor que os grupos indígenas com os quais lidamos concretamente em nossas pesquisas sempre existiram e são anteriores à constituição da nação brasileira: *os povos indígenas de hoje estão tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisa ser melhor examinados e diferencialmente avaliados* (Oliveira, 1999a, p.34).

Inevitavelmente, ao sugerir uma história para os povos indígenas do Nordeste, Oliveira termina por esbarrar na espinhosa questão de se saber em que medida, então, podemos identificar continuidades e reconhecer discontinuidades no desenrolar históricos desses grupos. A partir dessa constatação, e com o intuito de legitimar o reconhecimento da identidade étnica dos índios do Nordeste, Oliveira (1999a) elabora toda uma digressão histórica a fim de demonstrar os diferentes processos de *territorialização* aos quais esses grupos foram submetidos.¹⁹

Inúmeros trabalhos foram desenvolvidos na esteira da proposta elaborada por Oliveira. É preciso reconhecer os seus méritos, principalmente por terem reiterado o fato de não se poder esperar que os grupos indígenas de hoje se organizem enquanto grupo ou se pensem enquanto sujeitos tal como (supostamente) o faziam há mais de 500 anos atrás. A meu ver, contudo, preocupados em legitimar a identidade dos índios do Nordeste – problema muito específico do contexto em que escreviam – esses estudos negligenciaram problemas teóricos importantes.

¹⁹ Sobre os processos de *territorialização* impostos às populações indígenas no Brasil, ver Oliveira, 1999a.

Barreto Filho (1999), por exemplo, ao abordar a identidade étnica dos Tapeba de Caucaia e Fortaleza, afirma que a existência do grupo não deve ser atribuída a fatores originais, substantivos ou preexistentes. Segundo o autor, os grupos indígenas do nordeste devem ser pensados a partir de uma identidade *contextual, situacional e relativa não só a um elenco definido de grupos e situações de interação, como também à competição por recursos* (1999, p.92). Barreto Filho se apropria da discussão de Bourdieu sobre as querelas por classificações de mundo legítimas. Argumenta que, no caso dos índios do Nordeste, trata-se, antes de tudo, de tornar os grupos reconhecidos no campo de disputa pela definição dos critérios legítimos de reconhecimento e identidade. *A natureza da continuidade no tempo dessa unidade é desconsiderada como um problema* (Barreto Filho, 1999, p.99)

Ao realizar sua pesquisa junto aos índios Atikum da Serra do Umã, Grunewald (1999) afirma que a noção de aculturação deve ser substituída pela idéia de etnogênese. Por intermédio dessa substituição, o autor argumenta, deixamos de visualizar grupos que sofreram perdas, e passamos a perceber a formação de novos agrupamentos étnicos que se constituíram por entre descontinuidades históricas, passando a assumir a denominação de índios e a inventar as tradições exigidas pelo órgão tutor, já que, assim, poderiam obter terras e a assistência da União. O autor evoca a idéia de uma *ilusão autóctone* (1999, p.145) para criticar aqueles que procuram qualquer linearidade entre os grupos indígenas de hoje e aqueles de outrora. *Para mim, não interessam resíduos do que fora os Umãs; interessa-me sim o surgimento dos Atikum Umã como grupo étnico – uma vez que sua gênese não se remete a um tempo mítico, mas a circunstâncias, situações, que se inserem na história atual – e o que eles de fato são atualmente* (Grunewald, 1999, p.153).

O autor faz observações semelhantes ao abordar a identidade étnica dos índios Pataxó. Segundo Grunewald, a etnicidade Pataxó deve ser vista de acordo com sua *conformação histórica, e não pelos elos primordialistas acionados pelos atores sociais* (2001, p.12). Cunha (*apud* Grunewald, 2001, p.61) define as comunidades indígenas como aquelas que detêm alguma continuidade com as sociedades pré-colombianas e que, por isso, consideram-se distintas da sociedade nacional. Contra essa definição, Grunewald insiste: *não defendo essa noção de continuidade histórica com as sociedades pré-colombianas, pois não parece relevante nem para a definição de índio, nem para representar as comunidades étnicas* (2001, p.62).

Ao me deparar com esse tipo de abordagem, duas questões (relacionadas entre si) me parecem muito mal equacionadas: em primeiro lugar, a idéia de que não há qualquer continuidade entre esses grupos e os grupos indígenas do passado; em segundo lugar, o argumento segundo o qual, para compreender os índios do Nordeste, basta deixar de olhar as perdas para vislumbrar as emergências.

Começamos pelo último ponto. Não acredito que se trate, apenas, de uma substituição da teoria da aculturação por uma perspectiva da etnogênese, já que estas são abordagens desenvolvidas para lidar com fenômenos muito distintos, inclusive no tempo. O que dizer, por exemplo, dos processos de perda e de integração na sociedade nacional pelos quais esses grupos passaram? Perdas, como vimos, narradas pelos sujeitos.

A simples substituição de uma teoria da aculturação por uma teoria da etnogênese negligencia uma série de acontecimentos efetivamente vividos. Na verdade, a história – pensada a partir de eventos e marcos da história oficial – é chamada a significar apenas para constatar os processos de descaracterização cultural e organizacional do grupo. A partir daí, é empurrada para debaixo do tapete.

Enquanto argumentam a favor de uma *desnaturalização* da identidade e da cultura, esses autores situam os grupos indígenas no interior de um processo histórico que corresponde à história tal como a conhecemos, por intermédio de nossa historiografia Ocidental. Contudo, ao chegar o momento em que a identidade étnica é criada e o vínculo originário é reivindicado, a abordagem parece se fragmentar em dois níveis de análise. Em um primeiro, os grupos indígenas permanecem na linha do tempo histórico, quando vistos “de fora”, *reinventam suas culturas em contextos específicos de interação*. Em um segundo nível, quando a identidade criada é analisada e justificada, a perspectiva própria ao grupo é expulsa para o plano das representações. Os índios, assim, estariam dentro da história ao vivenciarem o processo de *aculturação* e *mistura*, adquirindo hábitos de branco; mas *reinventariam suas culturas* quando, no sentido oposto, reivindicam uma pertença étnica afirmando sua origem comum. A estratégia fundamenta-se sobre uma divisão entre o real e o representado. Não adviria dessa dualidade o mal-estar e os dolorosos esbarrões na questão da autenticidade da cultura e da identidade reivindicada: é real (histórica) ou inventada (pastiche ou simulacro)?

Nesse sentido, é interessante nos relembramos um comentário elaborado por Viegas (2007) no qual questiona os procedimentos adotados pela “antropologia histórica”, abordagem que orientou os trabalhos sobre os índios do Nordeste. De acordo com a autora, a “antropologia histórica” pressupõe que os modos de vida dos povos que por muito tempo experimentaram os efeitos do capitalismo devem ser compreendidos como o resultado desses processos históricos de colonização política e econômica. Posicionam-se assim por acreditarem que, como consequência do logo período de contato, esses grupos guardam *as marcas das estruturas externas* (Viegas, 2007, p.61) que (supostamente) os influenciaram e moldaram.

Mas como sugere Viegas,

não está aqui em causa (...) a negação dos fatores históricos de destruição de vidas ameríndias por projetos coloniais capitalistas. O que está em causa na crítica a essas abordagens é o fato de conceberem a expansão capitalista como uma espécie de mata-borrão das diferentes formas de experimentar essa mesma destruição – formas essas que não são apenas uma reação a interferências exógenas, mas igualmente o resultado de uma longa história de experiência vivida. Uma visão histórica que parta do capitalismo como uma economia política contextualizada irá sempre avaliar as vivências históricas dos ameríndios como uma reação ao impacto dessas políticas – tanto dos que vivem hoje no Nordeste, como na Amazônia (Viegas, 2007, p.61).

Viegas propõe, então, uma compreensão dos processos históricos tal como foram vividos pelos próprios índios. Ao invés de partir de uma História fundada como um corpo de conhecimento disciplinar, a autora argumenta que se deve partir do sentido da vida social do grupo, procurando compreender como experimentaram e vivenciaram as mudanças sociais e políticas com as quais entraram em contato. Nesse sentido, *a historicidade deverá fazer parte do método etnográfico, e não o contrário* (Viegas, 2007, p. 60). *O que se quer aqui ultrapassar, portanto, é uma visão da história como dimensão externa à vida (...) uma visão em que não teremos acesso à história dessa sociedade, mas ao impacto da (nossa) história nessa sociedade* (Viegas, 2007, p.61). E isso nos leva ao ponto seguinte.

Na esteira do primeiro incômodo já exposto, pergunto-me: o que dizer das continuidades em relação a seus ancestrais que esses grupos insistem em afirmar? Seriam apenas representações? Pina-Cabral (2002) argumenta contra os excessos de relativismo que negam qualquer status de verdade ou universalidade aos conhecimentos produzidos pela antropologia. Segundo o autor, a posição é derivada de uma falácia lógica, que consiste em supor que, porque não se pode ter toda a verdade, então não é possível obter qualquer tipo de verdade. O autor denomina a falácia de *síndrome do tudo ou nada* – “*all-or-nothing syndrome*” (Pina-Cabral, 2007, p.2)

Apropriando-me por analogia de sua idéia, acredito que os trabalhos sobre os índios do Nordeste têm incorrido no mesmo tipo de falácia. Reintroduzem os grupos indígenas na história (oficial) e, procedendo assim, reconhecem as descontinuidades (organizacionais, culturais etc.) pelas quais passaram. Ao fazê-lo, contudo, negam qualquer possibilidade de continuidade desses grupos em relação àqueles que reconhecem como seus antepassados. Ora, o fato de existirem descontinuidades deve necessariamente nos conduzir à conclusão de que não há, então, qualquer tipo de continuidade?

O próprio Oliveira reconhece a importância de se levar em conta a relação que os grupos étnicos estabelecem com suas origens. Ao propor a idéia de uma *viagem da volta* como síntese entre abordagens primordialistas e instrumentalistas afirma:

A etnicidade supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio da identidade étnica é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade (Oliveira, 1999a, p.30)

No entanto, muitos dos trabalhos que esse autor inspirou, não apenas ignoraram o fato dos grupos indígenas do Nordeste reivindicarem uma ligação com suas origens, como também a expulsam para o plano da “crença” e da “representação”. A meu ver, a postura é conseqüência imediata de uma falta de atenção à historicidade própria ao grupo. Como implicação, essas abordagens contribuíram, sim, para legitimar a reivindicação de identidade étnica dos grupos indígenas do Nordeste. O preço, contudo, foi deslegitimar o

status epistemológico e ontológico daquilo que os grupos indígenas insistem em afirmar: sua relação de continuidade com os índios do passado.

Com esse argumento não pretendo retornar a uma perspectiva primordialista e supor que os Pataxó de hoje são exatamente os mesmos que os Pataxó de duzentos ou trezentos anos atrás. É estranho que nós, os antropólogos, ainda nos percamos nesse tipo de discussão, quando o que ouvimos dos próprios índios é que, de fato, não o são. Se, como afirma Borges, o avanço do conhecimento etnográfico deve ser pensado como *um tipo de formulação decorrente do embate entre as certezas da disciplina e as dúvidas apresentadas pela realidade etnográfica* (2003, p.16), faz-se necessário, antes de tudo, que essa realidade etnográfica e os enunciados dos sujeitos estudados não sejam descartados *a priori*.

É interessante notar como as narrativas Pataxó passam ao largo de qualquer tipo de dicotomia implícita às teorias antropológicas. Ao contrário da suposição das teorias estruturalistas e funcionalistas, as histórias contadas pelos Pataxó demonstram que o grupo encontra-se em processos de interação e transformação constantes. Também ao contrário daquilo previsto pelas teorias da aculturação, os Pataxó relatam a persistência do grupo a despeito de longos processos de transformação histórica. Por fim, muito diferente das abordagens sobre etnogênese dos índios do Nordeste, de seus processos de descontinuidade histórica, os Pataxó não deduzem uma ausência completa de continuidade. O que suas narrativas nos mostram, na verdade, é como continuaram sendo um grupo em meio a inúmeras transformações, perdas e “misturas” com a sociedade regional – perdendo, inclusive, em seus termos, sua “identidade”, embora por um período de tempo específico. Ao relatar como sobreviveram a sucessivos processos de mudança, a “realidade etnográfica”, neste caso, acaba incidindo sobre o modo como temos pensado (e dicotomizado) a relação entre as continuidades e descontinuidades.

Não é difícil perceber, por exemplo, como, ao negligenciarem o passado histórico vivenciado pelo grupo, as abordagens sobre os índios do Nordeste terminam por reificar a dicotomia entre sociedades quentes e frias. Por atribuírem uma especificidade e exclusividade (utilitária) à “emergência étnica” como característica dos índios do Nordeste, supõem, em contrapartida, que tal processo não se daria entre outros grupos (indígenas ou não).

Percebendo a dificuldade, Oliveira (1999a, p.28) critica o uso da palavra etnogênese, afirmando que a associação desse conceito a um conjunto de povos pode acabar substantivando um processo que é histórico, uma vez que faz parecer que, nos outros casos em que não se fala de etnogênese ou “emergência étnica”, o processo de formação de identidade estaria ausente. *Os etnônimos mais antigos também têm a sua história* (Oliveira, 1999b, p.107). E apresenta de forma muito lúcida a dificuldade: *quanto mais aprofundamos estudos sobre identidades emergentes, mais contribuímos para naturalizar as identidades étnicas mais antigas, lançando suspeita na opinião pública sobre autenticidade dos índios emergentes* (Oliveira, 1999b, p.108).

Viegas (2007) também sugere a necessidade de se derrubar o muro erguido entre a etnografia dos povos ameríndios que habitam o Nordeste brasileiro daqueles que habitam a Amazônia. Ao propor a substituição de uma “antropologia histórica” a uma “etnografia da historicidade”, a autora enfatiza a importância de se compreender como as pessoas se tornam *seres-no-mundo* (2007, p.60). Os Pataxó se fazem índios por ações que criativamente os constroem, histórica ou contextualmente, como um grupo. Nesse sentido, em seu dia a dia, bem como em suas reflexões sobre o passado, os Pataxó fazem aquilo que qualquer outro grupo indígena faria: antes de tudo, diariamente fazem-se índios.

Capítulo 6 – O passado e o presente das tradições

No dia em que Nitynawã me entregou o caderno com a *história da Reserva Pataxó da Jaqueira*, ela parecia receosa, como quem confia um tesouro nas mãos de um desconhecido. Nos primeiros dias em que estive na Reserva, minha anfitriã havia repetido inúmeras vezes que, caso não tivessem criado a Jaqueira, a cultura Pataxó terminaria de se perder. Agora, ao se referir à *história da Jaqueira*, o medo da perda era novamente evocado. – *Se a gente não escrever essa história, tudo vai se perder*. Em princípio, a preocupação com a perda e conservação de sua *cultura e tradição*, bem como a importância que atribuía ao registro escrito me causaram uma mistura de admiração e espanto. Ao final, tudo me pareceu mais claro, e a oportunidade de trabalhar com as narrativas de Nitynawã contribuiu para transformar o olhar que eu era capaz de lançar sobre a Reserva Pataxó da Jaqueira e sobre aquilo que ali se sucedia todos os dias.

Por uma tradição histórica

Tal como em relação à identidade e à história, os estudiosos dos índios do Nordeste também enfatizam a necessidade de se pensar a cultura a partir do contexto no qual esses grupos indígenas se encontram. De acordo com Oliveira – e como também nos ensinara Barth (2000) – *as culturas não são coexistentes às sociedades nacionais e nem aos grupos étnicos* (1999a, p.35). Sendo assim, o autor argumenta, para conhecer a singularidade de uma cultura indígena, não é preciso perseguir os elementos de sua cultura original ou autóctone, como se esses elementos permanecessem isentos da presença das instituições coloniais.

