

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Thiago Mota Cardoso

Paisagens em transe
uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos
lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Márnio Teixeira Pinto.
Coorientador: Prof. Dr. Gabriel Coutinho Barbosa. Coorientadora Estágio-Sanduíche: Prof.^a Dr.^a Anna Lowenhaupt Tsing.

Florianópolis, 2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Cardoso, Thiago Mota

Paisagens em Transe : uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal / Thiago Mota Cardoso ; orientador, Márnio Teixeira-Pinto ; coorientador, Gabriel Coutinho Barbosa. - Florianópolis, SC, 2016.

524 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Paisagem. 3. Etnografia Multiespécie. 4. Cosmopolítica. 5. Pataxó. I. Teixeira Pinto, Márnio. II. Barbosa, Gabriel Coutinho. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal

Thiago Mota Cardoso

Orientador(a): Prof. Dr. Márnio Teixeira-Pinto

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos(as) seguintes professores(as):

Prof. Dr. Gabriel Coutinho Barbosa (Presidente - PPGAS/UFSC)

Prof.^a Dr.^a Glauca Oliveira da Silva (UFF) (por videoconferência)

Prof. Dr. Henyo Trindade Barreto Filho (IIEB) (por videoconferência)

Prof. Dr. Oscar Calavia Saez (PPGAS/UFSC)

Prof. Dr. Jeremy Paul Jean Loup Deturche (PPGAS/UFSC)

Prof. Dr. Rafael Victorino Devos (PPGAS/UFSC)

Prof.^a Dr.^a Edviges Marta Ioris (Coordenadora do PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 22 de julho de 2016.

Aos que desafiam as cercas.

Lentamente, eu caminhava ao lado da borda intransponível do rio
(Jiro Taniguchy, 2006).

RESUMO

Esta tese compõe nove ensaios etnográficos sobre a ontogenia da paisagem no Monte Pascoal. São ensaios situados nas intersecções entre a antropologia e a ecologia, com intuito de compreender a poética e a cosmopolítica dos lugares-mundos dos Pataxó, onde busco responder às seguintes questões: como humanos e linhas de vida desenham paisagens no Monte Pascoal a partir de suas relações? Como eles podem viver ou tornar mais habitável um “novo mundo” que nos relata os Pataxó, motivando-os no agir resistente e no contínuo movimento cosmopolítico por sua terra? Como podemos entender o conceito de paisagem quando os Pataxó falam de natureza e de lugar? Que perspectivas emergem de histórias assentadas na experiência do fazer lugares? Estas questões centrais motivaram o meu engajamento nesta aventura antropológica onde meus (minhas) companheiros (as) Pataxó me enfatizaram durante as andarilhagens por dentro das trilhas e das malhas de lugares no Monte Pascoal, as experiências de se habitar o mundo em histórias singularizadas pela despossessão, pelo sentimento de pertença, por práticas de conversações e pela ética dos encontros com a diferença, num mundo novo que emerge. Busco, com uma especial motivação, me engajar no contar múltiplas histórias sobre a cosmopolítica do trilhar-caminhos situando-os no mundo de diferenças de perspectivas e relações, podendo assim descrever o exercício de reviver das malhas de lugares e o tornar mais habitáveis paisagens cada vez mais arruinadas, cercadas, confusas, retomadas em um mundo dividido (material e conceitualmente).

Palavras-chave: Paisagem. Multiespécie. Cosmopolítica. Pataxó. Monte Pascoal

ABSTRACT

The dissertation comprises nine ethnographic essays about the ontogeny of landscape in Monte Pascoal. Located at the intersections between anthropology and ecology, in order to understand the poetic and cosmopolitics of Pataxó places-worlds where I try to answer the following questions: how humans and modes of lives draw landscapes in Monte Pascoal from their relations? how they can live or make habitable a "new world" that tells us the Pataxó, motivating them to act tough cosmopolitical movement for their land? How can we understand the concept of landscape when the Pataxó speak of nature and place? What prospects emerge stories settled in the experience of making places? These core issues motivated my involvement in this anthropological adventure where my interlocutors emphasized me during walkings inside the tracks and meshwork in Monte Pascoal, the experience of inhabiting the world in singled stories of dispossession, the sense of belonging, practical experiences and ethics of meetings with a difference, a new world emerges. I I was try, with a special motivation, engage in telling multiple stories about cosmopolitics of the walk practice, placing them in the world of differences of perspectives and relationships, thus being able to describe the exercise of reviving the meshwork of places and make more livable landscapes each increasingly ruined, surrounded, confused, resumed in a divided world (material and conceptually).

Key-words: Landscape. Multispecie. Cosmopolitic. Pataxó. Monte Pascoal

AGRADECIMENTOS

Uma etnografia é, desde sempre, uma arte colaborativa, tecida por muitas mãos e pés. Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, aos meus queridos de aventuras e andarilhagens, de campo e de vida, à Marilena, minha amada companheira, à Luana e ao Caio, meus queridos filhotes, sempre curiosos e demandantes de uma vida recheada de brincadeiras e aprendizados. Agradeço por estarem comigo em todos os momentos deste trabalho, dos alegres aos mais difíceis, pelo trabalho conjunto, pela paciência com minhas “ausências” e pelo apoio lúdico e carinhoso.

Ao meu orientador, Márnio Teixeira Pinto, pela orientação serena, sempre disponível aos encontros e por confiar. Em especial ao grandioso amigo e coorientador, Gabriel Coutinho Barbosa, que me mostrou que fazer pesquisa antropológica é um ato colaborativo e cocriativo, é um caminho que se faz prazerosamente e com liberdade. À minha supervisora do doutorado-sanduíche na Dinamarca, na Aarhus University, Anna Lowenhaupt Tsing, por ter me inserido num grupo de pesquisa de tão alta qualidade, o AURA – *Living in the Anthropocene*. Ela me ajudou a ver com lentes femininas a materialidade do mundo em ebulição.

Aproveito a deixa para expressar meus agradecimentos a toda a equipe do projeto AURA por nos fazer sentir em casa: Elaine Gan, Nils Bubandt, Heather Swanson, Nathalia Sofie Brichet, Filippo Bertoni, Meredith Root-Bernstein, Colin Hoag, Katy Overstreet, Pierre du Plessis, Natalie Forssman, Mathilde Højrup, Mia Korsbæk e Mai Korsbæk. Agradeço também os aprendizados que tive com Thom Van Dooren, Natahsa Finj, Leslie Green e com John Law, em suas rápidas passagens por Aarhus.

Aos professores(as) do PPGAS, que me orientaram no modo de cruzar os limites disciplinares, da biologia à antropologia e vice-versa, que aqui na UFSC foram momentos do mais puro acolhimento. Agradeço em especial à turma do núcleo A-FUNDA e do grupo de pesquisa CANOA. Agradeço Edviges Marta Ioris, Oscar Calavia Saez, Rafael Victorino Devos, Evelyn Martina Zea, Jeremy Deturche, José Kelly, Miriam Hartung, Rafael Bastos, Vania Cardoso, Miriam Grossi, Antonella Tassinari e Viviane Vedana. Aos membros da secretaria da Pós: José Carlos Mendonça e Ana Corina.

Aos meus e minhas companheir@s do PPGAS neste percurso tortuoso e prazeroso do doutorado: Glauco, Jimena, Carlos, Mauricio, Kaio, Diogo, Janaina, Rafael, Pedro, Anai, Eduardo, Ana Carolina, Felipe

Neis, Douglas, Talita, Susana, Lays e Denia, dentre tantos outros que vão ter de me perdoar caso o nome aqui não esteja.