Apropriando-se desse argumento, Grunewald (2001, p.12) afirma que, se o fenômeno da etnicidade Pataxó deve ser percebido a partir de sua conformação histórica, ou seja, como resultado de uma situação de interação específica, também a *substância cultural* dessa identidade deve ser apreendida dessa forma. Ou seja, segundo o autor, a cultura deve ser vista como se mobilizada a partir dos processos históricos de etnicidade e etnogênese. Em relação aos demais índios do Nordeste, o contexto de interação no qual a etnicidade emerge e os traços culturais são mobilizados é pensado a partir da necessidade de se legitimar frente ao órgão indigenista, bem como da necessidade de se diferenciar da

população regional não indígena. No caso dos Pataxó, esse contexto incluiria ainda, e principalmente, o contato e a interação com os turistas.

Grunewald (2001, p.194) reconhece que, *apesar do fator econômico*, as representações Pataxó e a cultura mobilizada são importantes para o grupo, já que os torna legítimos aos olhos daqueles que os assistem – o órgão indigenista – mas principalmente aos olhos dos turistas. Afirma que levar aos outros *o conhecimento* de sua existência e de suas *tradições* sempre foi muito importante para esses índios, principalmente porque isso faz parte da luta pelo reconhecimento de seus direitos. Mas vale notar como, para o autor, a cultura é importante, sobretudo, porque “os torna legítimos” frente aos turistas ou os “auxilia na luta pelos direitos”. Em suma:

(...) *as tradições geradas na arena turística são ou diretamente para venda do artesanato ou para criar estratégias de marketing que a favoreçam. Mostrar-se um índio autêntico, no sentido de fornecer contraste às experiências cotidianas dos turistas, é chamar atenção para si como atrativo turístico disponível no mercado* (Grunewald, 2001, p.198)

Grunewald afirma não pretender negligenciar o significado presente das *tradições* Pataxó, mas enfatiza serem elas *irredutivelmente políticas* (2001, p.156). Acredito que a oposição entre o significado atribuído às tradições e à funcionalidade política das mesmas expressa bem duas alternativas de pesquisa. Aqui, principalmente porque os índios do Nordeste têm sido exaustivamente estudados por sua mobilização política, optei por me dedicar ao significado das *tradições* e mais uma vez explorar como eles nos ajudam a compreender pontos ainda obscuros na teoria antropológica.

Ao enfatizar a formação contextual da cultura Pataxó, Grunewald (2001, p.154) recorre a Linnekin para afirmar que as tradições não devem ser pensadas como uma substância passivamente recebida. Antes, são sempre seletivas, ou seja, interpretações contemporâneas do passado; sendo o conteúdo do passado modificado e redefinido conforme a significação moderna. Assim, as *tradições* devem ser percebidas como algo fluido, seu conteúdo sendo definido a cada geração, bem como sua intemporalidade sendo situacionalmente construída. Dessa formulação, contudo, Grunewald conclui que *a tradição inclui elementos do passado, mas esse passado é equívoco, pois não corresponde à experiência de qualquer geração* (2001, p.146).

Finalmente, após ter abolido qualquer relação entre a tradição e o passado (“equivoco”), Grunewald se vê obrigado a se perguntar sobre a autenticidade da cultura Pataxó. Segundo o autor, a cultura desse grupo indígena não deve ser julgada como autêntica ou inautência a partir de um questionamento sobre sua imutabilidade ao longo de um período de tempo. Sugere, então, uma concepção de *autenticidade não aurática* (Grunewald, 2001, p.132). Trata-se de uma forma de autenticidade que, ao contrário da *autenticidade aurática*, dispensa um vínculo orgânico com o passado. Nela, o aspecto da recriação é mais forte que aquele da herança.

Não pretendo negligenciar a importância da arena turística para a constituição da identidade e das tradições Pataxó. Tampouco discordo do fato de não se poder esperar que os traços culturais – ou as *tradições* – hoje mobilizadas e apresentadas pelos Pataxó sejam exatamente os mesmos daqueles que outrora os constituíram em um passado remoto. Por fim, compartilho da perspectiva segundo a qual a *tradição* – assim como a história, a memória etc. – seja construída retrospectivamente a partir do presente. O que me incomoda é o registro a partir do qual Grunewald concebe essas questões; registro este que, assim como o fizera desconsiderar a relação dos Pataxó com o passado (capítulo anterior), agora o faz descartar a influência do passado sobre as *tradições Pataxó*.

Ora, como foi percebido por Cunha (1986, p.102), se pensadas apenas como algo que se contrapõe, a etnicidade e a idéia de cultura que lhe serve de substrato terminam privadas de qualquer substância. *Abolida a idéia de uma cultura estática, ela permanece ainda algo que não se põe, apenas se contrapõe, e cujo motor e lógica lhe são externos* (Cunha, 1986, p.102). Assim, acabamos nos deparando com um problema. A percepção de uma cultura como algo que “não se põe”, mas apenas se “contrapõe” decorre de uma opção metodológica que enfatiza sobretudo as funções desempenhadas pela etnicidade. *Ver-se-á que as propriedades que evidenciamos no fenômeno decorrem, em um primeiro passo, das “necessidades” de estabelecer fronteiras claras para grupos que funcionam como grupos políticos e/ou econômicos* (Cunha, 1986, p.102).

No entanto, se nos concentramos exclusivamente nessa perspectiva, dois níveis permanecem indeterminados: *o de quais traços diacríticos serão selecionados e, mais amplamente, a razão de se escolher precisamente a etnicidade como veículo para tais*

conteúdos. Ambos os problemas (...) portanto, resíduos inevitáveis de qualquer explicação funcional (Cunha, 1985, p.102). Por isso, acabamos tendo de recorrer à idéia de um *acervo cultural*, que funcionaria tanto como um conjunto virtual/potencial de elementos a serem selecionados como traços diacríticos, bem como quadro de referência a partir do qual tais elementos *tradicionais* seriam selecionados. Tal *acervo*, sugere Cunha, seria como um resíduo, *resíduo que é o quinhão de uma abordagem estruturalista, levada a invocar uma inércia, uma permanência de formas culturais* (Cunha, 1986, p.103).

Sendo assim, o que parece passível de questionamento no argumento de Grunewald é, precisamente, sua negligência em relação à existência de uma conexão entre a identidade, a cultura Pataxó e o passado do grupo. O acervo do qual se seleciona a tradição só pode nos remeter a esse passado – sim, um passado de descontinuidades históricas, mas não “equivoco”. Na verdade, acredito que o mal-estar desencadeado por essas abordagens, quando questionam se a cultura é autêntica ou simulacro/pastiche, reside, precisamente, nas concepções de passado e de mudança das quais lançam mão.

Sahlins nos ensinou que não faz sentido estabelecer uma dicotomia entre cultura e história. De acordo com esse autor, as pessoas organizam suas experiências de vida a partir de um quadro de referência preexistente, que aprenderam por intermédio da ordem cultural. *O empírico não é apenas conhecido enquanto tal, mas enquanto significação culturalmente relevante* (Sahlins, 2003, p.11). Desse modo, a cultura é reproduzida na ação e a história é culturalmente ordenada de acordo com os esquemas de significações de cada grupo. Mas o inverso também é verdadeiro, pois as circunstâncias contingentes da ação não necessariamente se conformam aos significados pré-estabelecidos. Nesse sentido, os quadros de referência e os esquemas culturais que organizam a experiências são, também eles, constantemente reavaliados.

A perspectiva de Sahlins pode ser apreendida como uma espécie de filosofia da história. No interior desse registro, passamos a compreender o desenrolar dos acontecimentos históricos como uma síntese de processos concomitantes de permanência e mudança, rupturas e continuidades. Cunha (1986, p.101) argumenta no mesmo sentido, afirmando que a cultura não é algo posto, mas algo constantemente reinventado e recomposto, sempre investida de novos significados. O presente será sempre interpretado a partir das

experiências passadas; ao mesmo tempo, e em consonância com o contexto e a situação presente, o passado será apropriado e projetado adiante sob novas formas. Desse modo, a ação contínua do passado sobre o presente e do presente sobre o passado faz com que a cultura se torne uma síntese de reprodução e variação.

É nesse sentido que compreendo a afirmação de Linnekin, segundo a qual o conteúdo das tradições é definido em cada geração. No entanto, é exatamente a partir dessa afirmação que Grunewald apresenta sua concepção de passado como equívoco. Por quê? Ao mencionar o passado dos índios Pataxó, Grunewald parece querer remontar a um passado remoto, anterior à chegada dos Europeus à América. Embora o autor enfatize a necessidade de se pensar a identidade e a cultura dos Pataxó contextualmente, a “situação contextual contemporânea” evocada não é comparada a um processo histórico de 500 anos de contato, mas a uma situação hipotética pré-colonial.

Ora, como foi observado por Sahlins, *quando mantemos a dicotomia entre estrutura e história, os efeitos culturais são identificados enquanto contínuos ou descontínuos em relação ao passado, como se existissem tipos alternativos de realidade fenomenal* (Sahlins, 2003, p.179). Se, ao contrário de Grunewald, passamos a conceber a história dos índios do Nordeste a partir da perspectiva proposta por Sahlins, seria preciso nos perguntarmos, então, sobre todas as contingências histórias às quais esses grupos foram submetidos. É verdade que já não é possível reconstituir os últimos 500 anos de dialética entre a cultura e a história Pataxó. Ainda assim devemos notar que, ao tentarmos compreender a cultura e as *tradições* Pataxó tal como hoje se apresentam, não faz sentido compará-las a um passado pré-colonial. Não é estranho que, em uma comparação como essa, só se encontre discontinuidades.

Proponho que a cultura Pataxó seja relacionada ao passado. Um passado, porém, imaginado a partir dos processos históricos vividos pelos índios, na medida em que foram lidando com o colonialismo e com as políticas do Estado e do mercado. Como nos sugere Viegas (2007, p.22), é da *experiência vivida* pelo grupo que devemos partir. As tradições do presente só terão significado se forem pensadas a partir do sentido da vida social experimentado, criado e racionalizado pelos próprios Pataxó. Assim, é ao prestar atenção no passado vivenciado pelo grupo que poderemos discernir e reconhecer processos concomitantes de continuidade e discontinuidade. Mais que isso, é a partir desse passado

experimentado – por relatos, por livros, por relações inter-étnicas e inter-geracionais – que devemos conceber o presente das tradições.

Antes não sabíamos de nada... e fomos adquirindo algum conhecimento...

A história da Jaqueira narrada por Nitynawã é uma história de reconquista e resgate das tradições. A narrativa tem início com *Retomada da Jaqueira*²⁰, apontando, justamente, a reconquista daquilo que ao longo da *história do povo Pataxó* havia sido perdido: a terra.

Em 1997, a Terra Indígena Pataxó, Coroa Vermelha, estava em processo de demarcação. Essa área incluía a área que hoje se denomina Reserva Pataxó da Jaqueira. A retomada da Jaqueira contribuiu para apressar a homologação da Terra Indígena de Coroa Vermelha.

O processo de retomada aconteceu porque na época aquele que se dizia dono da terra (a empresa Góis Coohabita) começou a degradar a área que já estava em processo de demarcação da área indígena. Ele estava com máquinas desmatando a natureza, isto é, queria fazer loteamento, retirar madeiras, areia, barro etc. Foi quando percebemos o que estava acontecendo, nos reunimos e fomos ocupar o local que era nosso de direito. Isso aconteceu em 11 de outubro de 1997, com a ajuda de outras aldeias: Caramuru Paraguaçu, Boca da Mata, Barra Velha, Mata Medonha e a sede Coroa Vermelha.

O primeiro momento foi apreensão do trator. Logo depois comunicamos à FUNAI, IBAMA e a Polícia Federal, que vieram até o local. Essa ocupação se deu por volta das 10:00 horas da manhã. Foi acompanhada por quatro agentes da Polícia Federal, quatro da FUNAI e três do IBAMA. O IBAMA laçou os tratores enquanto iria tomar as devidas providências.

Enquanto as providências estavam sendo tomadas, as lideranças se organizaram e formaram uma equipe para ir à Brasília com o objetivo de garantir a demarcação da nossa terra. (...) Foi quando, em 18 de outubro do mesmo ano, foi publicado no Diário Oficial a homologação da terra. Enquanto os líderes estavam em Brasília, nós estávamos permanecendo no local.

Essa luta durou trinta dias. Todos juntos lutamos para impedir que essa área fosse destruída. Durante os trinta dias, nós enfrentamos muitas

²⁰ Brasileiro (1999, p.188) sugere que “as retomadas” foram ações inicialmente empreendidas pelos Kiriri, quando ocupavam significativas porções de terra, desalojando os fazendeiros. Segundo a autora, as sucessivas “retomadas” foram amplamente divulgadas na imprensa, tornando-se um exemplo a ser seguido por outros povos indígenas do Nordeste.

dificuldades, ficamos em barracas de lona e palha, dormindo no chão. Mas o mais importante era a nossa união, comendo da mesma panela, dançando o nosso Awê para nos fortalecer, vivendo nas mesmas condições para conquistar a terra que nos pertencia há muito tempo.

Assim, a história da Reserva da Jaqueira começou em 1997, quando Coroa Vermelha foi demarcada e homologada como terra indígena. A Terra Indígena de Coroa Vermelha se divide em duas glebas: a gleba A, na beira do mar, e a gleba B, com roças e florestas em cima do tabuleiro, abrangendo três setores: urbano, agrícola e preservação ambiental. A área da Reserva da Jaqueira tem 827 hectares de Mata Atlântica, a floresta tropical mais ameaçada do planeta, e que nos pertence. Assim, quando retomamos o local de forma pacífica, estávamos garantindo o futuro de nossos filhos e netos.

Na década de 40, assustaram-se ao saber que teriam de abandonar a aldeia de Barra Velha. Afirmavam que haviam nascido e crescido ali, e ali imaginavam que seus filhos e os filhos de seus filhos viveriam. Agora, comemoravam por poder *garantir o o futuro de seus filhos e netos*. É interessante notar como aqui tem início uma história que, em relação àquela relatada no capítulo anterior, parece se desdobrar às avessas. A narrativa da perda da terra se transforma em reconquista, e a história de desagregação e dispersão (involuntária) é agora substituída por um relato em que todos trabalham juntos e unidos.

Mais que isso, antes, os órgãos do governo eram apresentados como inimigos: procurar a FUNAI parecia uma atitude sem maiores resultados e o IBDF (antigo IBAMA)\, era o responsável pela demarcação do Parque e, conseqüentemente, pelo processo que ameaçava expulsá-los da terra. Agora, porém, os órgãos oficiais se afiguram como aliados, oferecendo, inclusive, apoio à reconquista da terra. Inversão semelhante se sucede em relação às viagens à Brasília: antes sem resultados, agora evocadas como uma das causas que resultou na homologação da terra.

Quando se tornaram responsáveis pela terra, tiveram de fazer vários cursos ministrados pelo IBAMA, dentre eles, “Prevenção e Combate ao Incêndio” e “Fiscalização florestal”. De fato, inúmeras vezes presenciei os rapazes da Jaqueira discutirem entre eles sobre quem deveria, no dia em questão, realizar o trabalho de fiscalização da área. Um dia perguntei por que deveriam fazer aquilo, ao que me respondera: - *você sabe, aqui é uma área de preservação da Mata Atlântica e por isso a caça é proibida. Todos os dias duas pessoas devem sair para fiscalizar todos os cantos dessa área, para desarmar as*

armadilhas que alguns caçadores colocam por aí. Nós somos os responsáveis pela área, recebemos treinamento e capacitação e até temos uma carteirinha do IBAMA.

Ora, se toda a desorganização da aldeia de Barra Velha começara por causa da construção do Parque – área de preservação da qual os índios deveriam ser retirados – agora, apossavam-se de uma outra área de preservação, assumindo eles mesmos a responsabilidade daqueles que, um dia, foram um de seus algozes – os guardas florestais.

Depois de relatar a reconquista da terra, a história contada e registrada por Nitynawã segue narrando o momento em que decidiram recuperar os *conhecimentos dos mais velhos* e como isso foi feito.

Na época em que viemos de Barra Velha para a aldeia de coroa Vermelha, não existia escola, mas alguns dos mais velhos sentavam com os mais jovens para passar os seus conhecimentos sobre a nossa cultura. Pois nossos rituais não eram mais realizados como antigamente, devido às perseguições e preconceitos. Como foi criada esta data de 19 de abril para festejar o dia do índio, alguns dos nossos mais velhos e também os jovens se reuniam para os nossos rituais. Isso foi despertando o interesse em alguns jovens e eles começaram a buscar o conhecimento do nosso povo. (...)

Antes só fazíamos o AWÊ no dia 19 de abril. Depois que passava essa data, nós não usávamos mais a nossa vestimenta e nem as nossas pinturas. Não usávamos porque tínhamos medo e éramos discriminados pelos não índios, os jovens que estudavam nas cidades também sofriam esse tipo de preconceito. A participação de alguns dos mais velhos era muito importante para a organização do dia 19 de abril. Muitos iam pegar tabôa para fazer o tupiçai²¹, argila e urucum para as pinturas. (...)

Foi então que, em 1990, minha irmã, Nayara Pataxó, foi levada pelo tio (Avelino Pataxó Amburá) para a Aldeia Fazenda Guarani em Minas Gerais. Ela passou um ano nessa aldeia, e o seu dia a dia era vivenciar os costumes de uma aldeia tradicional, usando o tupiçai (roupa), pinturas, aprendendo os cânticos, os nossos rituais e principalmente a nossa língua.

De volta à Aldeia Coroa Vermelha, ela sentiu a grande necessidade de ajudar a nossa comunidade, ensinando o que ela tinha aprendido. Uma das suas preocupações era a língua. Então ela chamou Jandaya e as duas foram à casa de Jassanã e começaram a traduzir os nossos cânticos que estava em português para a língua Pataxó. E assim despertaram o interesse de outras pessoas a estar participando.

²¹ A tradução literal da palavra *tupiçai* para o português seria “roupa”, mas vale enfatizar que, na verdade, quando utilizam a palavra em *patxôhãm* referem-se, sobretudo, às tangas.

A Aldeia Pataxó Fazenda Guarani, localizada no município de Carmésia em Minas Gerais surgiu como resultado da dispersão causada pelo *Fogo de 51*. Por se encontrar afastada de centros urbanos, os Pataxó consideram a Fazenda Guarani como uma aldeia onde a tradição foi relativamente mais preservada. Além disso, os Pataxó da Fazenda Guarani foram os primeiros a tomar a iniciativa de promover o *resgate cultural*. Ali Nayara teria aprendido não apenas palavras da língua Pataxó, mas principalmente danças e cânticos, também na língua. Grunewald (2001, p.192-193) faz menção à viagem de Nayara, mas esclarece que, na época, a viagem a Minas Gerais já vinha se tornando comum entre aqueles que começavam a se preocupar com o *resgate* de suas tradições. Além de se dirigirem para Carmésia, o autor completa, outros Pataxó também passavam períodos entre os Maxacali, já que esses índios ainda conservavam a sua língua, considerada como do mesmo tronco da língua Pataxó. Nesse sentido, vale enfatizar a importância dos encontros interétnicos para a reconstrução da identidade e para o *resgate das tradições*.

A organização da nossa aldeia despertou a curiosidade de alguns não índios. Foi então que apareceu o primeiro convite por Iane Petrohcik para participarmos de um encontro de adolescentes que seria realizado em Rio Claro, no estado de São Paulo, no ano de 1998. Era um encontro de três nações, todos com o mesmo objetivo: valorizar sua cultura.

Para Nayara, Makuko, Xawany, Chororão (Nengo) foi uma grande experiência. E assim, de volta para a aldeia vieram junto com eles uns parentes Kariri-Xocó de Alagoas, o pajé Tidio, Iamany, Awawry, Waná, Kawy e Rarvany. E assim convidamos para ir à Mata da Jaqueira. Nessa época lá moravam três famílias.

Na Jaqueira estavam Prejuízo Pataxó, Xahú e Tayatã. Era um final de tarde, estava começando uma linda noite de céu estrelado e tudo parecia um sonho. Ao chegarmos, fizemos uma grande fogueira nos reunimos em sua volta e começamos a fazer trocas de conhecimento da nossa história.

Depois de muitas horas de conversas e risos, sentimos a energia da natureza e a nossa alma purificada. Daí então demos continuidade com o nosso AWÊ (dança tradicional) e convidamos os parentes para participar conosco. Eles, com gestos de alegria, mostraram seus cânticos e danças. Foi um momento histórico e objetivo para nós, quando sentimos a necessidade de fortalecer a nossa cultura. Afinal, o contato com os homens brancos fez com que nós esquecêssemos um pouco de nossos costumes. E assim acordamos e fomos em busca da nossa história, valorizando o que os nossos antepassados nos deixaram. Então eu, Nuitynawã, Nayara e Jandaya. (...)

Ao verificar a vivacidade dos processos de trocas culturais entre os índios do Nordeste, Oliveira (1999b, p.112) argumenta a favor de se abandonar uma imagem da cultura como algo fechado. Partindo da concepção da cultura dos índios do Nordeste como um patrimônio cultural marcado por diferentes fluxos, Oliveira sugere que suas *tradições* sejam pensadas tendo por referência a circulação de significações. Como exemplo, o autor cita a idéia de corrente (“stream”) de Barth, bem como o conceito de fluxos culturais (“cultura flows”) de Hannerz. Ambos remetem ao caráter dinâmico da cultura. Após constatar que alguns elementos da cultura Pataxó foram adquiridos durante as viagens a Brasília, nas relações travadas com outros índios, Grunewald se apropria do argumento de Oliveira e conclui: *a cultura Pataxó é uma cultura híbrida, ambígua e impura, posição que a cultura pode ser aludida como uma estratégia de sobrevivência* (Grunewald, 2001, p.167).

Em primeiro lugar, pergunto-me: seria possível encontrar no mundo alguma cultura pura? Na antropologia, ficou estabelecido como senso comum, ao menos desde Boas, que as culturas são constituídas a partir de contatos, trocas e difusões. Nesse sentido, os índios do Nordeste apresentariam alguma peculiaridade, ou apenas tornam explícitos, mais uma vez, os desenganos de alguns de nossos pressupostos não refletidos?

De todo modo, acho importante recolocar as trocas culturais dentro da perspectiva que ora propomos: aquela que nos remete ao modo como os Pataxó compreendem e racionalizam suas experiências. Como foi exposto no capítulo 4, vale lembrar que, em última instância, os Pataxó consideram todos os índios como seus parentes. Nesse sentido, tomar emprestado elementos culturais dos parentes – não sem ressignificá-los no interior do grupo – é mais que legítimo, principalmente quando imaginam um passado de sofrimentos e mudanças comum. O próprio Grunewald (2001, p. 191-192) apresenta um depoimento muito ilustrativo nesse sentido. Encontrou uma música semelhante entre os Pataxó e os Kiriri e foi pedir explicações a Nengo, um índio Pataxó. O homem respondeu-lhe que haviam feito uma parceria com os parentes Kiriri, e sempre se reuniam para *trocar alguns conhecimentos*.

Por fim, é importante mencionar que a passagem da narrativa acima citada é interessante, ainda, por relatar, do ponto de vista das três irmãs, o momento em que perceberam que poderiam fazer alguma coisa. Quando se deram conta de que, por suas atitudes, poderiam

transformar não apenas o rumo de suas vidas, mas também toda uma história de perdas e humilhações. A narrativa passa a abordar, então, a mobilização para o trabalho, bem como os primeiros resultados alcançados.

No dia seguinte, nos reunimos na casa de minha mãe (Taquara) e tivemos a idéia de criar um trabalho de conscientização e valorização de nossa cultura, e também preservar aquela mata. E aí fomos para as casas de nossos parentes, contando a todos o que queríamos fazer e convidando alguns desses parentes. (...) Muitos não podiam se juntar a nós porque o trabalho era voluntário, mas mandaram alguns de seus filhos para participar e nos ajudar. (...) O que queríamos fazer era criar um lugar onde pudéssemos fazer nossos rituais e fortalecemo-nos como guerreiros. (...)

Então tivemos a idéia e criamos um espaço para dar continuidade à nossa tradição e à nossa cultura. Desenvolvemos mais para que esse trabalho fosse para frente. Fomos procurar pessoas para nos ajudar, e que também acreditassem nesse trabalho. E assim vieram D. Cabocla (Pantera) e suas três filhas: Wayã, Weremehy e Wayhamã. Nessa mesma época, também vieram o Kapimbará e o Katão. Eles já tinham mais conhecimento e poderiam nos ajudar. Também não deixamos de contar com a participação dos mais jovens, dentre eles: o Ajurú, Aponê, Tawá, Awoi, Ajuã e Arariba.

Foi então que no dia primeiro de agosto de 1998, nós convidamos a comunidade de Coroa Vermelha a vir fazer um passeio na Mata da Jaqueira. E assim vieram adultos, velhos, jovens e crianças. Nesse passeio, fizemos uma caminhada de três horas, quando todos vivenciamos o contato com a mãe natureza, vimos o quanto a floresta é importante para todos nós e sentimos como se estivéssemos em nossa casa. Ao retornar do passeio, nos reunimos, sentamos debaixo de um pé de laranja, e percebemos que todos tínhamos o mesmo objetivo de revivenciar o modo de vida dos nossos antepassados, e também de proteger a Mata Atlântica.

Até hoje, o dia primeiro de agosto é lembrado como um marco, e todos os anos uma grande festa é realizada na Reserva da Jaqueira nessa mesma data. Trata-se de um dia escolhido para se comemorar o trabalho de *resgate* e as transformações que, a partir de então, esse trabalho trouxe para a vida das pessoas. Tendo apresentado a data oficial de criação da Reserva, a história relatada por Nitynawã começa a narrar o processo de *resgate dos conhecimentos dos mais velhos*. *Resgate* que tem início no momento mesmo em que começam a construir a Reserva.

Assim começou a nossa luta. (...) Fomos procurar o cacique e falamos que queríamos fazer os kijeme e precisávamos de alguém para nos ajudar, olhando onde poderia ser construído. Ele falou que ia mandar um engenheiro da FUNAI ver o local. Passaram muitos dias e ninguém

apareceu. Kapimbará falou: “Por que não fazemos como os mais velhos? Antigamente meu vovô, quando ia fazer um kijeme, pegava uma vara para fazer a medida, colocava uma no meio e oito em volta. Era de acordo com uma braça de um homem”. Aceitamos sua idéia, olhamos onde iríamos fazer os kijeme, começamos a limpar o espaço.

Precisávamos de madeira, mas tínhamos a consciência que nessa área não poderíamos tirar nada, principalmente madeira. Mas tínhamos uma área que foi criada para desenvolver nossas agriculturas. Reunimos e fomos para lá.

Naquele momento, a nossa necessidade era que precisávamos de pessoas mais experientes, para nos ajudar a cortar as madeiras. (...) E então veio o Sr. Manuel Siriri. Ele sempre veio nos dando apoio e passando seus conhecimentos. (...)

Para nós, tudo isso foi uma grande lição: os homens iam cortando as madeiras e os meninos e as mulheres iam carregando até a estrada. E assim íamos adquirindo as nossas experiências uns com os outros, apesar de todo o trabalho ter sido muito cansativo. Esperávamos a hora do mangute (comer). Dona Cabocla com todo o seu carinho, preparava a nossa alimentação. Mesmo com o sol ardente, ela não media esforços para acender o fogo e assar a carne, que era servida com farinha de puba molhada (...)

Como o local já estava limpo, começamos a nos organizar, mas para começar a construir os kijeme encontramos uma dificuldade: só tínhamos machado e facão, e não tínhamos dinheiro para comprar as ferramentas necessárias. Todos estavam contribuindo. Os homens iam cortando pedaços de varas e faziam pontas, e isso servia como uma espécie de cavador. As mulheres iam cavando os buracos e os homens iam armando o kijeme. Depois de um mês, conseguimos armar sete kijemes pequenos e um grande. Então faltava outra etapa, que era cobrir.

É interessante notar como o processo mesmo de abertura da clareira e de construção dos kijeme se transforma em um mergulho em direção a um passado usurpado, e ainda assim suposto como fonte de conhecimento. É impossível saber como levantavam suas construções antes do *Fogo de 51*, já que pouco se sabe sobre os Pataxó antes dessa data. No entanto, Carvalho (1977) conta que, quando esteve na Aldeia Barra Velha em meados da década de 70, grande parte do trabalho de produção de alimentos era realizado por núcleos familiares, ao passo que o trabalho de preparação dos terrenos para as roças, bem como o trabalho de construção de casas e manutenção das mesmas era sempre realizado em conjunto. Se supormos que essa forma de mobilização para a construção de casas atualizava uma forma de trabalho e associação anterior ao *Fogo de 51*, podemos supor, também, que o trabalho em conjunto na Reserva da Jaqueira era uma forma de

mobilização e organização do grupo que os remetia aos *antigos*, ao modo como os *antigos* faziam as coisas. E a hipótese se torna ainda mais relevante quando lembramos que, após o *Fogo de 51*, muitas famílias fugiram de Barra Velha e se instalaram em fazendas, trabalhando individualmente como assalariados.

Mais que isso, a construção dos *kijeme* da Jaqueira também proporcionou um mergulho em direção ao passado quando, sem dinheiros para levantar as construções, decidiram fazer como “o vovô fazia”, convidando, inclusive, uma pessoa mais velha para lhes ajudar (Manuel Siriri). Depois de levantar as paredes dos *kijeme* o momento de cobertura dos mesmos remete a uma nova viagem ao passado. Inicialmente, o cacique Karajá os indicara uma fazenda onde palmeiras estavam sendo derrubadas para a construção de pastos. Utilizaram as folhas dessas palmeiras para cobrir o primeiro *kijeme*, até que um dos membros do grupo questionou a convivência com o desmatamento da área *não estávamos matando apenas a vida de uma planta, mas também muitas outras vidas, como as de cipó, samambaia, bromélias, ninhos de passarinhos e outros*. Mais uma vez, então, evocaram os *conhecimentos do passado*.

Foi então que desistimos das palmeiras e fomos buscar outros meios. E aí nessa busca, nos lembramos de que os mais velhos cobriam os seus kijeme com maribú (uma espécie de tiririca do brejo). E assim resolvemos ir tirá-la do brejo. Foram mais duas semanas nesta luta, porém não tinha maribú suficiente para a cobertura de todos os kijeme. Tínhamos conseguido cobrir apenas dois: um de palmeira e outro de maribú. Não sabíamos como iríamos terminá-los e não tínhamos nenhum apoio.

A FUNAI já estava sabendo do objetivo de nosso trabalho, mas não deu muita importância e não acreditou na nossa capacidade. Mas nem com isso desanimamos, e o nosso trabalho começou a ficar conhecido. Passando alguns dias, um funcionário da FUNAI conhecido como Deco trouxe como visita uma mulher que se chamava Verônica. Verônica vinha à procura de Nayara, dizendo que tinha ouvido um cântico que chamou sua atenção na missa de 26 de abril de 1998, em Coroa Vermelha. Alguém lhe tinha informado que Nayara se encontrava na Jaqueira e por isso ela veio à sua procura.

Estando na Jaqueira, Verônica foi apresentada para todos. Logo depois, pediu que cantássemos o cântico novamente. Começamos a cantar todos os cânticos. Analisando, Verônica falou que não era nenhum daqueles que tinha ouvido na missa, mas que mesmo assim estava se sentindo muito feliz de estar conosco.

Colocando suas idéias, percebemos que ela tinha sido enviada por Deus para nos ajudar. Mostramos tudo o que tínhamos e isso foi despertando nela a curiosidade de conhecer mais e mais. Kapimbará e Katão foram mostrá-la como cozinávamos o nosso alimento na folha de patioba. Ela ficou ainda mais impressionada em ver uma folha somente com água e sal cozinhando os alimentos em apenas 30 minutos. E assim ela foi percebendo que era realmente uma realidade.