Aos queridos e sempre presente amigos, aqueles que guardamos do lado esquerdo do peito, esses ficam até difíceis de citar, é uma verdadeira rede social. Nomeio aqueles que de alguma forma estiveram junto nesta produção coletiva: Lilian, minha querida companheira de estrada e diálogos de campo, geógrafa de primeira linha, que considero a coformuladora desta pesquisa; Karine, “coisa rara”, doce amiga bioantropóloga, compartilhadora de sonhos; Isabel, querida amiga das antigas, estivemos juntos em muitas pejeas e neste caminhar por terras do Monte Pascoal; Maíra, “mina” parceira, uma daquelas amigas capaz de mover montanhas em seu engajamento com o mundo da política pública; Pedro, meu caro mestre de paisagens e simetrias, companheiro de ombro; Maurice, grande *capitan*, o Dersu Uzala do indianismo geográfico; Rafa Buti, querido, está sendo muito bom te conhecer mais e mais; Juju, mulher guerreira, amiga pra sempre; Xanda e Charlito, casal maravilha, agradeço as memoráveis conversas antropológicas; Henyo Barreto, professor, esse é “o cara”, que me inspira a seguir no caminho do engajamento ético, da ecologização do *antropos* e da antropologização da *oicos* e do fazer tudo isso com ludicidade; a Glaucia Silva por topar participar da leitura da tese; a Kaiones e Samily, pela amizade incondicional; Aurim e Erilsa, um casal de força, grande sábios e guerreiros de Barra Velha; China, irmão, minha pedra.

Gostaria de agradecer Susana Viegas, José Glebson, Marta Amoroso e Gílton Mendes, que de uma forma ou de outra me inspiraram em nossos encontros. Agradeço à professora Maria do Rosário por me receber no PINEB, na UFBA, para uma prazerosa conversa. Aos queridos parceiros do projeto PACTA, em especial Laure Empeaire e Mauro Almeida. Agradeço aos parceiros mexicanos, bolivianos, europeus e daqui do Brasil, do projeto COMBIOSERVE, em especial a Fábio Bandeira. Ao Tim Ingold, ao qual venho degustando seus escritos, pela oportunidade de vivenciar, mesmo que rapidamente, o ambiente de Aberdeen num evento comemorativo.

A toda a galera da Funai que ainda lá estão ou por lá passaram e que de alguma forma estivemos juntos nesta jornada: Leila Burger Sotto-Maior, Thais Dias, Antônio, Gabriel, Geovana Tempesta, Juliana Noleto, Sara Gaia, Gabriela, Angela Sacci, dentre muitos(as). Em especial, Marcos Brás e Deusuleide, da CTL Barra Velha, por nos acolher. A Paulo Roco, Valmir Pankararu e Regina. A Chang Whan e ao Museu do Índio, pela possibilidade de fazer uma etnografia implicada. À turma do ICMBio, que permanecem ou partiram do Monte Pascoal: Magda, Teo, Raquel e Carol. Em especial à Milene Maia, se não fosse por ela eu talvez

nunca teria pisado meus pés nas trilhas do Monte. Aproveito para agradecer a Jean-François Timmers, figura ímpar do ambientalismo brasileiro e do Monte Pascoal, que me proporcionou acesso às referências e aos documentos impossíveis de acessar por meios comuns.

Meu agradecimento maior vai para os Pataxó, que há mais de oito anos vêm me recebendo com grande simpatia, respeito e companheirismo e que durante este trabalho tiveram a paciência de me aturar durante as caminhadas e conversações e em projetos outros. Agradeço a todos das diversas aldeias em que estive, de Comexatiba até Mata Medonha, passando por Barra Velha do Monte Pascoal e Coroa Vermelha. Tentei realizar uma pesquisa o mais implicada possível com as questões por eles colocadas, me esforçando para fazer destes encontros os mais agradáveis possíveis e espero que tenham aprendido comigo um pouco do tanto que aprendi com eles e elas. Em especial agradeço a: José da Conceição, Maria, Vanusa e Tapera, do Craveiro; Manuel Santana, Matias, Alfredo, Edimarco e Juliana, de Boca da Mata; Oziel, Maria, Cachiló, Samuca, Aislã, Airi e Putumuju, em Pé do Monte; Nitinawã, Naiara, Jandaia, Dona Nega, Aderno e Karajá, na Reserva da Jaqueira. Em Barra Velha, a toda minha família do Muriã, lugar de Dona Ângela e Tururim, Biraí, Purica, Magali, Katiane, Stephany, Danila, Nadão e Doutor. Aos parentes Raoni, Camini e Kwainahê. A Romildo e Ildina, Ianã, Aduauto, Seu Zé Piega, Mario, Joélia, Pisca, Valter, Seu Zé Baraia, Joel Brás e Marlene, Chapoca, Galego, Maria da Glória, Ú, Everaldo, Joélia, Alfredinho, Banha (in memoriam), Albino (Caruncho), Ney, Barata, Nereu, Joana, Caranguejo, Laurito, Kaiones e Samily, Aurinho e Erilsa.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), pela bolsa de doutorado ofertada entre 2014 e 2016. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelas bolsas entre 2012 e 2014 e pela Bolsa-Sanduiche para o ano de 2014.

Aos meus familiares: Vera, Paulo, Mariana e Paulinho, e por meus outros pais, Halo (grato pela leitura atenta e pelos apontamentos precisos!) e Nilce, pelo apoio irrestrito nas nossas andanças e aventuras, sempre no trilhar caminhos por lugares que tatuam nossas vidas ... Gracias a la Vida!

SUMÁRIO (VERTICAL)

	pág
PRÓLOGO	9
INTRODUÇÃO	29
Pode o Monte escutar?	29
Entre trilhas e lugares: quais questões?	32
Organização e leitura da tese	41
O povo Pataxó e o Monte Pascoal	46
CAPÍTULO 1 - PERCURSO	65
Começo do caminhar	66
Cartógrafos	71
Computadores fazem arte	88
Trazendo o lugar de volta à vida	99
CAPÍTULO 2 – PAISAGEM ZERO	104
Retorno	105
Em casa, no Muriã	111
Barra Velha, um lugar numa malha de lugares	132
Da Lagoa Grande à Joacema	143
Igreja	153
Guerra e Paz (medição, Fogo e Parque Nacional)	166
CAPÍTULO 3 – NO CAMINHO DO CÉU	177
Histórias	178
Tapuios da mata, os brabos	182
No caminho do Céu	192
Reciprocidade	198
Resistir plantando	203
CAPÍTULO 4 – O VOO DO DENDEZEIRO	213
Mistura	214
Troncos velhos	219
Saber andar	223
Trilhando Caminhos	237
No Ribeirão	248
Lugar dos meus parentes	253
No coração do Parque, trilhas antigórias	268

CAPÍTULO 5 – PORTO DA ONÇA	281
Pé na areia	282
Linha que separa	288
Lugar bonito	298
CAPÍTULO 6 – NO RASTRO DO TATU	325
Animais	326
Cachorros não trilham camiho	330
No Prego	336
Perseguição	339
CAPÍTULO 7 – HABITAR AS RUÍNAS	352
Recomeço	353
Conversações	357
Na fazenda	367
Práticas do viver bem	382
CAPÍTULO 8 – ENTRE MADEIRAS, PAUS E MUDAS	393
Ah Filosofia!	394
No rumo do viveiro	397
No viveiro	406
Encontros indeterminados	411
Área do BNDES, plantio de pai, meu plantio, regeneração	430
Produtividade	433
Práticas de reflorestamento	435
CAPÍTULO 9 – PÉ DO MONTE	440
Dia anterior	441
Mata Atlântica ou Mata Alta?	442
Agrofloresta	452
Madeira	462
Preparado	471
Rezador	475
CONSIDERAÇÕES FINAIS	490
Considerações sobre uma antropologia andarilha	492
Considerações sobre a antropologia da paisagem e do lugar	498
Considerações sobre a cosmopolítica dos lugares	505
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	511

SUMÁRIO (HORIZONTAL)

	pág
Espécie companheira: o coqueiro	124
Devoção: os santos	158
Alteridade: brabo e manso	185
Botar roça: as mandiocas	204
Movimento: saber andar	225
Transformação: espírito dos mortos e os bichos virados	257
Devir nativo: o dendezeiro	371
(Des)controle: o fogo	302
Entrosamento: os donos dos lugares	310
Cuidado: a mãe das caças	344
Propriedade: o café	369
Extinção: o parajú	422
Textura: terra	454
Visão: os caboclos	483