Começamos a passar para ela as nossas necessidades e dificuldades. Assim ela resolveu nos ajudar. Uma semana depois voltou e deu para nós 1800 reais, com o qual compramos a piaçava para cobrir os kijeme. Terminamos o nosso espaço sagrado e isso foi uma grande vitória.

Toda essa luta durou alguns meses. Andávamos 14 km por dia. Saíamos de manhã e só voltávamos à tarde, com um corpo que não agüentava mais só de saber que no dia seguinte teríamos que voltar, já até imaginando o que iríamos comer. Porque muitas vezes passamos por grandes dificuldades por não ter recursos para adquirir os nossos alimentos. Chegamos em um momento que tivemos que fritar três ovos em uma lata de sardinha para alimentar quinze pessoas. E para completar o almoço, era feito o chá de capim santo, para ser tomado com farinha de puba molhada. Mas tudo era feito com muito amor e coragem. Sabíamos que iríamos vencer e nunca pensamos em desistir.

Em relação ao capítulo anterior, observamos na passagem acima outras inversões. Antes, ao mencionar as pessoas de fora com as quais entraram em contato, a narrativa de Nitynawã enfatizava principalmente os problemas trazidos por essas pessoas. Agora, as pessoas de fora aparecem como aliados, pessoas enviadas para lhes ajudar. A menção e ênfase sobre as ajudas recebidas se repetirão ao longo de todo o relato. Vale mencionar, também, a alusão à preparação do alimento na folha de patioba, forma de cozimento também encontrada em Barra Velha e descrita por Carvalho (1977).

Durante minha estadia em Coroa Vermelha, depois que retornava da Jaqueira, eu passava muitos fins de tarde acompanhada de Karkaju. Não era raro ele mencionar o período de criação da Jaqueira como um momento extraordinário na vida de todos. O mesmo episódio descrito por Nitynawã – sobre os três ovos divididos por quinze pessoas – me foi relatado com muita emoção pelo jovem líder. Enfatizava, sobretudo, as dificuldades pelas quais passaram juntos, bem como a união e solidariedade desencadeada pelo desejo de todos de erguer e frequentar a Reserva – até então ainda não pensavam em abri-la para a visitação dos turistas. Como veremos, o período de criação da Reserva, também por coincidir com o período de demarcação das terras de Coroa Vermelha e reestruturação de

toda a aldeia, foi um marco importante na vida dos índios Pataxó de Coroa Vermelha. Transcrevo abaixo trechos de um texto escrito por Matalawê Pataxó, na época coordenador do grupo de pesquisa da língua e das tradições Pataxó.

Após séculos de contato fomos forçados, parte dos Pataxó, foram aldeados em 1861, em Bom Jardim, atualmente denominada Aldeia Pataxó Barra Velha, onde foi proibido pelos padres de se falar a língua, usar os costumes e as tradições ancestrais. Depois de muitas perseguições e massacres por diversas vezes, fomos forçados a aprender a língua do colonizador e esquecer a nossa.

O Povo Pataxó atualmente é a única etnia que resistiu na “Costa do Descobrimento”, para nós índios “Costa da Invasão”. Ao longo de cinco séculos de investidas incessantes, graças a sua forma nômade de sobrevivência e grande habilidade em atirar flechas, assim, na floresta, sabia se defender como ninguém. Hoje o Povo Pataxó ainda mora em aldeias, muito diferente de antes, mas ainda preservamos muito dos nossos costumes e tradições e as lembranças do passado de grandes lutas. Por isso, permanecemos lutando bravamente para continuar a existir enquanto povo indígena. Éramos considerados um povo agressivo, na verdade estávamos defendendo o nosso território e a nossa vida. (...)

A Reserva Pataxó da Jaqueira é pertencente à Terra Indígena Pataxó de Coroa Vermelha, criada em 1º de agosto do ano de 1998. Nesse dia, um grupo de jovens, crianças e adultos foram passear na floresta e vivenciaram os costumes e tradições dos ancestrais, sentindo-se em casa e refletiu-se sobre a importância da floresta para a comunidade. Na época a Aldeia Coroa Vermelha, por ser uma área urbana, os indígenas passavam por uma fase de perda dos seus valores culturais. Tudo indicava que seríamos dizimados culturalmente. Então tivemos a intenção de revitalizar este importante lugar sagrado. E na Jaqueira passamos a praticar os nossos rituais sagrados e outros traços de nossa cultura como é o caso de nossa língua. Isso nos fortaleceu e animou nosso espírito enquanto verdadeiros guerreiros que somos.

A Reserva da Jaqueira veio como uma estrela que nasceu e brilhou no caminho dos Pataxó da Aldeia Pataxó Coroa Vermelha. É o nosso refúgio, é a nossa fortaleza, é um lugar sagrado. Onde ouvimos o canto dos passaros e o barulho do vento nas folhas das árvores, onde buscamos o contato com a mãe terra. Por isso temos um grande respeito pelo ambiente em que vivemos. Assim sentimos muita necessidade em adquirir mais informações sobre nossos valores e os conhecimentos passados para reverenciá-los e também repassá-los a outras Aldeias Pataxó e também a futuras gerações para que sejam firmadas no SER ÍNDIO culturalmente e a se valorizar e exigir respeito em outras sociedades.

Com a convivência na Reserva e depois de muitas discussões no grupo, tivemos como ponto de partida para o avanço da prática cultural o uso

*entre os membros do grupo da linguagem própria do povo, aquela usada pelos nossos antepassados. Como isso não mais era possível, nos convencemos do nosso papel de organizadores de nossa sociedade e passamos de forma independente, a fazer estudos mais detalhados de nossas línguas e de outros aspectos da cultura. Elaboramos a proposta com a participação e compromisso das lideranças, educadores e membros da Comunidade Pataxó de Coroa Vermelha, tendo como principal meta que devíamos nos esforçar para revitalizar e manter os nossos costumes e conhecimentos tradicionais. Para que nosso trabalho tivesse valor e reconhecimento entre as Aldeias, buscamos envolvimento também de duas aldeias Pataxó que nesse processo seria indispensável: Barra Velha por ser a Aldeia Mãe e Aldeia Pataxó guarani em Minas Gerais, por serem os primeiros a tomar a iniciativa de estudo e revitalização da Cultura Pataxó.*²²

Na trajetória dos Pataxó, a perda das *tradições* é associada ao aldeamento e ao *Fogo de 51* – ao qual também se referiam como *o massacre de 51*. Tal como foi apontado no texto de Matalawê, também Nitynawã, em sua narrativa, após mencionar a criação da Jaqueira, passa a discorrer sobre o processo de *resgate das tradições*. *Durante o dia, caminhávamos com algumas das pessoas mais velhas para que elas nos passassem todos os seus conhecimentos da floresta, como as plantas medicinais, a utilidade das árvores e as espécies animais*. Vale lembrar que foram esses os *conhecimentos* reunidos no *manual dos monitores indígenas da Reserva da Jaqueira*, *conhecimentos* que todos os Pataxó da Reserva devem deter, a fim de que possam apresentá-los aos turistas.

À noite, nos reuníamos para que assim pudéssemos adquirir outros conhecimentos, como por exemplo a nossa língua, os nossos rituais, os nossos cânticos e danças. (...) nos reuníamos para colocar o nosso objetivo, as nossas idéias. (...)

Era principalmente nos dias de nossos rituais sagrados que fortalecíamos espiritualmente. Naqueles momentos de correntes positivas, nós não nos encontrávamos sozinhos e alguns sentiam a presença de nossos antepassados. Mas nem todos tinham o dom de sentir, e tínhamos que ter muito cuidado, assim dizia D. Taquara (D. Nega), minha mãe.

E assim continuávamos a nos preparar. Alguns iam buscar folhas de banho e outros a resina da amesca para nos incensar e purificar o local do ritual. E assim começamos a identificar as nossas verdadeiras pinturas, como por exemplo, as pinturas de solteiros e casados. E a cada dia, alguns dos jovens descobria em si mesmo a vontade de estar pintando e melhorando a

²² O trecho foi retirado de um texto redigido como apresentação de um glossário Pataxó. O glossário é resultado de um projeto de pesquisa, tal como ficará mais claro adiante, e sua finalidade é ser distribuído entre as diversas aldeias Pataxó, como meio de difusão do conhecimento sobre a língua e as tradições.

qualidade de cada pintura. Como exemplo, o caso de Aponê, um dos nossos jovens guerreiros, que é apaixonado por desenhos: começou a observar os traços e como eram feitos pelos mais velhos, e também o tecimento do bajau com tala de xandó e imbira.

E assim começamos a descobrir as pinturas corporais, fazendo rabiscos em cadernos. Depois, sim, eram feitas em nossos próprios corpos, ou seja, no corpo inteiro. Para nós, era como se fosse um grande mistério que estava sendo desvendado. A cada momento que passava, as nossas pinturas iam ficando mais bonitas. (...)

O trabalho de pesquisa sobre a nossa língua pataxó começou em 1998, quando começamos as atividades na Reserva da Jaqueira. (...) Com isso, nos organizamos e fomos em busca dos mais velhos que ainda estavam vivos e guardavam na sua memória a história, a língua, as danças, os cânticos e os conhecimentos das ervas medicinais. (...)

Como é costume de nossa cultura, o conhecimento é passado oralmente, e nós queríamos registrar esse conhecimento devido a gente ter perdido muito com a morte dos mais velhos. Eles não podiam registrar esse conhecimento, porque não sabiam ler e nem escrever. Mas também tinham medo, vergonha e receio de passar esses conhecimentos para os mais jovens, para que não sofressem como eles sofreram com a discriminação, o preconceito e as humilhações. Tudo isso por causa da nossa maneira de ser e de viver diferente. Por esse motivo, tivemos a iniciativa de procurar os mais velhos.

Havia dito anteriormente sobre os sofrimentos que fizeram a cultura adormecer ao longo desses anos. [referência ao Fogo de 51 e à discriminação posteriormente sofrida]. Tivemos que encarar essa dificuldade, mas sabíamos que não ia ser fácil. Nesse tempo, Seu Prejuízo e Seu Benedito já estavam morando na Jaqueira. Sempre no final da tarde, nós reuníamos para conversar e chamávamos Seu Prejuízo e Seu Benedito para contar a história de nosso povo. Foi assim que começamos perguntar sobre a nossa língua, então eles falavam algumas palavras: jokana (mulher), jocana baixú (mulher bonita), kitoki (menino), entre outras.

Pegamos o caderno e começamos a escrever. Era sempre assim. Passado alguns dias, fomos formando algumas frases, praticando uns com os outros e falando no dia a dia. Reuníamos todas as tardes na Jaqueira ou à noite na casa de minha mãe (Taquara), fazíamos uma fogueira onde assávamos peixe, escutávamos as histórias dos mais velhos e aprendíamos a língua. Os mais velhos conversavam e a gente ia escrevendo o significado das palavras. Algumas vezes íamos para a Jaqueira, onde também dormíamos.

*(...) Depois, fomos informados de que existiam relatos sobre nosso povo em livros antigos. Começamos a colocar em prática e fomos à procura, debatendo uns com os outros. E o desejo de continuar **desvendando** a nossa própria história foi aumentando cada vez mais. E a luta sempre continuava. (...)*

Cada dia que passava a gente aprendia novas coisas. Conseguimos uma boa quantidade de palavras, tínhamos as mais conhecidas e então tivemos a idéia de fazer um estudo mais detalhado para aprofundar mais esse conhecimento de nossa língua. Depois de muitas discussões entre nós, resolvemos formar um grupo para fazer a pesquisa da língua.

Assim, em 1998 os índios Pataxó organizaram um *grupo de pesquisadores indígena*, cujo objetivo era *catalogar variados tipos de informações e histórias tradicionais contadas pelos mais velhos, ou seja, as riquezas dos saberes acumulados, bem como aspectos da cultura Pataxó como danças, músicas, pinturas, formas geométricas e lingüísticas com a finalidade de obter elementos para a reconstrução da trajetória Pataxó e fortalecer laços de solidariedade entre as aldeias.*

O grupo reunia professores indígenas, lideranças e outros membros, que montaram um projeto e o apresentaram às lideranças Pataxó do Extremo Sul da Bahia em um Conselho de Caciques. Posteriormente, segundo relata Matalawê, o trabalho foi apresentado em *intercâmbio cultural* em diversas comunidades Pataxó, onde foi bem aceito e onde os mais velhos se prontificaram a ajudar. O *grupo de pesquisadores indígenas* contou com financiamento da ASPECTUR e da FUNAI para obtenção de materiais como gravador, cadernos e de recursos para alimentação e transporte.

Matalawê, explica que a reunião de dados sobre a língua e sobre as *tradições* Pataxó foi realizada de duas maneiras. Em primeiro lugar, por intermédio de consulta e estudo de documentos sobre a língua e a cultura Pataxó. Sobre essas fontes, o texto de Matalawê menciona: o “Relatório de viagem do príncipe Austríaco Maximiliano na costa brasileira em 1815”; “Vocabulário de Antonio Medeiros de Azevedo entre os Pataxó HÃ-HÃ-HÃE, Caramuru Paraguaçu em 1936”; “Vocabulário de Agostinho em visita a Aldeia Pataxó de Barra Velha em 1971”; e o “Vocabulário Pataxó Barreta”. Além das fontes bibliográficas, os *pesquisadores indígenas* realizaram inúmeras entrevistas com *anciões* de diversas aldeias, como Coroa Vermelha, Barra Velha, Boca da Mata, Águas Belas e Fazenda Guarani.

Após a coleta do material, o grupo de pesquisadores recebeu a ajuda de uma professora de lingüística da Universidade Federal da Bahia, América, que à época realizava uma pesquisa junto a eles. Assim, organizaram o material e formalizaram a (re)criação da

língua: *levados por grande desejo de descoberta e de aprender tudo sobre a nossa língua, decidimos registrar e chamar a nossa linguagem de PATXÔHÃ. Que quer dizer: PAT – são as iniciais da palavra Pataxó; ATXOHÃ – significa língua em Pataxó; XÔHÃ – significa guerreiro. Significando então virou Linguagem de Guerreiro Pataxó.*

Conforme nos contam Nitynawã e Matalawê, os primeiros resultados do trabalho de pesquisa foram a criação de músicas e cânticos em Patxôhã, a formação de professores indígenas, a introdução da língua como disciplina obrigatória no currículo do ensino fundamental em todas as Escolas Indígenas, além do interesse em relação ao conhecimento da língua, despertado em muitos membros do grupo. Nitynawã e Matalawê relatam que, no começo do trabalho, reuniram apenas 200 palavras, todas conhecidas e utilizadas pela grande maioria da população. Após sete anos de pesquisa, porém, conseguiram acumular um vocabulário de 2500 palavras. Segundo Matalawê, o desafio, agora, é fazer todo esse *conhecimento* ser utilizado no dia a dia. *Para que a língua PATXÔHÃ ganhe significado e vida novamente em nossa sociedade, é preciso que todas as aldeias Pataxó participem e colaborem nesse processo.*

Mais uma vez, é importante notar como a história sobre o *resgate e a reconquista das tradições* – músicas e cânticos, pinturas, língua - constitui um discurso inverso àquele narrado no capítulo anterior. Se no relato das perdas Nitynawã enfatizava a inocência e ignorância dos *parentes* – *antes, nós não sabíamos de nada* – agora chama a atenção para a *aquisição dos conhecimentos*.