LISTA DAS FOTOGRAFIAS

	pág
Imagem 1 – “Terra à vista”, o Monte Pascoal de longe.	19
Imagem 2 – Crianças brincam no Monte Pascoal.	21
Imagem 3 – Cercas no Monte Pascoal.	23
Imagem 4 – Encontro no Pé do Monte, Resistência Pataxó.	25
Imagem 5 – “Confusão” monocultural e o Monte Pascoal.	27
Imagem 6 – Mãos em movimento, desenhando em uma imagem de satélite.	76
Imagem 7 – “O lugar que eu sonho em morar está do outro lado da cerca”.	82
Imagem 8 – Mapa de Manuel Santana.	92
Imagem 9 – Chegando a Barra Velha: a) “sou índio Pataxó”; b) Luana e Caio em frente à Funai.	108
Imagem 10 – Antigo trapiche.	111
Imagem 11 – Tururim no lugar de areia branca e arbustos.	114
Imagem 12 – Nadão queimando os ciscos.	121
Imagem 13 – Cotidiano no Muriã: a) Ângela e Davi no artesanato; b) Birai fumando o timbero.	123
Imagem 14 – Coqueiro.	129
Imagem 15 – Em Pistola, canoas antigas.	135
Imagem 16 – Marcando lugares.	142
Imagem 17 – Luana na Lagoa Grande.	144
Imagem 18 – No cruzeiro.	156
Imagem 19 – Samba.	164
Imagem 20 – Mariscando nas pedras.	179
Imagem 21 – Cruzando a lagoa grande.	193
Imagem 22 – Coqueiros antigos.	195
Imagem 23 – Mirando a lagoa grande.	198
Imagem 24 – Farinheira antiga.	211
Imagem 25 – Barra Velha, na rua de baixo.	216
Imagem 26 – Joel diante da Frente de Resistência e Luta Pataxó.	220
Imagem 27 – Joel e seu companheiro Tupi.	239
Imagem 28 – No caminho geral.	243
Imagem 29 – Tupi seguindo a trilha em direção ao Ribeirão.	248
Imagem 30 – Joel em “seu barraco” no Ribeirão.	252
Imagem 31 – No córrego.	255
Imagem 32 – Mangaba.	257
Imagem 33 – Casa abandonada.	267
Imagem 34 – Entre os dendezeiros.	270

Imagem 35 – Monte Pascoal, dos seios de uma mulher à colonização que deixou um rastro esquisito.	280
Imagem 36– Morada de Romildo e Ildina.	284
Imagem 37 – Traços em nosso caminho.	287
Imagem 38 – Romildo indicando os rastros de caça.	294
Imagem 39 – Brejo queimado.	301
Imagem 40 – Entre os coqueiros do porto da onça.	318
Imagem 41 – Lugar da pedra do encantado.	322
Imagem 42 – Foco em Colega e Pepe.	331
Imagem 43 – Trilhando–caminhos na <i>macega</i> (sequência).	333
Imagem 44 – Awê no celular.	339
Imagem 45 – Perseguição (sequência).	341
Imagem 46 – Tatu peba.	343
Imagem 47 – Entre cercas, terra arada e eucaliptos.	368
Imagem 48 – Entrada da retomada.	373
Imagem 49 – Conversa debaixo da lona preta.	376
Imagem 50 – Momento de descanso.	381
Imagem 51 – Em frente à TV.	385
Imagem 52 – Mapas: a) etnomapa; b) desenho no chão.	390
Imagem 53 – Crianças brincam de roda e adultos assistem à Copa do Mundo.	391
Imagem 54 – <i>Kijeme</i> entre a neblina.	394
Imagem 55 – Saída para o trabalho.	396
Imagem 56 – Boca da mata de longe.	401
Imagem 57 – Por dentro do viveiro de mudas.	407
Imagem 58 – Alfredo.	410
Imagem 59 – Mudas (sequência).	420
Imagem 60 – Matias e a cerca.	437
Imagem 61 – Casa e quintal no pé do monte.	446
Imagem 62 – Oziel.	450
Imagem 63 – Na agrofloresta de cacau.	461
Imagem 64 – Entrada do Parque Nacional ou o Monte Pascoal dos Pataxó.	463
Imagem 65 – Oziel fotografando a bicuíba.	470
Imagem 66 – Parajú.	472
Imagem 67 – Na sinuca com os companheiros.	474
Imagem 68 – Tambor e arco.	482

LISTA DAS FIGURAS

	pág
Figura 1 – Etnomapa da aldeia Barra Velha.	94
Figura 2 – Etnomapa da aldeia Craveiro.	95
Figura 3 – Etnomapa da aldeia Boca da Mata.	96
Figura 4 – Etnomapa da aldeia Pé do Monte.	97
Figura 5 – Mapa da Paisagem da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal.	98
Figura 6 – Desenho do Muriã.	120
Figura 7 – Desenho dos “Patacho do Rio do Prado” abrindo um coco, elaborado por Wied–Neuwied.	130
Figura 8 – Dimensões dos lugares–mundos segundo os Pataxó.	147
Figura 9 – Mapa com zoneamento do Parque Nacional e Histórico Monte Pascoal, indicando as cercas e os limites.	293

LISTA DAS ABREVIATURAS

CIMI – Centro Indigenista Missionário

FAO – Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

MMA – Ministério do Meio Ambiente

PINEB - Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro

OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

Etnônimo: utilizo a termo **Pataxó** para me referir ao povo, à coletividade do grupo étnico como eles se autoidentificam, se reconhecem entre si e na arena pública. Utilizo o termo em sua forma **pataxó** ou **pataxós**, para tratar de grupos de indivíduos concretos com os quais me relacionei durante a pesquisa.

Os Sumários: esta tese é composta por oito experiências de caminhadas nas cercanias do Monte Pascoal. Essas caminhadas estão ordenadas nos capítulos de forma cronológica, como descrito no **Sumário vertical**. Não é necessário ler seguindo a ordem, pois o texto abre para a possibilidade de se começar por qualquer capítulo (a partir do segundo). Outra possibilidade é ir acompanhando o **Sumário horizontal**, este corresponde aos “nós” – destacado no texto em cinza – que ligam as caminhadas e outras conversações que tive durante o trabalho de campo. Enquanto o sumário vertical trata da particularidade de caminhadas e encontros, o horizontal trata de um exercício de padronização dos elementos que aparecem nas caminhadas e conversações¹, contendo minhas análises, explicações ou argumentos mais detidos sobre as coisas e seres, bem como práticas e conceitos sobre as paisagens descritas e que emergem de forma cruzada durante toda a pesquisa.

Ítálico e aspas: os trechos em *ítálico* se referem aos conceitos dos Pataxó; quando em *ítálico* com aspas, estamos tratando de narrativas que foram registradas em caderno de campo ou gravador digital; minhas falas nas conversações seguem da mesma forma, em *ítálico* e com aspas.

Intentei escrever de forma a preservar o tempo passado considerando o tempo de minhas vivências em campo. Todavia, na escrita, o tempo passado e o tempo presente se imbricam.

¹ Inspirado na proposta alternativa e não representacional de descrever padrões na paisagem, em Harrison at al: **Patterned Ground: Entanglements of Nature and Culture**. London, Reaktion Books, 2004

PRÓLOGO



Imagem 1 – “Terra à vista”, o Monte Pascoal de longe.

Primeiro ato: um mundo novo

Senhor, posto que o Capitão-mor desta Vossa frota, e assim os outros capitães escrevam a Vossa Alteza a notícia do achamento desta Vossa terra nova, que se agora nesta navegação achou, não deixarei de também dar disso minha conta a Vossa Alteza, assim como eu melhor puder, ainda que – para o bem contar e falar – o saiba pior que todos fazer! [...] E assim seguimos nosso caminho, por este mar de longo, até que terça-feira das Oitavas de Páscoa, que foram 21 dias de abril, topamos alguns sinais de terra, estando da dita Ilha – segundo os pilotos diziam, obra de 660 ou 670 léguas -- os quais eram muita quantidade de ervas compridas, a que os mareantes chamam botelho, e assim mesmo outras a que dão o nome de rabo-de-asno. E quarta-feira seguinte, pela manhã, topamos aves a que chamam fúrabuchos. Neste mesmo dia, a horas de véspera, ouvemos vista de terra! A saber, primeiramente de um grande monte, muito alto e redondo; e de outras serras mais baixas ao sul dele; e de terra chã, com grandes arvoredos; ao qual monte alto o capitão pôs o nome de O Monte Pascoal e à terra A Terra de Vera Cruz! (Trecho da **Carta de Pero Vaz de Caminha**, abril de 1500).



Imagem 2 – Crianças brincam no Monte Pascoal.

Segundo ato – o fim de um mundo

Meu avô, lá no lado da Oiticica, contava sentado na fogueira que iam botar um número na gente, que a gente ia andar num caminho preto e viver num lugar fechado sem poder ir para nenhum lugar e que ia morrer muita gente, que ia ter uma fera que ia matar muita gente e essa fera era preta e amarela. Eu era muito pequena. Acho que nosso mundo acabou lá, né? E quando vi o vídeo dos Zapatistas, quando eles falavam que agora começou um mundo novo, que agora nasceu um novo mundo, na hora me passou na minha memória um filme, fiquei assistindo e pensando... Lembro quando eu pegava canoa descendo o rio Corumbau, pegando canoinha na Oiticica atravessando para outro lado no lugar onde morava outro parente, ali pelo Monte Pascoal. Aquele mundo que tinha por ali onde andávamos descalço pegando coco naiá, onde a gente vivia sossegado. Depois de ver o filme fiquei muitos dias pensando naquilo, fiquei com aquele filme passando, vendo e lembrando de meu avô. Meu pai falava que ia ter uma guerra e que ia cavar buraco e colocar a gente só com água, sal e farinha. Que só ia sair do buraco quando essa guerra acabar. É, e o mundo acabou: a poluição tá aí, a floresta acabou, toda nossa riqueza. Agora precisamos fazer um novo mundo (Diálogo com Nitinawã, **Notas do Caderno de Campo**, outubro de 2014).



Imagem 3 – Cercas no Monte Pascoal.

Terceiro ato – mundo cercado

Um alvoroço tomava conta das aldeias no Monte Pascoal. Beirava a festa dos 500 anos em Porto Seguro e os Pataxó reivindicavam a ampliação e demarcação de suas terras. Com os rumores de que haveria retomada da sede do Parque Nacional Monte Pascoal, autoridades dos órgãos ambientais e dirigentes de organizações conservacionistas se dirigem à aldeia Barra Velha para tentar “acalmar” os ânimos e ver saídas para o não rompimento das cercas que separam as aldeias da floresta do Parque Nacional, entre humanos e a vida silvestre.

Na primeira reunião em Barra Velha, houve garantia de não ocupação. Em Boca da Mata, no dia 16 de agosto de 1999, o clima estava mais quente, diríamos: os representantes do órgão ambiental federal e das ONGs falam sobre o Parque, que deveria ser cuidado, a área cercada e que estava acontecendo muito fogo e que os índios tinham que cuidar da parte que era a área deles, pois o fogo estava prejudicando a área do Parque.

Seu Manuel Santana, liderança e rezador, se levanta e diz num ato diplomático que é importante ter o Ibama como parceiro e que todo mundo devia contribuir com o plantio (reflorestamento) no Parque. Por exemplo: sugeriu fazer uma cerca de plantas na linha de fundo na borda da mata plantando jaca, abacate e outras frutas que o próprio macaco e outros animais comeriam e evitaria o fogo também. Ele mesmo fazia a parte dele plantando cajueiros, jaqueiras, mangueiras, dendezeiros e outras plantas. Nesse momento, a chefe do Parque se manifesta: “ – *Se plantar essas exóticas, nós vamos ter que cortar, porque não pode plantar no Parque*”. Diz seu filho Oziel, presente neste evento, que foi o mesmo que bater nele, foi o mesmo que dizer “*vai logo tomar o Parque*”. Manoel se levanta e responde com força: “ – *Então quero ver se você arranca... Agora entendi, vocês não querem proteger a natureza, vocês querem a nossa terra!*”. Fim da reunião e do mal-entendido improdutivo: três dias depois, a sede do Parque Nacional e inúmeras fazendas são retomadas por mais de 300 pessoas (**Notas do Caderno de Campo**, setembro de 2014).



Imagem 4 – Encontro no Pé do Monte, Resistência Pataxó.

Quarto ato – mundo retomado

Nós, representantes dos povos Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe reunidos entre os dias 16 e 18 de agosto de 1999, lideranças do nosso povo, discutimos os problemas por que passam hoje as comunidades indígenas, principalmente na luta pela demarcação de nossa terra. Nessa assembleia do Conselho de Caciques, nós confirmamos a necessidade de ampliação e recuperação do nosso território tradicional, dentre estes a área que compreende parte das aldeias Boca da Mata, Barra Velha, Corumbauzinho, Meio da Mata e Águas Belas, aldeias ao redor do Parque Nacional do Monte Pascoal, terra dos nossos antepassados, que hoje está sendo recuperado por nosso povo.

Depois do muita conversa bonita, cansados de esperar por nossos governantes e conscientes que o suposto Parque Nacional está dentro dos limites do nossa terra, conforme a história dos nossos anciãos, decidimos imediatamente RETOMAR o nosso território neste dia 19 de agosto de 1999, quinta-feira, protegidos pela memória dos antepassados, protegidos pelo direito Constitucional e forçados a dar respostas aos atos falhos do Estado brasileiro e os seus governantes, que nunca olharam nem se preocupam com a nossa situação [...].

Nosso principal objetivo é garantir a nossa terra. Pretendemos transformar o que as autoridades chamam de Parque Nacional do Monte Pascoal, em Parque Indígena, terra dos Pataxó, para preservá-lo e recuperá-lo da situação que hoje o governo deixou a nossa terra depois de anos nas mãos do IBDF, atual Ibama, que nada fez a não ser reprimir os índios e desrespeitar os nossos direitos. Queremos deixar claro para a sociedade brasileira, para os ambientalistas, para as demais autoridades que não somos destruidores da floresta, como tem sido proclamado pela chefe do Parque, que muito tem desrespeitado os nossos direitos [...].

O MONTE PASCOAL É TERRITÓRIO DOS PATAXÓ!!

Aldeia do Monte Pascoal, 19 de agosto de 1999.

(Trechos da **Carta do Povo Pataxó às autoridades brasileiras**).



Imagem 5 – “Confusão” monocultural e o Monte Pascoal.

Quinto ato – mundo confuso

Eu e Oziel saímos da aldeia Pé do Monte, num fim de tarde, em direção a uma etapa do curso sobre gestão territorial que iria ocorrer na Reserva da Jaqueira em Porto Seguro, cerca de 180 km ao norte de onde estamos. Passamos pela aldeia Trevo do Parque e após cerca de 30 km na BR-101, já próximo ao Guaxuma, onde cabanas expõem as peças de artesanato de madeira retirada das matas, começamos a ver o “mar” da monocultura de eucalipto que abastece a Veracell, muito pasto e terra arrasada por todo lado. À nossa direita, as fazendas inseridas dentro de uma terra em demarcação. Observo o Monte Pascoal ao fundo, o monte redondo desponta na paisagem, ao fundo de um céu crepuscular. A luz explode em sua vertente oriental. Oziel também observa e diz: “– Olha lá o Monte...”. Penso comigo: “– Sim, que lindo!”. E logo ele emite sua impressão: “– Aquilo ali é um monte de confusão, meu camarada”. (**Notas do Caderno de Campo**, outubro de 2012).

INTRODUÇÃO

No desvanecido cósmico-poético, nada permanece inerte, nem o mundo, nem o poeta; tudo vive, animado por uma vida secreta, portanto tudo fala e comunica. O poeta escuta e repete. A voz do poeta é uma voz do mundo
(Gaston Bachelard, 1960, p. 162).

O potencial radical da antropologia sempre foi este: afirmar que outros mundos são possíveis
(Anna Tsing, 2010).

Pode o monte escutar?

Habitei um lugar. Vivi, andei e aprendi sobre a poética e a cosmopolítica das paisagens habitadas pelos Pataxó e por outros modos de vida, durante o período em que habitei a aldeia Barra Velha no Monte Pascoal. Foram momentos nos quais participei da vida cotidiana, a famosa observação participante ou participação observante, e, a partir desta clássica abordagem do trabalho de campo antropológico, me propus a realizar uma “antropologia andarilha” para cartografar percursos e descrever etnograficamente os modos como lugares e paisagens são feitos e desfeitos a partir da polifonia dos encontros entre vidas em movimento.