O processo de pesquisa e de organização da língua é especialmente interessante por demonstrar como, para buscar o *conhecimento dos velhos e dos antigos*, mobilizaram meios aprendidos ao longo do contato com a sociedade nacional: fontes bibliográficas, grupos de pesquisadores, projetos de pesquisa, ajuda de uma professora de lingüística e a difusão dos conhecimentos adquiridos por intermédio das escolas. Fica claro que, da perspectiva dos índios Pataxó, resgatar as *tradições* não significa um retorno ao passado ou uma tentativa de voltar a serem idênticos a seus antepassados. Mais uma vez, como nos lembra Oliveira (1999a, p.31), *a viagem da volta não é um exercício nostálgico de retorno ao passado e desconectado do presente (por isso não é uma viagem de volta).*

Nesse sentido, a *aquisição dos conhecimentos* narrada por Nitynawã não se restringe apenas aos conhecimentos dos mais velhos. Antes, abrange também a aquisição de conhecimentos para lidar com a sociedade regional e o mundo dos brancos. Depois de relatar como adquiriram os *conhecimentos de sua tradição*, Nitynawã segue relatando sobre como descobriram o que era uma associação e como aprenderam o que deveria ser feito para se criar uma associação. Enfatiza, principalmente, os procedimentos burocráticos que, antes igualmente desconhecidos, tornaram-se algo com o qual aprenderam a lidar.

Quando menos esperávamos, chegaram um homem e uma mulher: bem vestidos, não sabíamos quem eram, onde moravam, e muito menos o que pretendiam. Alguns ficaram assustados com a presença daquelas pessoas. Ele se aproximaram, nos cumprimentaram e começaram a se identificar dizendo quem realmente eram. Um deles disse: “Eu sou o Juraci engenheiro da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), moro em Goiânia e vim com o objetivo de fazer um trabalho em Coroa Vermelha. Essa é a Cássia do IPHAN e estamos trabalhando juntos”. Isso foi em novembro de 1998. Juraci já estava trabalhando na obra de Coroa Vermelha para os 500 anos. Era do grupo que construiu a escola.

Juraci e Cássia conheceram o nosso espaço, ficaram muito felizes e bastante à vontade. Apresentamos tudo o que estava sendo elaborado e realizado. Eu (Nitynawã), com a minha curiosidade, perguntei o que poderíamos fazer para registrar o trabalho que estávamos fazendo. Ele me respondeu que, como a Jaqueira é uma terra indígena, a melhor idéia era criar uma associação.

Associação? O que é isso? Para nós, era um bicho de sete cabeças; ninguém nem fazia idéia do que era. Uma das nossas integrantes, Wayã (Sirleide) comentava com dúvidas se aquilo realmente era uma boa solução. Erguemos a cabeça e mãos à obra: procuramos pessoas que realmente pudessem nos ajudar. Cássia do IPHAN disse que tinha uma amiga que trabalhava na Secretaria do Meio Ambiente em Porto Seguro e que poderia nos dar algumas dicas sobre o assunto. Essa moça se chamava Milene.

Depois da visita da Cássia e de Juraci, ficamos pensando no que iríamos fazer. Num certo dia, de repente olhamos para a estrada e eis que vinha uma mulher estranha: cabelos soltos, de bermuda e bota e, por sinal, muito sorridente. Ficamos parados a observar, tentando adivinhar quem era aquela mulher. Um dos nossos parentes comentou: “deve ser alguém do governo”.

Ela se aproximou e cumprimentou a nós. Convidamos para entrar em nosso kijeme e falamos para se sentir à vontade. Era a Milene. Reunimos e falamos com ela sobre o nosso trabalho, e isso lhe despertou o interesse em nos ajudar. E assim marcamos uma nova reunião. (...)Dias depois, ela

voltou com um amigo que se chama Jean-François e é biólogo. Reunimos novamente, colocando, ou seja, apresentando as nossas necessidades, dificuldades e o que pretendíamos fazer: criar uma associação. Mas não sabíamos por onde começar. (...) Como Milene já estava confiante em nosso objetivo, ela nos ajudou a organizar toda a documentação. (...)

Pra começar nosso dia, tínhamos que andar 3 km até o ponto e depois pegar um transporte até o centro de Porto Seguro. Enquanto isso, o restante ficava na Reserva e eu (Nitynawã) e Aruã íamos encontrar com a Milene. Nós não tínhamos muita experiência e conhecimento para cuidar da parte burocrática de registro da Associação.

Também não tínhamos recursos financeiros e muitas vezes passávamos por grandes necessidades. Nós tínhamos vergonha de chegar nos lugares com pessoas estranhas e conversar com elas. Mas Milene, como já nos conhecia, nos ajudou muito na orientação. Até mesmo nos levando para os lugares e informando as pessoas sobre o nosso trabalho. Foi depois de muita luta de dias cansativos que conseguimos registrar a nossa Associação ASPECTUR. Foi uma grande vitória e dias de muita alegria.

Assim, depois de narrar os *conhecimentos* adquiridos por intermédio dos mais velhos, Nitynawã passa a abordar a aquisição de conhecimentos necessários ao registro e à consecução do projeto que desejavam realizar na Jaqueira. Nesse momento, já haviam concebido a idéia de abrir a Reserva para visitas turísticas. – *Era preciso arrumar um jeito de nos sustentar e de manter o lugar*, Nitynawã explica. Com Milene e Jean montaram um projeto e levaram até Brasília. Como uma espécie de expedição, a viagem à Brasília, cidade até então desconhecida, é relatada por Nitynawã com uma mistura de deslumbramento e espanto.

Mas para conseguirmos que este projeto fosse aprovado, passamos quinze dias em Brasília. Aruã e eu, Nitynawã, que era a única mulher no meio dos homens, não tínhamos conhecimento nem experiência para andar em cidade grande. Ficamos em uma pensão da FUNAI, que era longe dos ministérios, mas o carro do FUNAI nos ajudava no transporte. Quem mais tomava a frente era Saracura, que pela sua experiência como liderança, já conhecia as coisas em Brasília e era conhecido pelo pessoal de lá. Parecíamos duas crianças, mas quando chegamos nos lugares onde iríamos apresentar o projeto, era nós que tínhamos que falar. Eu ficava com medo de falar com aquelas pessoas bem vestidas e que sabiam falar bonito. (...)

Fomos aos ministérios MMA, MINC, e conseguimos apoio com MMA PROECOTUR, que ficaram interessados em nossa proposta para o desenvolvimento do ecoturismo em terra indígena, principalmente porque este trabalho era voltado para a questão da preservação ambiental como meio sustentável de preservação da Mata Atlântica. (...)

Em 11 de outubro do mesmo ano, tivemos notícias que o Projeto foi aprovado pelo MMA PROECOTUR, uma quantia de \$130.000,00. Era um dia muito chuvoso, ficamos todos felizes, nós reunimos e fomos para a Jaqueira em um carrinho velho caindo aos pedaços. Arrumamos uma lona velha e vínhamos debaixo nesse carrinho. A chuva caindo e a gente ria do carrinho, da chuva e da lona. Não víamos tristeza em ninguém e tudo que fazíamos era com muita animação.

A partir daí, o relato de Nitynawã passa a contar sobre o primeiro dia em que a Reserva da Jaqueira recebeu visitação. Primeiro narra os dias anteriores à visita: conta como prepararam as pessoas para receberem os visitantes, como melhoraram a trilha na mata, o trabalho de pescar o peixe servido na folha de patioba etc. Depois, Nitynawã passa a descrever esse primeiro dia de visitação, enfatizando principalmente o desempenho dos Pataxó: apresentavam-se bem, dançavam bem, falavam bem. Faziam tudo tão bem que, segundo a autora, todos os visitantes se sentiam muito à vontade e saíram de lá encantados – comentário que, até hoje, é frequentemente articulado para falar do julgamento dos turistas.

E assim foi acabando o preconceito e o medo de nos identificar como índios e mostrar realmente quem somos. (...) O que realmente queríamos era que as pessoas entendesse e respeitasse o nosso modo de ser e a nossa forma de viver, para que assim pudessem dar valor ao nosso trabalho e a nós mesmos como seres humanos, sem diferença de cor ou de raças.

O passado e o presente das tradições

Se justapormos a história de perdas apresentada no capítulo anterior ao relato das reconquistas deste capítulo, chegamos a uma narrativa que em muito se assemelha a uma cosmogonia. Trata-se da formulação de uma memória que nos revela um momento de criação. Em conjunto, os relatos narram o processo pelo qual os Pataxó vieram a ser; relata, enfim, como se tornaram aqueles que hoje são, conferindo sentido à situação por eles atualmente vivida. Aqui, não há passado equívoco, já que este influi no processo de criação cultural na mesma medida em que é influenciado por ele.

Nesse processo, a demarcação da terra indígena de Coroa Vermelha, juntamente com a criação da Reserva Pataxó da Jaqueira, em 1998, parecem se insinuar como um ponto de

inflexão. Esse momento se torna bastante interessante se compreendido a partir da concepção de evento formulada por Sahlins (2003, p.14-15).

Se, como afirma o autor, estrutura/cultura e processo/história são vetores cuja direção é perfeitamente intercambiável, o evento não é apenas um acontecimento característico de um fenômeno, ainda que, enquanto fenômeno, apresente forças e razões próprias. Um evento se transforma naquilo que lhe é dado como interpretação, já que somente se for apropriado por e através do esquema cultural é que ele adquire significação histórica. Inversamente, também, o evento pode agir sobre o esquema cultural, de modo a transformar e reatualizar seus quadros costumeiros de significados.

O evento é, pois, um episódio síntese, quando se justapõem passado, presente e futuro; momento em que mudança e continuidade confluem uma na direção da outra. É por isso que, segundo Sahlins (2003, p.174), os eventos extraordinários e significativos são momentos por excelência de *reavaliação funcional das categorias*. Sobrecarregados pelo mundo, e conforme utilizados pelos sujeitos, os *significados culturais* são alterados. Para os propósitos de nosso argumento, contudo, vale repensar a idéia de *categorias culturais* de Sahlins, concebida sobretudo a partir de uma perspectiva estruturalista, e expandi-la, para que venha a dar conta não apenas dos quadros de referência a partir dos quais os sujeitos apreendem e compreendem o mundo, mas também dos elementos culturais que elegem como constituintes desse mundo²³.

Ora, como evento extraordinário, a demarcação da terra indígena e a criação da Reserva da Jaqueira ensejam, como já se afirmou, uma passagem do contexto de perdas para um contexto de reconquistas na vida dos índios Pataxó. Nesse contexto de aquisição de direitos e de melhoria da situação de suas vidas, não é estranho que aspectos negativos de sua experiência tenham sido reavaliados e processualmente transformados em aspectos positivos.

²³ Em um trabalho posterior, acho que seria interessante, inclusive, utilizar a experiência etnográfica entre os Pataxó para repensar a relação entre a cultura entendida como quadro de referência e a cultura como traços e objetos culturais. Tenho em mente, principalmente, os trabalhos recentemente desenvolvidos sobre a agência e historicidade dos objetos. Trabalhos interessantes já têm sido desenvolvidos nesse sentido. Ver, por exemplo, Lagrou, 2007.

Assim, nos contextos de perdas e reconquistas, experiências vividas pelo grupo são enfatizadas quase que inversamente. Se o período anterior é relatado como um momento de perda da terra, de dispersão e de desagregação do grupo, quando as famílias passaram a trabalhar individualmente nas fazendas da região, agora, no momento de reconquistas, enfatizam a retomada da terra, o reencontro e o trabalho coletivo. Se antes as pessoas vindas de fora apareciam como perturbadores da ordem estabelecida, e os órgãos oficiais eram mencionados como inimigos, agora, as pessoas de fora aparecem para ajudar e os órgãos oficiais se apresentam como aliados. Se antes foram importunados por avisos de que teriam de abandonar a terra, já que esta se transformaria em uma área de preservação ambiental, agora, tornaram-se, eles mesmos, os responsáveis por manter e fiscalizar essa preservação. Se no relato das perdas se enfatiza a ignorância e o desconhecimento dos *parentes*, no relato das reconquistas são enfatizados os diferentes processos de aquisição de *conhecimentos*. Menciona-se os *conhecimentos* adquiridos de outros *parentes* e também aqueles vindos dos mais velhos, antes valorizados apenas no contexto das comemorações do dia do índio. Menciona-se, ainda, a apropriação de conhecimentos importantes advindos da sociedade nacional, como as regras de criação e manutenção de uma associação e os procedimentos para a realização de projetos. Vale mencionar, ainda, a referência à valorização do uso de tecnologias e dos estudos, tão enfatizados por meus anfitriões.

Finalmente, se antes se sentiam envergonhados e humilhados ao se apresentar como índios, agora, no novo contexto, a identidade se lhes afigura não apenas como forma de obtenção de recursos ou acesso a direitos – embora esses fatores sejam, sim, importantes – mas também, e principalmente como fonte de orgulho. Contra argumentos que sublinham apenas os aspectos utilitários da identidade e *do resgate cultural*, poder-se-ia afirmar que o acesso mesmo aos direitos tenha sido, também, uma maneira de os valorizar enquanto *seres-no-mundo*.

Além de nos ter alertado quanto à necessidade de se dedicar maior atenção à história dos índios do Nordeste, os trabalhos sobre esses grupos também procuraram destacar a agencialidade dos sujeitos. De todo modo, é estranho que esses pesquisadores não tenham atentado para o fato de que a noção de agência poderia ser um meio para se compreender os processos de significação criativa acionados pelos sujeitos a fim de conferir sentido à trajetória histórica coletiva. Por enfatizarem sobretudo a capacidade de mobilização

política/econômica do grupo frente à sociedade nacional/regional, deixando em um plano secundário o significado atribuído a essas mobilizações, essas abordagens terminam por lançar mão de uma noção de agência que remete, sobretudo, a uma ação baseada no cálculo e na racionalidade utilitária. Como se a capacidade de agência conduzisse os grupos indígenas, inevitável e exclusivamente, a ações do tipo *racional orientada para fins* (Weber, 1991, p.15).

Como observa Veber (1998), perspectivas como essas pressupõem uma automática e auto-evidente homogeneização do mundo.

It has been difficult to discover the native as a creative subject in his or her own right but invitingly easy to focus on, for example, the invention by some natives (..) of self-representation in terms of Western imagery of Indiannes that only confirm the native's position as dominates. In this sense, the native is epitomized as doubly conquered, physically and mentally (1998, p.385).

Contra armadilhas dessa natureza, Viegas (2007, p.60) vincula a concepção de agencialidade às idéias de *mundo vivido* e *ser-no-mundo*. A autora se fundamenta em abordagens fenomenológicas para afirmar que o mundo social, os processos de identificação e orientação só podem ser conhecidos pela experiência vivida; vivência esta que se constitui na intersubjetividade. Nessa perspectiva, o processo de “*intelecção*”, bem como as ações que desencadeia, deixa de ser concebido como resultado de operações de um intelecto ou de uma razão abstratos, e passa a ganhar sentido quando relacionados à forma como os sujeitos se *situam-no-mundo*. *Situam-se no mundo ou tornar-se um ser-no-mundo significa, em um primeiro plano, prestar atenção ao pragmatismo dos sentidos e significados* (Viegas, 2002, p.55).

As representações do mundo ou sua objetificação – idéias, narrativas etc. – não se constituem antes de o mundo ter sido visto, sentido e conhecido. Elas são, na verdade, o resultado do acúmulo de *experiências vividas*, das quais se nutre (Viegas, 2007, p.57). Assim, a visão inscrita na idéia de uma *experiência vivida* nos permite *compreender como as pessoas se situam no mundo, ao mesmo tempo que objetificam a sua vivência história à medida que nele se situam* (Viegas, 2007, p.57). Ao intelectualismo de uma racionalidade a priori contrapõe-se a facticidade, a vivência e a experiência, já que é por meio destas que o mundo é conhecido, reconhecido, criado e transformado. Nesse

sentido, o que se deve perceber é que, entre os Pataxó, a seleção de uma *cultura resgatada* não parte de um passado hipotético e pré-colonial – embora eventualmente procure se remeter a ele; o *resgate cultural* se fundamenta, sobretudo, em um passado vivenciado e experimentado, sendo a cultura o resultado da *facticidade, vivência e experiência* dos Pataxó.