Em nossas caminhadas, de um lado a outro, o Monte Pascoal estava lá, imponente, assentado sobre uma floresta residual, entrelaçado com múltiplas vidas, envolto em nuvens de ecologias contestadas numa “paisagem em transe”, marcada pela tensão dos encontros entre diferentes e – muitas vezes, divergentes práticas de fazer e desfazer mundos, que vem ocorrendo desde tempos em que as esquadras portuguesas por aqui aportaram, até a criação das Unidades de Conservação de preservação da natureza aos cercamentos dos latifúndios.

Poderia o Monte Pascoal, esta rocha encravada no litoral sul da Bahia, nos escutar, durante nossas caminhadas e encontros? Escutaria ele nossos passos sobre as trilhas e nossas conversações sobre as vidas

em movimentos e sobre os encontros que, junto a seu corpo rochoso, teceram os fios que conformam a textura de seu próprio mundo e inspiraram este trabalho de pesquisa?

Se sim, também teria escutado o “grande monte muito alto e redondo”, como o descreveu Pero Vaz de Caminha, a realização de seu batismo pelo “olhar distanciado” do recém chegado invasor? Ouviria ele os sussurros e os segredos dos nativos habitantes atentos ao violento emergir de contínuos “novos mundos” após o fim de mundos outros? Diria o monte, aos novos chegantes, por meio dos ventos e das nuvens que o rodeiam que os que aqui já viviam o chamava de simplesmente de Pedra, de Serra das Araras ou do Papagaio, ou de qualquer outro nome que não o cristão e lusófono?

O batismo do Monte Pascoal, uma toponímia colonial que perdura, se deu através da noção da *terra nullius*, de que a terra recém vista era uma terra que não pertence a ninguém, nem a santos e nem a demônios, ou seja terra vazia. Ao mesmo tempo era natureza transcendente, substrato e objeto para o uso humano: o ato domesticador. Mesmo após o atracamento das naus e desembarque destes Homens barbudos que se encontraram com os nativos na praia, nada mudou. Não era possível entender e conversar com essa “gente bestial e de pouco saber, e por isso tão esquiva” e “sem casas nem moradias em que se recolham”, como viria a escrever Pero Vaz sobre os nativos que lhe receberam numa certa praia de uma certa terra de Vera Cruz, que seria re-batizada de Brasil.

Os nativos, humanos e não humanos, não seriam gentes como as gentes européias e portanto não seriam portadores de direitos, o que abriria a terra de Vera Cruz, tempos depois, a aplicação do princípio geral do *res nullius*, o direito de propriedade ou o território. O Monte foi a porta por onde adentrou em marcha o *plus ultra* do modo colonial e modernizante de performar paisagens, um mundo que se elabora através da estética cristã, naturalista e patrimonialista – a Natureza, Deus, a Nação, e o Território, como conceitos fundantes da moderna ideia de paisagem, na proliferação de uma textura da terra dividida pela geografia das linhas euclidianas. O restante da prosa todos nós já conhecemos em diversas versões e narrativas.

Se não, se não nos escuta, seria então ele, o monte, esta imensa texturologia (CERTEAU, 2014, p. 158) que se apresentou aos meus olhos, outra coisa senão representação, um artefato ótico? Seria então um componente geofísico da paisagem, uma “pedra sem mundo”, como diria

Martin Heidegger², que brotou em tempos geológicos passados, propiciando a perspectiva alavancadora do famoso “terra à vista!”, que teria proferido o marinheiro da nau portuguesa ao chegar no outro lado do Atlântico? Seria uma terra “à vista”, ofertando os atributos morfológicos para representações dos humanos, sejam estes nativos ou chegantes? Seria o monte então, paisagem, entendido como um mundo externo ao observador? Uma paisagem em disputa?

Se fala ou escuta, ou é apenas uma “pedra sem mundo”, não o deve ser como as rochas que delineiam o rizomático *Country*, marcado pelo *Dreaming Time* dos aborígenes australianos (POLVINELLI, 1995; RUMSEY, 2001), ou os sencientes glaciares percebidos pelos Athapaskan e Tlingit das montanhas de Saint Elias em Yukon (CRUIKSHANK, 2005, p. 8), e muito menos como as montanhas andinas que se engajam cosmopoliticamente com o povos do altiplano (DE LA CADENA, 2013) ou as rochas que são lidas pelos Apache em seus lugares-mundos (BASSO, 1996). Se o Monte Pascoal escuta e fala, pelo menos não o faz pela língua dos homens. Falando ou não, o Monte atua participando da composição de um mundo a partir dos encontros entre diferentes. Que histórias poderíamos aprender a partir dele?

Esta tese busca responder estas questões, a partir de uma investigação antropológica realizada em diversos momentos, entre os anos de 2008 e 2014, junto com meus e minhas interlocutores (as) do povo indígena Pataxó, habitante do Monte Pascoal. Mas ao invés de responder o que seria o Monte, enquanto existência de um ser ou enquanto representações mentais, busquei compreender como mundos são criados no e com o Monte Pascoal. Portanto esta pesquisa é sobre as relações dos Pataxó com seu ambiente e as práticas de (re) criar mundos. Uma etnografia com o objetivo de compreender os modos como os Pataxó, criam e recriam seus lugares vitais, “textura de seu mundo”, em relação com outros modos de vida, sejam elas humanas ou não.

Se algo aprendi durante minha jornada etnográfica pelas trilhas e lugares do Monte Pascoal é que o mesmo não é um monte de rocha no sentido naturalístico do termo e sua ocorrência não se deve aos discursos e às representações humanas. Ele não é apenas objeto da

² Em curso ministrado na Universidade de Freiburg, em 1929-30 (cujas lições foram, posteriormente, editadas e publicadas sob o título de *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*), Heidegger (2003) propôs que “a pedra é sem mundo; o animal é pobre de mundo; o homem é formador de mundo”.

construção humana que sobre ele criam-se representações. Qualquer coisa menos uma “pedra sem mundo”, o monte se faz numa malha relacional (cf. INGOLD, 2014), na qual cada coisa ou vivente atua no seu fazer e ele atua no fazer outros mundos, como com os contemporâneos movimentos dos povos indígenas que visam criar um “outro mundo possível”, como os Pataxó.

Entre trilhas e lugares: quais questões?

Em nossas caminhadas e conversações nas trilhas do Monte Pascoal, uma das coisas que mais me chamavam a atenção era o interesse dos Pataxó, meus (minhas) companheiros (as) de caminhada, pela história da formação dos lugares. Em alguns momentos, tínhamos breves conversações sobre as jornadas de vidas e encontros entre pessoas e coisas enquanto passávamos por lugares, realizávamos práticas ou observávamos os heterogêneos modos de existência em suas diferenças e encontros. Em outras, observávamos os caminhos, as matas, os roçados e os campos degradados, trazendo à tona algumas ecologias das práticas (STENGERS, 2005) que entrelaçavam diferentes modos de vida ao longo das suas histórias particulares. Ecologias, estas, assim eu supunha, que davam forma a emergência de paisagens no Monte Pascoal.

Ao habitar lugares e trilhas no Monte Pascoal, pude seguir os passos dos Pataxó pelas malhas relacionais de um contínuo processo cosmopolítico de reconstituir um mundo a partir do “fim” de um outro mundo, como narrado no prólogo, em decorrência de dois “eventos críticos” (DAS, 1995) ocorridos em meados do século passado, que consolidaram o projeto de paisagem modernista na região – a criação do Parque Nacional e Histórico Monte Pascoal e a violência estatal-privada do chamado *Fogo de 51* – ambos os eventos com forte impacto na transformação dos lugares vitais para os Pataxó e para os outros modos de vida.

A frase “*nossa história começa com o Fogo*”, recorrente entre os Pataxó, diz respeito à inserção dos projetos de paisagem, dos regimes territoriais e técnico-ciêntífico das instituições associadas ao Estado Nacional e à propriedade privada, em sua forma ecologista e indigenista, aos aparatos coloniais de gestão do mundo já em andamento ao entorno do Monte em suas facetas cristãs e capitalistas. O Parque e o *Fogo* marcam o fim de uma experiência de mundo, a devastação de vidas e o aprofundamento da precariedade (BUTLER, 2015). Marcam também o

recomeço, a transição de realidades após uma “grande e violenta explosão”, ou seja, é o *Ground Zero*³ dos Pataxó, “o tempo das catástrofes” (STENGERS, 2015) que exigiu o lidar com novas práticas e projetos dos diversos atores em cena.

Tais “eventos críticos” são lembrados pela substração dos lugares e pelo impedimento da livre movimentação, pela violenta devastação das experiências de vida pretéritas, do rompimento de relações no estabelecimento de fronteiras rígidas e cercadas que passaram a dividir o mundo entre lugares humanos e de não humanos, entre natureza e cultura, entre preservação ambiental e desenvolvimento. Eventos que não se iniciaram num momento específico, e nem se resolveram com o tempo, mas permanecem em ocorrências vagarosas, são violências lentas (*slow violences*)(NIXON, 2013).

Entretanto, ao mesmo tempo, esta história que recomeça, esta história que se refaz, também me levou a perceber a emergência de um “novo mundo”, como citou Nitinawã no prólogo. Um mundo que se materializa em uma paisagem precarizada, confusa, ambígua, embaralhada, arruinada, cercada e retomada, mas que também se abre à outras possibilidades relacionais, por meio do exercício persistente e diário de (r)existir, de retomar e refazer a própria vida em colaboração com outras vidas. Este mundo comum que começa a se compor no Monte Pascoal é um mundo de encontros e conversações que engendram diferentes relações a serem coordenadas, feitas e (re)feitas, com os novos materiais e conceitos que entram em cena e que desafiam os Pataxó e outros habitantes do Monte Pascoal no exercício da movimentação e na arte de (re)criar e cuidar de seus lugares vitais, o que denominarei de a cosmopolítica de (re)constituir mundos (cf. DE LA CADENA, 2013) e que nos desafia na realização de uma etnografia por entre distúrbios, contestações e conflitos.

Esta tese busca, ao focar nos movimentos, nos lugares e relações no Monte Pascoal, justamente compreender, em termos gerais, como é viver após o “fim de um mundo”? que habilidades e quais são os cuidados empregados pelas múltiplas vidas que se encontram em suas

³ O termo *Ground Zero* pode ser usado para descrever o ponto sobre a superfície da terra onde ocorre uma explosão. No caso, de uma explosão acima do solo, *Ground*. O termo tem sido frequentemente associado a explosões nucleares e de outras grandes bombas, mas também é usado em relação aos tremores de terra, epidemias e outras catástrofes, como a queda do World Trade Center em Nova Iorque, ou, certamente o Fogo de 51 e o Parque Nacional do Monte Pascoal para os Pataxó.

práticas de fazer paisagens? Que lugares e que paisagem emergem desses encontros? Neste sentido, a tese que aqui introduzo é composta por nove ensaios etnográficos sobre a ontogenia⁴ da paisagem no Monte Pascoal. Uma etnografia com o objetivo de compreender os modos como os Pataxó, habitantes do “monte alto e redondo”, desenham a paisagem em correspondência com outros modos de vida humanos ou não. São, portanto, ou intentam ser, ao mesmo tempo, histórias sobre a poética e a cosmopolítica dos encontros entre diferentes modos de vida na (re)composição de um mundo comum na chamada “Costa do Descobrimento”⁵.

Cada ensaio corresponde à histórias situadas e parciais, como diria Donna Haraway (2008, p. 25), que desafiam o lugar privilegiado dos dualismos, principalmente entre natureza e cultura, tradição e modernidade que, no Monte Pascoal, ganharam contornos a partir dos projetos de paisagem naturalista e patrimonialista que ali ganharam

⁴Podemos entender a noção de ontogenia como um processo de desenvolvimento que tem lugar por entre o curso de vida dos organismos. Ontogenia, vem sendo utilizada na biologia do desenvolvimento de duas maneiras. Uma para dar conta dos processos resultantes da programação genética ou ambiental. E, por outro lado, afirmando que capacidades e atividades dos organismos são propriedades emergentes dos sistemas relacionais de desenvolvimento. Processos ontogenéticos, nesta perspectiva pressupõe que os organismos vão se fazendo ao longo do tempo, imersos em na matriz de relações que estão envolvidos, direcionando assim o foco para os modos de viver e não para programas previamente instituídos (cf. OYAMA 1985). Tim Ingold extrapola o conceito para tratar não apenas dos organismos biológicos, mas também dos modos de habitar humanos e de paisagens (INGOLD, 2013). Para este autor, o trabalho da ontogenesis, então, não seria reduzida a mera transcrição de uma forma preconfigurada, ou de um design em um substrato material ou matéria orgânica. Para ele é necessário inverter, ao invés de aplicação de uma forma (design) sobre a matéria, a ontogenesis trataria dos fluxos e relações dos materiais envolvidos no fazer e crescer (cf. DESCOLA; INGOLD, 2014). .

⁵ Esta é a forma como os governos da Bahia e federal denominam esta porção da zona costeira baiana. A região ganhou o título de Patrimônio Natural Mundial para a Reserva de Mata Atlântica, concedido pela Unesco, em 1º de dezembro de 1999, devido ao “excepcional valor para a ciência e a preservação de ecossistemas de interesse universal. A região abriga os remanescentes mais preservados de Mata Atlântica do Nordeste do Brasil”. Em seus 112 mil hectares, a Costa do Descobrimento estende-se por doze municípios do Estado da Bahia e quatro do Espírito Santo, incluindo as áreas que têm a função de proteger os ecossistemas, abrangendo oito unidades de conservação (Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/37>).

corpo nas últimas décadas. São minhas experiências de andar e conversar com os Pataxó sobre o encontro entre práticas do fazer e desfazer lugares. Busquei, com uma especial motivação, me engajar no contar histórias sobre estes encontros, situando-os no mundo de diferenças de ações e relações, podendo assim descrever o exercício de reviver as malhas de lugares e tornar mais habitáveis paisagens cada vez mais arruinadas, cercadas, confusas, retomadas em um mundo dividido (material e conceitualmente).

O conceito nativo de lugar tem aqui um lugar privilegiado como modo de relatar paisagens sendo, como veremos, o propulsor de meu esforço para contar uma outra história sobre as relações que constituem mundos no Monte Pascoal. O lugar está no prólogo, onde pudemos ler Nitinawã caminhando por trilhas e lugares, visitando parentes na eminência de ver seu mundo ruir diante dos projetos modernistas de paisagem, mas que conclama, diante do ato político do Zapatismo, a andar para a reconstituição do mundo. Ou da contestação de Manoel Santana que, com parentes, mangueiras, jaqueiras e dendezeiros, cruzou duplamente as linhas que dividem o “mundo cercado” entre o exótico e o nativo, a natureza e a cultura. O lugar torna-se “território tradicional”, performando uma cosmopolítica, que ao mesmo tempo contesta e colabora na fricção com o ambientalismo e a política indigenista, como exorta a “Carta dos Pataxó às Autoridades Brasileiras”.

O meu argumento caminhou no sentido de compreender que um lugar não é um dado da natureza nem da cultura, de um mundo objetivo ou de mundos das subjetividades e das representações. Lugares não emergem simbolicamente ou materialmente de paisagens naturais dadas de antemão. Lugares seriam *phenomena*, exsudam do entrelaçamento entre modos nos quais humanos e outros modos de vida performam mundos no Monte Pascoal, a partir de suas experiências de habitar (INGOLD, 2000) criativa, coordenada e colaborativamente – o que não necessariamente significa pacificamente – mundos ao longo do tempo. São, portanto, “lugares-mundos”, imanentes e contingentes às relações e aos processos materiais-discursivos, aos encontros indeterminados e aos padrões coordenados de intra-ação ao longo das histórias particulares entre diferentes vidas em movimento, o que denomino de “processos ontogéticos” (cf. INGOLD, 2011, 2013; TSING, 2015), ao invés de ontológicos ou epistemológicos de fazer paisagens.