A idéia de *mundo vivido* e de *ser-no-mundo* de Viegas nos ajuda, ainda, a pensar uma última questão formulada por Grunewald. Após expor o processo de *regate cultural* vivenciado pelos Pataxó, o autor se pergunta: *as tradições inventadas são totalmente arbitrárias ou algo é de fato resgatado?* (Grunewald, 2001, p.153). Segundo o autor, os Pataxó não admitem que se fale em invenção e insistem em afirmar que se trata de um trabalho de *resgate*. Mas o interessante é perceber que, ao falar em *resgate*, não o pensam como algo desvinculado da *experiência vivida*; concebem-no como processo contemporâneo, resultado de muitos anos de perda e mistura na sociedade regional/nacional. Nesse sentido, vale lembrar uma passagem presente no texto em que Matalawê introduz e apresenta o glossário da língua Patxôhã, resultado do trabalho realizado pelos pesquisadores indígenas sobre a língua:

(...) temos consciência de que revitalizar uma língua praticamente extinta não é fácil. (...) Mas nós Pataxó acreditamos que é possível pela força, pela crença, pela fé que temos em nosso espírito criador que rege nossa própria religião, a nossa própria existência em harmonia com o cosmos. (...) Temos ciência de que estamos apenas no começo, e falta muito a ser feito, mas nada é impossível de ser atingido, e damos a nós mesmos o prazo de vinte anos para avaliar os efeitos de nosso trabalho. Lutaremos com todo vigor e compromisso para revitalizar a nossa língua e as nossas tradições, pois isso é questão de honra e identidade. Na música a comunicação já é uma realidade porque depois deste trabalho [de pesquisa sobre a língua], tivemos uma grande produção de cantos na língua que respeita a nossa forma tradicional, as músicas que cantávamos em português foram traduzidas para o idioma. Em nosso dia a dia já travamos muitos diálogos, mas em breve estaremos nos comunicando sem embaraço e isto nos deixa muito animados e esperançosos em alcançar o que propomos.

Na verdade, ao que tudo indica, na perspectiva dos Pataxó engajados nos projetos de *resgate cultural*, não há dicotomia entre *invenção e resgate*. As histórias narradas mencionam de forma quase redundante a maneira como foram criando *tradições* a partir dos indícios de passado que encontravam no percurso de suas pesquisas, junto aos mais velhos ou recorrendo a fontes bibliográficas.

Muitas vezes em que eu me encontrava na Reserva Pataxó da Jaqueira, chamava-me atenção o modo como, ao falar das *tradições*, os discursos das pessoas oscilavam entres os tempos verbais do presente e do passado. A Reserva da Jaqueira era apresentada ora como um lugar onde se podia conhecer e vivenciar os costumes e o *modo de vida tradicional dos Pataxó*, ora como uma espécie de museu, onde se reproduzia o *modo de vida tradicional dos Pataxó*. Afinada e concordando com a oscilação dos tempos verbais, as palavras *tradição* e *tradicional* guardavam, sempre, uma espécie de dupla valência: ora remetiam àquilo que fazem em suas rotinas diárias ora a um tempo passado, a práticas que foram (por diversas razões) abandonadas.

Ora, é importante perceber que o *resgate ou invenção das tradições* não é simplesmente colocado por sobre uma história anterior, que é anulada. Ao contrário, é pensado no interior mesmo dessa história. Daí que a ambigüidade projetada sobre a palavra *tradição* não indique uma alienação em relação a um passado que foi perdido (no caso de ela se referir às práticas do presente); nem tampouco indica que os turistas estão sendo enganados (no caso de ela se referir às práticas do passado). A ambigüidade, na verdade, faz projetar sobre a palavra *tradição* uma história de perdas e de tentativas de recuperação dos modos de vida, da identidade, como também da dignidade. Não é à toa que, após admitirem ter sofrido tantas perseguições e humilhações, essas pessoas não se cansam de proclamar, com orgulho, a estupefação e admiração de todos aqueles que visitam a Reserva Pataxó da Jaqueira: - *é o melhor passeio que já fizeram... o melhor peixe...*

Aqui, vale lembrar a crítica de Cunha ao enquadramento das reivindicações étnicas e da cultura mobilizada nesse contexto como ideologia:

Então, em que sentido a etnicidade seria ideologia? No sentido lato de fazer passar o outro pelo mesmo, certamente o é (...) Mas vejamos que isso não diz qual dos dois, o outro o mesmo, é o mais verdadeiro: seria uma questão de anterioridade? Ou melhor, e num outro plano, ambos significados seriam ilusórios, enquanto se referem a relações sociais baseadas na etnicidade, que dissimulam a verdadeira articulação que as motiva? (1986, p.105).

Mais uma vez, nossas dicotomias acabam por introduzir um julgamento etnocêntrico em relação ao mundo do Outro. A polarização entre *resgate* e *invenção* parece projetar uma distinção entre realidade e representação na experiência vivida pelos Pataxó, fissura em muitos aspectos semelhantes àquela da qual fala Latour ao se referir à crença.

A crença, segundo Latour (2002), não é um estado mental, mas o resultado da relação entre os povos. Ela institui uma diferença entre o visitante (ou o antropólogo) e o visitado (ou sujeitos estudados). O primeiro *sabe*, o segundo *acredita*. A partir da acusação de fetichistas que os portugueses imputaram aos habitantes da África, Latour (2002, p.23-24) procura demonstrar como a noção de crença introduz uma fissura no mundo do Outro, dividindo-o em fatos/realidades (parte “conhecida” pelos portugueses) e representações e crenças (parte “acreditada” pelos africanos).

Ao notarem que, em seus cultos, os africanos reconheciam uma força divina nos objetos que eles mesmos fabricavam, os portugueses os acusaram de fetichistas, afirmando estarem enganados quanto à origem da força que atribuíam aos objetos-fetiches. Os africanos eram então inquiridos: *vocês não podem dizer que fabricam os seus fetiches, e que este são, ao mesmo tempo, verdadeiras divindades, vocês têm que escolher, ou bem um bem outro (...)* (Latour, 2002, p.16). Os africanos, por sua vez, designavam algo que não era nem inteiramente autônomo e nem inteiramente construído, mas a noção de crença quebrava essa operação em duas partes, lançando desconfiança sobre aquilo que viviam e experimentavam. *O que a crença faz é estabelecer uma distinção entre o saber e a ilusão; e, de uma outra forma, estabelecer uma distinção entre uma forma de vida prática que não distingue entre saber e ilusão, e uma outra forma de vida, teórica, que mantém a oposição* (Latour, 2002, p.31). Pergunto-me se, no caso Pataxó, opor e dicotomizar *resgate* e *tradição* não seria realizar uma operação muito semelhante àquela descrita por Latour? Não correríamos o risco de acabar afirmando que os Pataxó *acreditam* no *resgate* de suas tradições, ao passo que os antropólogos *sabem* que estão inventando?

No entanto, como observa Latour, a distinção entre saber e ilusão só se mantém no plano teórico, mesmo (ou talvez principalmente) entre os modernos. Para demonstrar como a distinção entre o dado e o construído é falaciosa, Latour nos remete à experiência de Pasteur. Na perspectiva dos “pensadores críticos” ou antifetichistas da ciência, Pasteur

teria que escolher entre a realidade ou a construção do fermento que descobriu: *ou bem ele construiu socialmente seus fatos e acrescenta ao repertório do mundo apenas suas fantasias, preconceitos, hábitos e memória, ou bem os fatos são reais, mas então, ele não os fabricou em seu laboratório* (Latour, 2002, p.37). No entanto, o próprio Pasteur esclarece, *sim, é verdade que eu o construí no laboratório, [mas] o fermento autônomo surge por si só, aos olhos dos observadores* (Latour, 2002, p.41) É com base em argumentos como os de Pasteur – mas também a partir da experiência dos africanos – que Latour critica a oposição entre realismo e construtivismo encontrado nos estudos sobre a ciência: (“Science Studies”): *a explicação social não valeria talvez nada, mas a causalidade objetiva não valeria tampouco. Era preciso retomar tudo do zero e **escutar novamente os propósitos do ator comum*** (Latour, 2002, p.43, grifo meu).

E o que dizem os atores comuns? O “atores comuns”, imersos no mundo da prática – ou *no mundo vivido*, como nos sugeriu Viegas (2007) – afirmam continuamente que constroem coisas que, em realidade, os supera. Tal como o fermento de Pasteur e como as divindades africanas, também as *tradições* dos Pataxó não podem ser isoladas da ação humana que lhes confere vida. Essas *tradições* são o resultado de pelo menos dez anos de mobilização e trabalho dedicado, e uma vez descobertas/inventadas, reconstituídas, elas adquirem vida e passam a agir sobre eles. Elas os fazem índios Pataxó.

Latour nos lembra, ainda, que, por não compreender o processo de criação das divindades africanas, os portugueses lhes questionavam:

Se vocês reconhecem que fabricam inteiramente seus fetiches, reconhecem, então, que manejam fios como faziam marionetistas. Vocês os manipulam furtivamente para impressionar os outros. Manipuladores das crenças populares, vocês se juntam, portanto a essa legião de sacerdotes e de falsificadores que compõe, aos olhos dos anticlericais, a longa história da religiões. Ou então, se vocês se deixam surpreender por suas próprias marionetes, e acrescentam fé aos disfarces das mesmas (ou antes, aos seus próprios), isto prova uma tal ingenuidade que vocês engrossam as massas eternamente crédulas e ludibriadas que formam, sempre aos olhos lúcidos, a massa de manobra da história das religiões (Latour, 2002, p.21)

Ora, não é difícil notar como a formulação dos portugueses em muito se assemelha a alguns pontos de vista em relação aos índios do Nordeste: com alienados, seriam

acusados de desconhecer que não são os mesmos índios que ocuparam a região há mais de 500 anos atrás; como cínicos, seriam acusados de reivindicar o pertencimento étnico e mobilizar uma cultura (simulacro) para convencer o órgão indigenista e os turistas e garantir os benefícios desse reconhecimento. Até aqui, espero ter mostrado que, para os Pataxó – “atores comuns” – não se trata nem de um nem de outro.

Talvez seja por essa razão que, ao descrever o círculo de emergências étnicas desencadeadas por uma série de relacionamentos e viagens entre inúmeras comunidades indígenas localizadas ao longo do São Francisco, Arruti (1999, p.240) sugira que essas emergências sejam concebidas como uma espécie de conversão. O autor afirma que, entre esses índios, ensinar e aprender o toré, bem como levantar aldeias (traços diacríticos selecionados para marcar sua distintividade cultural) não são apenas atos políticos, coletivos, de invenção cultural e projeção do futuro. São, também, atos místicos:

como Mauss apontou com relação à prece, o toré não é uma unidade indivisível, distinta dos fatos que o manifestam; ele é apenas o sistema deles. Ponto de convergência de inúmeros fenômenos religiosos e políticos, o Toré assume a forma de uma representação, no sentido teatral e político do termo, mas também no sentido de rito, como atitude tomada e ato realizado diante das coisas sagradas, e de credo, com expressão de idéias e sentimentos religiosos (Arruti, 1999, p.274).

Os Pataxó nos ensinam que a antropologia, para existir, precisa desvendar continuamente novos mistérios, pois se as culturas não se encontram prontas e acabadas, o mesmo se estende à disciplina. Nesse sentido, reconhecer os processos de *resgate criativo das tradições* realizado pelos índios do Nordeste e pelos Pataxó, requer, antes de tudo, uma transformação da qualidade do nosso olhar ou de nossa disposição teórica em relação ao mundo. Com nos alerta Arruti, trata-se de substituir uma descrição mecânica de fluxos pela concepção de uma *poética das emergências*.

Capítulo 7 – Fazer-se índio

Depois de duas semanas, determinados eventos – não somente por sua frequência, mas por seu papel de constituintes ou conformadores de sentido para o que se faz na Reserva da Jaqueira - começaram a se me afigurar como uma espécie de ritual. O carro passou em frente à padaria por volta das 7:15 da manhã, pulamos na carroceria, e nos dirigimos para a porta da casa de Dona Nega (Taquara), local de encontro desde a época em que começaram o trabalho na Reserva. Ali, recolhemos as três irmãs, seus filhos, a cunhada Vânia e suas filhas. Carro lotado, rua do telégrafo, estrada enlameada, parada ao pé do monte, trilha escorregadia, os fundos do *kijeme*, a mesa de madeira: mais um dia na Reserva Pataxó da Jaqueira.

Algumas vezes, para participar de reuniões ou mesmo sem motivos aparentes, as pessoas dormiam na Jaqueira. Neste dia, Noêmia e Siratã haviam passado a noite na Reserva, de modo que, embora tivéssemos sido os primeiros a chegar, o café já estava pronto e o feijão sobre a mesa. Distraí-me catando o feijão, enquanto observava a rotina diária. A movimentação de trocar shorts, bermudas e camisetas por tangas, bustiês e outros *ornamentos* de sementes, miçangas e penas se intercalava a outras atividades, como as discussões a respeito da fiscalização da área, as contas sobre o artesanato vendido no dia anterior e os afazeres da cozinha.

Algumas pessoas se pintavam atrás do *kijeme da cozinha*, e eu resolvi me juntar a elas. Rose, Ariana, as gêmeas e Aponê se encontravam ao redor de uma bancada de madeira. Sobre esta, uma sacola plástica cheia de barro, outra sacola de urucum, dois ou três urucuns abertos, nacos de carvão, cacos de espelhos, gravetinhos, a metade de baixo de um filtro, um tijolo. Com exceção do filtro, todos os demais materiais eram utilizados na pintura.

O espelhinho era segurado com uma das mãos e com a outra faziam o trabalho. Umedeciam o barro e o carvão sobre o tijolo e, depois, manuseando o graveto como a um pincel, em gestos habilidosos iam riscando traços muito finos nos queixos, embaixo dos olhos, nas bochechas. O urucum vinha em seguida colorindo o rosto, mas nem sempre era

utilizado, e muito raramente pelas mulheres. Conversavam, falavam de ontem, de amanhã, de hoje: - *será que hoje vêm muitos turistas?* A cena me enterneceu.

- *Posso bater umas fotos de vocês? – Assim como estamos?* – estranharam o pedido, mas ao contrário do que eu esperava, a idéia foi bem aceita e ninguém interrompeu o que fazia para posar para a câmara. Depois segui com a máquina para a mesa de madeira, onde algumas pessoas conversavam. Pedi permissão para fotografar. Dessa vez, Michael contestou: - *você não pode tirar fotos de mim assim, eu ainda nem estou pronto, tire fotos de Tuxê.* De fato, embora já estivesse de tanga, Michael ainda não havia se pintado, ao passo que o primo, Tuxê, trazia no corpo todos os adereços da indumentária.

Michael e Ariana discutiam e implicavam um com o outro, e Jaguatiri comentou que, brigando tanto, aquilo certamente daria em casamento. Irritaram-se com o comentário e o provocador continuou a brincadeira: - *Sol., você tem que vir para a festa da Jaqueira no dia primeiro de agosto, que é para você ver o casamento de Ariana e Michael.* Perguntei do que se tratava. – *Fazemos muitos casamentos durante a festa da Jaqueira, mas é um casamento só de mentirinha.*

Nesse momento, Michael parou a discussão com Ariana e se dirigiu a Jaguatiri, repreendendo-o: - *Não tem nada de mentirinha não. É um casamento de verdade, de acordo com as tradições Pataxó.* Explicaram-me que, antigamente, quando um rapaz gostava de uma moça, atirava-lhe uma pedrinha. Ao se encontrarem novamente, caso a moça desejasse corresponder, deveria retribuir jogando outra pedrinha. O namoro seguia com a troca de pedrinhas, até que, jogando uma flor, o rapaz pedia a moça em casamento. Caso ela estivesse de acordo, aceitaria a flor.