Nas histórias contidas nos ensaios, lugares emergem dos encontros entre diferentes personagens, são *locus* e sedimentos materiais de complexas relações de troca, conflitos, negociações,

transformações e metamorfoses entre múltiplos modos de vida existentes, humanos ou não, visíveis ou invisíveis, que habitam o Monte Pascoal. É neste sentido que penso o fazer e o desfazer paisagens no Monte Pascoal muito mais como um processo “simbiopoético”⁶, coconstrutivo e cosmopolítico⁷, que se dá na multiplicidade de práticas envolvidas nos encontros entre vidas em movimento e crescimento.

Essa inspiração de pensarmos o mundo como “lugar-mundo” se deu a partir da leitura da etnografia seminal de Keith Basso sobre a experiência de fazer mundos dos Apache. Trata-se de um mundo que emerge de movimentos e relações ao longo da história e que se materializa em lugares, entendido como circunstância relacional (BASSO, 1996). Não deixo de pensar na coletânea de entrevista de Ailton Krenak onde ele afirma que o mundo dos Krenak é o lugar (KRENAK, 2015, p. 264). E, também, na soberba, pra não dizer estupenda, obra de David Kopenawa e Bruce Albert, a **Queda do Céu**: no prefácio da obra, Eduardo Viveiros de Castro nos chama a atenção que a obra trata de um “discurso sobre o lugar” ou, antes de mais nada, “uma teoria global do lugar, gerada localmente. Ou melhor, uma 'teoria sobre o que é *estar* em seu lugar, no mundo como casa, abrigo e ambiente’ (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 15-16).

Comecei minhas jornadas com os Pataxó num trabalho de mapeamento participativo da paisagem intitulado “Etnomapeamento e

⁶ Uso a figura da *poética* em seu sentido corrente como intrínseco à arte. No caso desta tese, a arte de compor e recompor mundos; e também de gênese, como *poiese*, a ação de fazer algo, de formação e criação. Simbiose enfatiza as relações mais do que as parcerias entre indivíduos. Relações entre simbioses pode se dar na fusão ou entrelaçamento de entidades, que se formam a partir da relação, num processo chamado na biologia de simbiogênese. Trato do termo *simbiopoiese*, como metáfora, para tratar do lugar como emergente às relações; as práticas de habitação seriam como fruto da ação de fazer algo junto, a intração entre diferentes (BARAD, 2007) em relações de mutualidade ou não, de violência, dominação e predação (HARAWAY, 2008, p. 31-33; TSING, 2015).

⁷ O conceito de cosmopolítica foi inspirado em Isabelle Stengers (STENGERS, 2010). Para esta autora, a cosmopolítica é generosamente aberta, abarcando a proposição de que “nós não estamos sozinhos no mundo”. O material da política envolve, portanto, levar a própria política a sério, observando os movimentos e ações, não apenas humanas, de processos materiais e entidades na vida social e política ao compor mundos em comum (BRAUN; WHATMORE, 2010; GREEN, 2013; DE LA CANDENA, 2013; LATOUR, 2014). Este mundo comumente elaborado, esta “união experimental”, é, ou tem potencial de ser, uma forma de viver junto na diferença (2010).

Zoneamento Agroextrativista das aldeias do entorno do PARNA Monte Pascoal” que teve uma importante repercussão entre os indígenas e no âmbito das chamadas “políticas ambientais”. Foi um contrato com a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO), administrado pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA) e pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), voltado para indicar caminhos para a gestão ambiental dos territórios indígenas num emblemático caso de sobreposição entre o Parque Nacional do Monte Pascoal e a Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal (cf. RICARDO, 2004).

Durante estes “encontros cartográficos”, entre caminhadas e encontros, os meus (e minhas) colegas Pataxó nos apontavam não apenas categorias e atributos da paisagem, por meio dos seus conhecimento ecogeográficos, mas nos falavam sobre a reconstituição, a reconstrução e a emergência de um “novo mundo”, evidenciando a importância das práticas de andar, do afeto à terra, dos encontros incertos e indeterminados, das negociações com os agentes do Estado e encantados, das relações entre donos dos lugares, do parentesco, da história e das práticas colaborativas do fazer seus lugares vitais⁸.

Durante o Etnomapeamento, eu, uma amiga geógrafa e os grupos de trabalho formados por indígenas em cada aldeia desenhamos a matriz paisagística da Terra Indígena (CARDOSO; PARRA, 2008). Todavia, durante este processo um mundo polvilhado por lugares, caminhos, movimentos e relações foi sendo substituído por um mapa – o “olhar de Deus” – pela ideia de representação na afirmação da existência de uma paisagem exterior ao observador. O mapeamento foi um trabalho de cristalização de fronteiras, seja territorial (o fora e o dentro do “território tradicional”), de separação purificadora entre uma paisagem natural e cultural, e de supressão da vida vivida em prol da representação cartográfica.

Após a realização do etnomapeamento e de outros projetos que me engajei com os Pataxó⁹, projetei e realizei esta pesquisa antropológica, formulada a partir das questões e dos problemas

⁸ Para os Pataxó, como ficou claro para mim, até então, o reconstruir um “novo mundo”, tendo o termo nativo “retomada” como eixo, se dava em diversos planos, como na retomada da cultura, por meio das reinvenções dos rituais e da língua, da reconfiguração da política, da instituição das viagens e dos contatos com instituições dos “brancos”, e na luta pela demarcação das “terras dos índios”, a partir da negociação e das retomadas dos lugares. Meu interesse de pesquisa se direcionou para estas práticas, mas não de todas, como deve ficar mais claro nesta introdução.

levantados durante os “encontros cartográficos” e por uma reflexão crítica sobre minha experiência com eles e elas durante todo este tempo (CARDOSO, 2014). Ao mesmo tempo, me deparei com a literatura antropológica entre os Pataxó fortemente marcada pelo determinismo ecológico e pela razão prática, por um lado, e de outro pelo culturalismo.

Para o doutorado, segui por caminhos distintos do realizado no Etnomapeamento. Desta vez eu não me preparei e não estava interessado em descrever “tipos naturais”, ou as diferenças na paisagem natural sob a ótica da cultura, os modos de (etno) classificação da paisagem, um exercício já amplamente criticado a partir de minhas experiências anteriores. Muito menos em compreender as representações dos Pataxó sobre o mundo natural, tendo como ferramenta analítica os conceitos de natureza e cultura ou, como propõe Descola (2012), a ontologia paisagística dos Pataxó a partir da observação se eles possuem ou não uma ontologia paisagística, ou seja, a ideia de transfiguração *in visu* ou *in situ* de imagens do mundo sensível, das fisicalidades, para o mundo mental, da interioridade.

Seguindo as preocupações e indicações dos Pataxó, o meu foco também não se deu sobre exegeses míticas, mas o trabalho proposto foi, como vimos em linhas mais acima, o de descrever processos ontogenéticos, as relações entre diferentes práticas, entendida como discursos–materiais ou performatividades¹⁰. Neste sentido, a proposta etnográfica da presente tese teve inspiração maior nas histórias dos

⁹ Entre 2007 e 2009, realizei o etnomapeamento das aldeias ao entorno do Parque Nacional do Monte Pascoal. Já entre 2010 e 2012, coordenei uma equipe interdisciplinar, via Funai-UNESCO, na realização do Plano de Gestão Territorial dos Pataxó do Monte Pascoal e Águas Belas, no curso de Formação em Agentes Agroecológicos e Agroflorestais e no Etnomapeamento do Território Potiguara, na Paraíba. Após isto, fui coordenador técnico e professor, entre 2012 e 2014, do curso de Formação de Pesquisadores Indígenas em Gestão Ambiental e Territorial Pataxó, envolvendo aldeias do Monte Pascoal e de Coroa Vermelha. Foi um curso realizado no âmbito do projeto Combioserve, da Universidade Estadual de Feira de Santana. Entre 2011 e 2012, fui responsável por estudos ambientais de natureza complementar para a Identificação e Delimitação das Terras Indígenas Mata Medonha e Comexatibá, ambas do povo Pataxó. E, por fim, em 2014, durante meu trabalho de campo do doutorado, fui pesquisador responsável, com mais três pesquisadores indígenas de Barra Velha e da Reserva da Jaqueira, da pesquisa museológica e etnográfica da cultura material Pataxó, pelo Museu do Índio no Rio de Janeiro.