Depois disso, ambos conversavam com o cacique e iam até os pais da moça, para certificarem-se de que concordavam com o casamento. A partir daí, caso o casamento ficasse arranjado, o rapaz era submetido a uma prova de resistência: deveria carregar um peso equivalente ao da moça e ser habilidoso com o arco e flecha. – *O peso era para saber se o índio era forte, porque se em uma guerra a mulher ficar impossibilitada de correr, o índio joga ela nas costas e sai correndo dentro da mata. E o arco e flecha é para saber se o índio tem condições de sustentar a família na caçada e na defesa. Se passar por essas provas, o rapaz pode casar.* Conforme me contaram, nos casamentos

realizados durante a cerimônia na festa da Jaqueira, os noivos devem passar por essas provas, às quais a platéia assiste muito interessada. Depois das provas, realiza-se a cerimônia, normalmente conduzida pelo cacique. – *Tudo na língua Pataxó! O casal então faz a troca de cocar, compartilha a bebida tradicional Cauim, e também é feita uma pintura no pulso simbolizando a união.*

Todos os anos o aniversário da Reserva da Jaqueira é comemorado no dia primeiro de agosto. Nesta data, além de atividades como os casamentos e caças esportivas (*caça ao porco solto na mata*, segundo me contaram), relembram e revivem o acontecido no dia primeiro de agosto de 1998: convidam a comunidade de Coroa Vermelha e *outros parentes* mais distantes, fazem uma longa caminhada na mata e passam o dia e a noite conversando, trocando experiências, relembrando as *histórias dos mais velhos* e dançando o awê – agora, contudo, com muita comida e bebida.

O ambiente de conversas e brincadeiras era sempre muito agradável em torno da mesa de madeira, mas a reunião se desfazia quando da chegada dos turistas. Então se dispersavam, cada um assumindo as posições, atividades e responsabilidades que lhes cabia. Naquele dia, porém, não foram os visitantes a causa da dispersão. Já há alguns dias eu começara a ouvir comentários sobre os jogos indígenas locais. Estava marcado para a semana do dia 19 de abril, para incrementar e animar as comemorações do dia do índio. O desempenho dos atletas começava a mobilizar as preocupações e as energias de meus anfitriões. Como ainda não havia aparecido nenhum visitante, Jaguatiri pegou o celular e telefonou para o escritório da ASPECTUR: - *Podemos subir! Aricema disse que não tem visita agendada para hoje de manhã.* Então subiram quase todos para o campo de futebol, localizado no interior da mata, próximo a clareira – em uma parte da Jaqueira na qual estive poucas vezes e que nunca soube se era visitada pelos turistas.

Não subi com o grupo, e preferi ficar ali junto às mulheres, crianças, Juary, Xohã e Siratã. Pedi que me falassem um pouco mais sobre os jogos indígenas. Juary começou enumerando as modalidades – natação, futebol, canoagem, luta corporal, corrida com maracá, arremesso de tacape, arco e flecha, cabo de guerra e corrida com tora. Depois explicou que os jogos indígenas acontecem anualmente em um nível nacional, mas que os Pataxó também costumam organizar um evento local. – *Quando o jogo é feito aqui, a gente participa entre a gente, montamos a equipe de acordo com as aldeias. Às vezes*

convidamos alguns parentes de outras etnias aqui da Bahia. Nos jogos nacionais viajamos e encontramos com etnias do Brasil inteiro. Os Pataxó sempre fazem muito sucesso, porque tem índio muito tímido, e a gente chega cantando e dançando, ninguém tem vergonha. É a maior festa, e fica todo mundo admirado com a gente.

Mais uma vez, tema recorrente entre eles, Juary não deixara de mencionar o encanto e admiração provocados pelos Pataxó. De uma maneira geral, os jogos indígenas, tanto o local quanto o nacional, são eventos muito esperados pelo grupo. Karkaju, que nos últimos três anos havia sido responsável pela organização do evento local, também não se cansava de mencioná-los. É vivido e lembrado como um momento de festa e, quando nacional, tal como qualquer outra viagem, não deixa de ser uma oportunidade para a realização de encontros interétnicos, trocas de conhecimentos e acordos políticos.

Ao redor da mesa, as pessoas se dedicavam a atividades distintas. Mulheres e crianças se aconchegavam sentados sobre três ou quatro esteiras estendidas sobre o chão. Algumas mulheres bordavam, colorindo a superfície de pequenas tiras feiras de folhas de palmeiras trançadas que, posteriormente, acrescentadas as penas coloridas, se transformariam em cocares. Outras confeccionavam tornozeleiras e braçadeiras cortando e enfileirando tiras de linhas coloridas. Todos esses ornamentos estavam sendo confeccionados para os jogos. Respondendo minhas perguntas, Nitynawã explicou, ainda, como tinham sido concebidos alguns desses objetos : – *As tornozeleiras e as braçadeiras devem combinar com as cores dos bustiês das mulheres. Cada dia usamos uma cor, e cada cor significa um elemento diferente: o amarelo é o sol, o marrom é a terra, o azul é o céu e o verde é a cor da natureza. Foi minha mãe quem deu essa idéia, porque, em Barra Velha, no tempo dela, o ritual do Awê era feito cada dia para um desses elementos. Então colocamos os elementos nas cores dos bustiês!*

Sentados na mesa, atentos, Xohã e Siratã ouviam Juary palestrar sobre a língua Patxôhã. Juary é professor de cultura na Reserva da Jaqueira, e frequentemente viaja para outras aldeias para dar palestras e treinar outros jovens, para que se tornem professores de cultura. Explicava que alguns nomes próprios – normalmente nomes de pássaros, animais, árvores e sementes – deviam ser grafados com “y”, embora o mesmo substantivo, não sendo nome próprio, devesse ser grafado com “i”. Falava muito, e enumerava dificuldades de se manter uma correção gramatical no Patxôhã, já que muita

gente tende a usar as palavras da língua com a gramática do português. – *Mas a gente tem que seguir a gramática do macro-jê, que é o nosso tronco lingüístico...*

Ouvindo a conversa, Nitynawã interrompeu para perguntar como se fala “guerreiras” em Patxôhã. Juary discursava com gosto: *a gente sempre fala errado, quando colocamos as palavras todas no plural. Em Patxôhã, o substantivo não vai para o plural, só o artigo antes do substantivo. Então não dá para falar “guerreiras”, tem que falar “as guerreira”. Qual a frase que você quer falar? – As guerreiras na história Pataxó.* Nitynawã se levantou, buscou caneta e papel, e ficou assim o título de livro que, mais tarde, ela organizaria a partir da parte história do *manual dos monitores da Jaqueira: Yêp xohã uî awakã Pataxó.*

A pergunta de Nitynawã e o nome que escolhera para o livro soou-me, naquele momento, quase como uma revelação. Ela retirava a palavra *guerreira* da história de seus antepassados e a utilizava para fazer referência à sua própria história. Tal como os Pataxó de outrora, diante das dificuldades com as quais precisam lidar, também hoje são guerreiros. Mas como pensar a relação entre os *guerreiros* Pataxó de ontem e de hoje?

Em uma primeira reflexão, imaginei o uso contemporâneo da palavra como uma metáfora. Como uma figura de linguagem, a construção da metáfora consiste na atribuição, de um nome ou termo a um objeto ao qual esse nome ou termo não é propriamente adequado. Como efeito, a metáfora transmite os sentidos e significados presentes no referente do termo para o objeto ao qual o termo é aplicado (Tambiah, 1985). De fato, em certo sentido o uso contemporâneo da palavra *guerreiros* pode ser concebido como uma espécie de metáfora, mas a formulação ainda deixa um incômodo, já que, implicitamente, parece admitir que os *guerreiros* de ontem, como referente original do termo, talvez fossem mais genuínos que os de hoje. Nesse sentido, a noção de metáfora correria o risco de atualizar a distinção entre resgate e invenção.

Em uma segunda reflexão, imaginei que a palavra *guerreiros* pudesse estar sendo usada como uma metonímia. As metonímias estabelecem uma relação de referência entre o signo e o todo do qual faz parte. O todo (referente) é representado pela parte (signo) e a relação de contigüidade existente entre ambos seria o fundamento da representação. (Tambiah, 1985, p.36). Por supor uma relação indéxica entre o signo e o referente, a

metonímia talvez fosse mais adequada para pensar a relação entre os *guerreiros* Pataxó de ontem e os de hoje, mas a noção ainda nos deixaria diante do problema de saber quais dos dois *guerreiros* – de ontem ou de hoje – é o signo e qual é o referente.

Na verdade, supor que a palavra *guerreiros* estivesse sendo usada como uma figura de linguagem – uma metáfora ou uma metonímica – significaria identificá-la como um signo cujo verdadeiro referente estaria no passado. Se um signo representa algo, isso significa que esse algo já não se encontra presente no momento da representação. Nesse sentido, os *guerreiros* de hoje apenas representariam – metafórica ou metonimicamente – os *guerreiros* Pataxó de ontem? Mas e o que dizer daquilo que hoje eles são? Para compreender o uso da palavra por Nitynawã, era preciso romper com a idéia de representação.

Segundo Tambiah (1996, p.34-35), ao final do século XVI e XVII, travava-se uma discussão acirrada cujo tema era a relação entre as palavras e as coisas, os signos e seus referentes. No debate, duas posições antagônicas se enfrentavam. De um lado, os pensadores que ficaram conhecidos como se pertencendo a uma “tradição científica”, para os quais a relação entre palavras e coisas derivaria exclusivamente de uma convenção. Para estes, era preciso estabelecer uma distinção rígida entre linguagem literal e linguagem metafórica. De outro lado, pensadores cujas idéias foram mais tarde classificadas como “ocultas”. Estes últimos advogavam uma relação entre palavras e coisas e admitiam, inclusive, que a manipulação de uma pudesse influir sobre a outra. Nessa tradição, relações analógicas poderiam ser transformadas em relações de identidade, de modo que uma relação convencional entre palavra e coisa, signo e referente, poderia se transformar em uma relação causal ou natural.

De acordo com o autor (1996, p.37-38), à medida que se afirmou o pensamento Iluminista, sua alternativa – o pensamento “oculto” – foi sendo desqualificado, expulso para o plano do irracional e do indefensável. Nesse processo, toda uma outra forma de orientação em relação o mundo foi descartada. Ainda assim, Tambiah argumenta, existem inúmeros contextos sociais, em todos os tempos e lugares, nos quais a imputação de identidade entre os signos e seus referentes é extremamente operativa. Nesses contextos, os atores humanos transformam relações metafóricas ou metonímicas – de similaridade ou contigüidade – em relações de identidade. Aí, signo e referente se imiscuem; um se

transforma no outro. *What if we correct the assymetry, and while according scientific discourse its full value, also accept that there contexts in which iconic and indexical relations (to use Charles Peirce's concepts) or metaphorical and metonymical relations (to use Jakobson's) are converted into "identity relations" or "relations of participation"?* (Tambiah, 1996, p.38).

Assim, imaginei, os *guerreiros* Pataxó de hoje não são apenas signos – metáforas ou metonímias – dos *guerreiros* de ontem, pois um não representa o outro, já que eles são a mesma coisa – claro, em contextos distintos. A palavra *guerreiros*, sim, funciona como um signo capaz de conectar os Pataxó do passado e do presente – ora se referindo a uns, ora se referindo a outros. Como signo, a palavra, operaria como um “meio mágico”, um canal transmissor a partir do qual as propriedades de uns pudessem ser transmitidas a outros. Mais que isso, imaginei, o raciocínio poderia ser estendido a todos os objetos que constituem a Reserva Pataxó da Jaqueira, bem como a grande parte das atividades que ali se desenvolvem.

Nesse sentido, bustiês, construções de palha, músicas, danças, pinturas corporais, horta medicinal etc. não são apenas signos cuja função é representar ou remeter a um passado perdido. Todos esses objetos e atividades parecem constituir-se como operadores mágicos capazes de fazer emergir uma relação de identidade/ uma participação entre o passado (referido) e o presente (significante). No processo de invenção-resgate, os elementos selecionados como *tradicionais* são mais que “traços diacríticos” ou cultura selecionada exclusivamente para marcar a diferença em relação à população regional e nacional; no *mundo-vivido*, eles se transformam no meio – ao mesmo tempo significante e significado – por intermédio do qual os Pataxó diariamente se constituem como índios. Em Coroa Vermelha, a Jaqueira parece se afigurar como o contexto por excelência – embora não exclusivo – onde se realiza essa operação.

Foi por percorrer esse raciocínio que passei a perceber o cotidiano da Reserva Pataxó da Jaqueira a partir de uma característica que Tambiah identifica nos rituais. De acordo com o autor (1985, p.128), a ação ritual é uma ação performativa. A concepção deriva da proposta de Austin, que distingue um tipo de enunciação (ilocucionária) cuja função não se resume à descrição de algo, já que o ato mesmo de falar corresponde à execução de uma ação. Um enunciado ilocucionário ou uma ação performativa não descrevem apenas,

eles também realizam. É nesse sentido que Tambiah concebe os rituais como ações performativas, pois sua execução põe em marcha operações que criam, transformam, realizam mudanças de estado, fazem ou desfazem situações ou relações entre seus participantes. Trata-se, segundo o autor (1985, p.135), de processos constitutivos, cuja performance por si só já promove a realização do efeito performativo.

A partir desse quadro de referência, a Reserva Pataxó da Jaqueira passa a se afigurar como um ritual, onde, além de se apresentarem aos turistas, os Pataxó se constituem e se fazem índios no dia a dia. Como ritual, a Jaqueira parece condensar todos os índices de indianidade escolhidos pelos Pataxó. Ao trocar de roupa, pintar o rosto, caminhar pela mata, cozinhar, cantar e dançar não estão apenas encenando para os turistas. Mais que isso, encenam-se para si mesmos, e por meio dessa encenação incorporam qualidades e características que, de acordo com seus quadros de referência, lhes fazem índios. Ao se encenarem para si, transformam o processo de *resgate* em realidade cotidiana. Não é por acaso que de lá saíram não apenas professores de cultura importantes na Escola Indígena, como também muitas das principais lideranças hoje em atividade – dentre eles Karkaju, Aruã, o cacique e Matalawê, Secretário Estadual de Assuntos Indígenas.

A encenação para si mesmos também se corrobora quando nos afastamos da encenação realizada para os turistas. Aqui, vale lembrar a preocupação de Nitynawã e Juary quando da confecção do *manual dos monitores da Jaqueira*. Afirmavam recorrentemente que, não bastava que a história fosse decorada para ser apresentada aos turistas. Insistiam: - *cada um deve saber essa história de trás para frente e de frente pra trás, porque essa é a nossa história!* Vale lembrar ainda, a realização dos casamentos durante a festa do dia 01 de agosto, o entusiasmo na preparação para os jogos indígenas, bem como as discussões acaloradas sobre a gramática da língua Patxôhã.

Todos esses elementos, como já mencionados, parecem funcionar como meio pelos quais eles se fazem índios. Por fim, o mesmo parece válido quando se referem animadamente às viagens, aos jogos indígenas ou ao encanto suscitado pelos Pataxó. Nesses casos, o encontro com o outro (brasileiros ou índios de outras etnias), concebido como um ato performativo, transforma-se em um momento por excelência de constituição de si mesmos.

Conclusão: *tradições* Pataxó desafiam nossas dicotomias tradicionais

As atividades de visitas turísticas desenvolvidas na Reserva Pataxó da Jaqueira poderiam facilmente nos conduzir a uma concepção cínica e utilitária a respeito do lugar. Em uma tal perspectiva, a Reserva da Jaqueira seria apreendida como um empreendimento comercial e capitalista, cuja finalidade última seria a produção de renda para as pessoas que a freqüentam diariamente. Por sua vez, a participação diária de inúmeras pessoas seria entendida como um emprego, cujo engajamento se explicaria pelo recebimento de um salário. Quanto aos elementos *tradicionais* ali apresentados, veríamos neles apenas simulacros destituídos de significado, cópias de uma *tradição* localizada em um passado distante e inapreensível. Em suma: em uma perspectiva utilitária e exclusivamente econômica, a Reserva da Jaqueira seria concebida como uma encenação falsa ou mentirosa, incapaz de produzir efeito sobre aqueles que encenam.

Ora, para conceber a Jaqueira dessa maneira, teríamos de ignorar ou duvidar de uma série de posicionamentos apresentados pelos próprios Pataxó. Nitynawã, Karkaju e muitas outras pessoas com quem conversei não deixavam de reconhecer como a vida do povo Pataxó havia melhorado desde a demarcação das terras e a criação da Reserva. Não é por acaso, por exemplo, que as narrativas de Nitynawã sublinham recorrentemente as dificuldades vividas e os problemas superados até que se engajassem em um movimento de reconquistas e alcançassem um padrão de vida no qual hoje se encontram. Por outro lado, não deixavam de enfatizar aquilo que consideravam como a experiência mais rica de todo o processo de criação da Reserva: a união do grupo, o conhecimento a respeito da trajetória histórica de seus antepassados, e a *tradição* que tanto se esforçavam para *resgatar*. Eram estes últimos que lhes devolvia um senso de identidade e, sobretudo, de dignidade e orgulho. Eram estes últimos, enfim, que lhes mobilizava, fazendo com que acreditassem que o futuro e o destino dependiam de suas ações.

Para conceber a Reserva da Jaqueira como uma atividade exclusivamente capitalista, teríamos de imaginar os Pataxó como atores racionais cujas motivações para a ação se restringissem à conquista de bens e terras. Nesse sentido, acredito, projetaríamos sobre os Pataxó uma maneira de agir e de se situar no mundo que, hoje, sequer admitimos em atores nascidos e crescidos em grandes cidades do mundo Ocidental, onde muitas vezes

prevalece uma razão calculista e econômica. Não restringir suas ações a esse plano, contudo, não significa destituí-los de capacidade criativa ou de agência. A densidade de significados associados às atividades da Jaqueira e aos elementos da *tradição* ali apresentados só se torna clara quando qualificamos a natureza da criatividade e da agencialidade dos Pataxó. Para isso, é preciso nos distanciarmos da concepção de um sujeito universal e nos voltarmos para a experiência do grupo. Suas experiências nos dão a medida de como se situam no mundo, e de como esse mundo, no qual se situam, os constituiu e ainda os constitui enquanto sujeitos.

Essas reflexões, associadas ainda à oportunidade de conviver e dialogar com os Pataxó, conduziram-me à tentativa de lançar um outro olhar sobre a Reserva da Jaqueira. Inspirei-me, sobretudo, em autores que argumentam a favor de um diálogo entre a realidade etnográfica e as teorias antropológicas.²⁴ A partir de então, procurei identificar como as experiências narradas e vividas pelos Pataxó poderiam nos ajudar a repensar alguns aspectos mal equacionados nas abordagens sobre os índios do Nordeste.

Ao propor uma teoria sobre a etnicidade, Barth (2000, p.32) argumenta a favor de uma concepção êmica da relação entre identidade e cultura. Para o autor, a auto-atribuição e o reconhecimento dos elementos que constituem a identidade – sinais e signos manifestos e orientações valorativas – deveriam ser concebidos a partir da perspectiva dos atores. De uma maneira geral, contudo, os escritos sobre etnicidade e identidade, especialmente aquelas dedicadas ao estudo dos índios do Nordeste, parecem dedicar pouca atenção àquilo que é dito, sentido e narrado pelos índios. Por outro lado, deparamo-nos, ainda, com abordagens nas quais a experiência indígena é, sim, levada em consideração; no entanto, apresentada como se situada no plano das crenças e das representações. A dimensão dos fatos e da realidade – ou seja, as descrições daquilo que “efetivamente” se sucede aos índios – ficando por conta do conhecimento do antropólogo.

Como consequência dessa postura, as abordagens sobre os índios do Nordeste terminam de certa forma reificando pressupostos e posições que pretendem criticar. A experiência de fazer dialogar a realidade etnográfica dos Pataxó com essas teorias tornam explícitas essas questões. São elas: a natureza da história e da historicidade que se atribui a esses

²⁴ Para o diálogo entre realidade etnográfica e teoria antropológica ver, por exemplo, Borges (2003), Wagner (1981) e Pina Cabral (2007).

índios, e as idéias de continuidade e descontinuidade dela decorrentes; a natureza do aspecto criativo da agência desses índios, que estabelece uma dicotomia entre invenção e resgate da cultura.

As abordagens sobre os índios do Nordeste enfatizam a necessidade de se contextualizar a situação de interação na qual os índios se encontram, com base na qual emerge a identidade. Para tanto, argumentam a favor do reconhecimento da história desses grupos. Ao tratar essa história, porém, não a concebem a partir das situações vividas, experimentadas e narradas pelos sujeitos – história esta constituída ao longo de séculos de contato. Finalmente, por desconsiderar a vivência do grupo, a contextualização preconizada por esses estudos parece se contrapor a um passado remoto e pré-colonial. Daí que, na perspectiva dessas abordagens, em relação ao passado, os grupos indígenas do Nordeste só apresentem descontinuidades.

Nessa perspectiva, a conexão com uma ancestralidade indígena reclamada pelos Pataxó só poderia mesmo ser apreendida como equívoca ou ilusão. Ora, ao nos determos sobre as narrativas Pataxó, dedicando atenção às suas experiências, deparamo-nos com um processo histórico no qual prevalecem transformações sucessivas que, finalmente, os conduziram à situação na qual hoje se encontram. São esses processos que conferem sentido a identidade contemporânea²⁵. Do mesmo modo, são também esses processos – ou a dialética entre cultura e história, como diria Sahlins – que tornam significativas e confere densidade às *tradições* hoje selecionadas.

Quando dedicamos atenção à experiência vivida e narrada pelos Pataxó, percebemos que, ao contrário de nossas teorias, eles não opõem continuidades e descontinuidades históricas; não opõem, tampouco, tradições resgatadas e tradições inventadas. Não estabelecer essas oposições, por outro lado, não os empurra em direção a um entendimento alienado ou utilitário do mundo - no primeiro caso, por não reconhecerem os processos históricos pelos quais passaram; no segundo, por escamoteá-los aos olhos dos outros. Na verdade, para eles, a dicotomia não se apresenta porque, ao se situarem

²⁵ Em um trabalho futuro, penso que seria interessante seguir a idéia de Viegas, quando argumenta a favor de se derrubar o muro entre o estudo dos índios do Nordeste e demais populações indígenas do Brasil. Nesse sentido, comparações frutíferas poderiam ser realizadas entre a experiência dos Pataxó e o argumento proposto por Viveiros de Castro sobre pré-disposição dos grupos indígenas às transformações constantes. Sobre isso, ver principalmente Viveiros de Castro, 2002.

como *seres-no-mundo*, sublinham principalmente sua própria capacidade criativa enquanto sujeitos.

Neste trabalho, ao tentar resgatar a dimensão do vivido tal como entendida nos termos dos próprios Pataxó, procurei demonstrar como, a partir dessa experiência vivida, os sujeitos se fazem e se refazem, significando o presente vivido a partir da experiência do passado e de suas perspectivas para o futuro. Meu principal objetivo foi tentar atribuir legitimidade – epistemológica e ontológica – à experiência dos índios Pataxó.

Acredito que, para realizar esse objetivo, precisamos desfazer uma outra dicotomia muitas vezes presente nos estudos sobre os índios do Nordeste: aquela que estabelece um muro entre os estudos de grupos indígenas “puros” e o estudo dos grupos indígenas do Nordeste. Nesse sentido, compartilho, sim, da perspectiva segundo a qual é preciso *desubstancializar ou desnaturalizar* a cultura e a identidade dos grupos indígenas que estudamos; compartilho ainda da idéia de que é necessário apreender os processos de invenção-resgate da cultura. No entanto, penso ser perigoso restringir essas rupturas teóricas apenas ao contexto dos índios do Nordeste, sob pena de reificar uma dicotomia entre experiências indígenas legítimas e experiências concebidas como uma espécie de simulacro.

Assim, penso que os problemas abordados neste trabalho podem nos ajudar a repensar a experiência dos índios do Nordeste a partir de um movimento duplo de expansão em direção ao universal, seguido de retração em direção ao particular. Se os índios do Nordeste, os Pataxó em particular, pensam o passado a partir do presente, inventam-resgatam sua cultura e tomam elementos culturais de empréstimo de outros grupos, isso não aconteceria porque, afinal, assim também o fazem qualquer coletividade humana? Tomando isso como pressuposto, poderíamos, então, começar a perguntar como cada grupo procede, em consonância com as circunstâncias específicas de sua experiência e com os contextos históricos e sociais nos quais se encontram.

A partir daí, acredito, seremos capazes de reconhecer e valorizar a capacidade criativa dos índios Pataxó. Uma criatividade que, de tão pungente, termina por conferir uma potência quase mágica aos elementos da *tradição* por eles selecionados. É nesse sentido que chamo a atenção para as atividades da Reserva como um ato performativo, capaz de

produzir efeito sobre os sujeitos. O que vivem e experimentam ali, todos os dias, constitui uma parte importante daquilo que concebem como ser índios. Essa experiência também é compartilhada por outros Pataxó que, embora não freqüentem a Jaqueira diariamente, participam de processos de criatividade semelhantes quando se pensam a si mesmos como índios e se envolvem nos projetos comuns ao grupo.

Isso posto, gostaria de ressaltar uma última reflexão para a qual nos conduz esta dissertação: nossa concepção sobre a relação entre tradição e modernidade. Mais uma vez, trata-se, acredito, de uma dicotomia que precisa ser repensada. Como nos lembra Oliveira (1999a) a *viagem da volta* não é uma viagem de volta. A experiência vivida pelos Pataxó corrobora muito bem essa perspectiva. Vale lembrar, por exemplo, que o mesmo processo que os mobilizou para a aquisição dos *conhecimentos* dos mais velhos e de suas *tradições* também os conduziu em direção aos outros *conhecimentos*. Assim, a história de resgate enfatiza, também, o processo pelo qual aprenderam a lidar com o Estado brasileiro e com a sociedade nacional. Enfatiza, ainda, a valorização dos estudos e o acesso a tecnologias (computadores, dvds, celulares etc), que tanto fascinavam meus anfitriões²⁶.

Novamente, suas experiências nos fazem questionar sobre o tempo e os processos históricos. Os Pataxó não relatam uma passagem de uma vida tradicional a uma vida moderna, tampouco advogam estarem retornando de um contexto moderno em direção a um contexto tradicional. Na verdade, a experiência do grupo parece apontar para uma situação muito diferente daquela encontrada no senso comum de nossa perspectiva sobre a história: tradição e modernidade não são momentos ou processos que se sucedem; não há passagem de um a outro. Ao contrário, trata-se, na verdade, de categorias e oposições binárias que se reproduzem ao longo do tempo. Sempre, concomitantemente.

²⁶ Sobre o uso e apropriação da internet pelos índios Pataxó, chamo a atenção para a dissertação de Elena Nava, colega de mestrado e amiga com quem pude compartilhar toda a experiência da pesquisa de campo..

Bibliografia citada

ALBERT, B. “O ouro cannibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política no norte-amazônico.” Em: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida. (orgs) “Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico”. São Paulo: FAPESP, 2002.

ARRUTI, J.M. “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco.” Em: OLIVEIRA, J.P (org.) A Viagem da Volta. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

BARRETO FILHO, Henyo T. “Invenção ou Renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste”. Em: OLIVEIRA, J.P (org.) A Viagem da Volta. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

BARTH, F. “Grupos Étnicos e suas fronteiras”. Em:_____” O guru, o iniciador e outras variações antropológicas”. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BENSA, Alban. “Da micro-história a uma antropologia crítica”. Em: REVEL, Jacques (org.) “Jogos de escalas. A experiência da micro-análise”. Rio de Janeiro: fundação Getúlio Vargas, 1998.

BORGES, Antonádia. “Tempo de Brasília. Etnografando lugares-evento da política.” Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

BRASILEIRO, Sheila. “Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo”. Em: OLIVEIRA, J.P (org.) A Viagem da Volta. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Introdução: a noção de fricção interétnica” e “Apêndice: estudos de fricção interétnica”. Em: **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: Editora da Unicamp, 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica” e “I índio na consciência nacional”. Em: **A sociologia do Brasil indígena**. Brasília: Editora UNB, 1978.

CARVALHO, Maria do Rosário. “Os Pataxó de Barra Velha. Seu subsistema econômica”. Dissertação de mestrado apresentada à UFBA, Salvador, 1977, Ms.

CUNHA, Manuela Carneiro. Antropologia do Brasil. São Paulo: Brasiliense e Edusp, 1986.

EVANS-PRITCHARD, E.E “Os nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota”. 2. ed. Sao paulo: Perspectiva, 1999.

GALVÃO, Eduardo. “Encontro de Sociedades. Índios e brancos no Brasil”. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. “Os índios do descobrimento. Tradição e turismo”. Rio de Janeiro: Contracapa, 2001.

LATOURET, Bruno. “Reflexão sobre o culto moderno dos deuses e fe(i)tiches”. São Paulo: EDUSC, 2002

LEACH, E. “Sistemas Políticos da Alta Birmânia”. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

MARTINS, Silvia Aguiar. “Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri”. Em: OLIVEIRA, J.P (org.) A Viagem da Volta. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

OLIVEIRA, Cornelio Vieira. “Barra Velha. O último refúgio”. 1985.

OLIVEIRA, J.P. “Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. Em: OLIVEIRA, J.P (org.) A Viagem da Volta. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999a.

OLIVEIRA FILHO, J.P. “A problemática dos índios misturados e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história”. Em: “Ensaio de Antropologia e História”. Rio de Janeiro: Editora da UFRG, 1999b.

PINA-CABRAL, João. “The-all-or nothing : an argument for the necessity of error”. 2007. [bibliografia incompleta]

POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. “Teorias de Etnicidade”. São Paulo: Unesp, 1997.

RAMOS, Alcida Rita. “Keywords for prejudice”, “The paradise that never was”. “The Hipereal Indian”. Em: _____ “Indigenism: Ethnic politics in Brasil”. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

RAMOS, Alcida T. “Ethnology brazilian style”. Em: **Cultural Anthropology**. 5(4), 1990.

REDFIELD, Robert, LINTON, Ralph & HERSKOVITS, Melville. “Memorandum for the Study of Acculturation”. Em: BONAHAHAN, P. & PLOG, F. (orgs) “Beyond the frontier: Social process and cultural change.” Garden City / New-York: The NaturalHistory Press, 1967.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e civilização. Petrópolis: Vozes, 1979.

SAHLINS, Marshall. “Ilhas de história”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SAHLINS, Marshall. “Cultura e Razão Prática”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

LAGROU, Els. “A fluidez da forma”. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeira. “Breve Histórico da Presença Indígena no Extremo Sul Baiano e a Questão do Território Pataxó do Monte Pascoal”. Trabalho apresentado à XXII Reunião Brasileira de Antropologia, julho 2000.

TAMBIAH, S. “Relations of analogy and identity. Toward multiple orientations to the world”. Em: OOLSON, D. & TORRANCE, N. (eds.) “Modes of thought. Explorations in Culture and Cognition.” Cambridge University Press, 1996.

TAMBIAH, S. “The magical power of words”; “Form and meaning of magical acts.” Em: Culture, Thought and Social Action”. Harvard University Press, 1985. (p.18-86)

VEBER, Hanne. “The salt of the Montaña. Interpreting Indigenous Activism in the Rain Forest”. Em: “Cultural Anthropology”, vol.13, no 3, 1998.

VIEGAS, Susana. “Terra Calada. Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia”. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Etnologia Brasileira” Em: MICELI, Sérgio (org.). “O que ler na ciência social brasileira (1970-1990) – Antropologia, vol.1”. São Paulo: Editora Sumaré, Anpocs e Capes, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO. “O mármore e a murta”. Em: _____ “A inconstância da alma selvagem”. Rio de Janeiro: Cosac & Naif, 2002.

WAGNER, Roy. “The Invention of Culture”. The University of Chicago Press, 1981.

WEBER, Max. “Conceitos sociológicos fundamentais”. Em: _____ “Economia e Sociedade.” Vol. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.