¹⁰ Ver diferença entre as abordagens ontológicas e ontogenéticas no interessante debate entre Philippe Descola e Tim Ingold (2014).

habitantes do Monte Pascoal e nas preocupações e problemas levantados por figuras como Gregory Bateson (1972) e Jakob von Uexkull (2010), que caminharam por dentro de uma ontologia relacional e materialista, na qual mundos emergem ontogeneticamente em relações produzidas não apenas pelos humanos, mas por diversos modos de vida.

As questões postas na presente tese foi instigada também pela emergente “antropologia-mais-que-humana” ou “antropologia da vida”, que têm tanto autores como, por exemplo, Tsing (2014), Kohn (2012), Ingold (2000, 2011, 2013), Van Dooren e Rose (2016) quanto filósofas feministas (HARAWAY, 2008; VAL PLUMWOOD, 2006; BARAD, 2007) e também biólogos relacionais como Lewontin (2002). Estes autores, de uma forma ou de outra, vêm apontando nosso olhar antropológico para a vida em si e para as relações, conclamando a levarmos a sério os outros modos de vida não humanos.

Na derradeira parte desta introdução gostaria de apresentar, mesmo que rapidamente, o enfoque metodológico da tese. No campo, considere o caminhar como um método antropológico com grande potencial para historiar humanos e não humanos em suas coordenadas jornadas de vida (LEE; INGOLD, 2007; INGOLD; VERGNUST, 2008; TUCK-PO, 2008; STANG, 2012). Foi andando com os Pataxó por entre matas, cercas e lugares, por entre *capoeiras* de diversos portes, campos nativos (localmente, mussunungas), casas e quintais, áreas de reflorestamento, fazendas retomadas e ilhas de dendezeiro, que pude aprender como os “lugares-mundos” emergem a partir do entrelaçamento entre heterogêneos modos de vida – de animais, minerais, espíritos, encantados, santos, árvores, terra, mandiocas, mudas, documentos. Estas andarilhagens se deram de forma implicada (ALBERT, 1995) com os problemas e questões ligadas à reivindicação de direitos territoriais e o desenvolvimento de projetos socioambientais que os Pataxó e as circunstâncias me colocava.

Andar com meus interlocutores foi uma forma de perceber (*art of noticing*) (TSING, 2015, p. 17-26) processos diferenciantes na emergência de paisagens no Monte Pascoal, pois correspondeu a uma forma crítica de compreender a condição humana em mundos multiespecíficos. O “andar com” foi fundamentalmente sobre o “aprender com”, ao nos movermos pelos caminhos e lugares na descrição da “sedimentação do mundo”, da “textura da paisagem”. O andar, quando realizado repetidas vezes ou realizado em conversa com aqueles que se deslocam ou crescem pela mesma paisagem ao longo do tempo é, também, uma prática de aprender

o movimento na própria paisagem: seus fluxos e seu crescente desenvolvimento.

O andar proposto na pesquisa que aqui apresento foi um andar como o dos antigos historiadores naturais, mas, obviamente, não como um observador distanciado com uma proposta de pesquisa positivista. Em vez disso, a prática andarilha tentou ser mais semelhante a um caminhar com os nossos companheiros realizando reflexões conjuntas, registrando narrativas e percebendo existências e intra-ações, sempre que possível atentos às questões e provocações emanadas das miríades de vida que encontrávamos pelo caminho, o que Anna Tsing denominou de “arte de perceber” ou de “descrição crítica” (TSING, 2015a) e o que Hugh Raffles chamou de uma história naturalcultural (RAFFLES, 2005).

A “arte de perceber” a materialidade emergente deste “novo mundo”, como uma história naturalcultural, foi a prática etnográfica aberta às ações das vidas que continuamente atuavam e atuam na cosmopolítica dos encontros, foi um “olhar próximo” ou um “olhar com”, e não um “olhar distanciado” como propôs Claude Levi-Strauss em **Tristes Trópicos**, diante da alternativa de sermos como um “viajante antigo” diante de uma riqueza cultural difícil de apreender ou um “viajante moderno” correndo atrás dos vestígios de uma realidade desaparecida (LEVI-STRAUSS, 1996, p. 40). Nem um nem outro, nem busca por relíquia cultural nem resgate de destroços: o que busquei realizar foi uma viagem com os Pataxó para andar e perceber com eles a emergência de seu próprio mundo, na busca de se desenhar “não um mapa geográfico, mas um livro de história” (CERTEAU, 2014, p. 188), trazendo o lugar de volta à vida.

Acompanhar percursos e movimentos, implicados em processos de produção e experimentação ancorada no habitar um mundo. Eis o trabalho desta etnografia da vida que me desafiei a fazer, muito mais um mapear-etnografar habitando as malhas relacionais do que descrever estruturas e estados da coisa e do ser em um mundo dado de antemão. O etnografar-mapear como uma prática de paisagear é o fazer do cartógrafo (ou etnógrafo) no desenhar o mundo acompanhando processos que, se ele guia, faz tal como guia de cegos que não determina para onde o cego vai, mas segue também, às cegas, e no caminho compartilha o conhecer num caminho não conhecido de antemão (PASSOS; EIRADO, 2012). Etnografar seria, então, um fazer singular, experiencial e performático, onde emerge conhecimentos, o desenho de um mundo possível, e paisagens outras.

Organização e leituras da tese

Enfim, a etnografia aqui tecida não diferiu, em boa dose, da prática da antropologia corrente, na qual “boa parte do trabalho do antropólogo consiste em ordenar experiências e reflexões dentro de um texto, sendo que a forma desse texto não é indiferente ao resultado” (SAEZ, 2013, p.34). Pelo menos não deveria ser. Neste sentido, busquei no texto contar histórias dos percursos de forma que as linhas textuais caminhassem com minhas andanças em campo, incorporando heterogêneos atores, relações, movimentos e memórias de eventos e conversações. Mas é importante estarmos cientes de que o texto é outra caminhada, um percurso singular: são histórias de histórias já vividas, e sempre sujeitas às armadilhas da memória.

O leitor vai se deparar com um texto eminentemente etnográfico, com poucas formulações teóricas, rebuscamentos, interpretações ou usos exagerados de referências. Sigo aqui o caminho, por exemplo, do venerado e, muitas vezes esquecido, Carlos Rodrigues Brandão. O livro **O Afeto da Terra** (BRANDÃO, 1999), que li durante minha monografia de graduação em Biologia, me influenciou significativamente a adentrar no mundo da antropologia e da escrita etnográfica. Esta obra prima etnográfica de Brandão, que considero um dos grandes clássicos da etnografia em minha estante – e quiçá brasileira –, me tocou profundamente. A possibilidade de fazer pesquisa em uma descrição na primeira pessoa num texto quase em sua totalidade um relato de experiências de vida e de conversações com os “nativos”, me abriu para um mundo totalmente desconhecido. Na época, talvez pela falta de tato com o método antropológico e de minha incapacidade de lidar com a escrita etnográfica, não conseguia dar vazão à proposta de Brandão em meus textos que viriam a seguir, mas ficou encravado em meu corpo a escrita diríamos, amorosa, da vida em seu curso.

Esta escolha foi proposital e teve uma preocupação estilística. Para figuras que, como eu, cruzam as fronteiras (um tanto policiada) entre a biologia e a antropologia¹¹, escrever um texto etnográfico com um tom mais “literário” e com o mínimo de interpretações e explicações era como um desejo em estado de latência, uma “linha de fuga” necessária do positivismo inquisidor e do objetivismo paralisante da escrita acadêmica das ciências naturais. Esta “pegada” literária, apesar

¹¹ Possuo graduação em Biologia e mestrado em Ecologia.

de seus críticos (SAEZ, 2013), não se fez como adesão ao textualismo, ou às realidades subjetivas do projeto pós-moderno, mas foi um experimento ou, em outras palavras, apenas um “investimento arriscado” no que Donna Haraway (2015) chama de “especulação fabulativa” no contar uma história possível, parcial, dentre tantas, sobre alter-mundos: um modo de descrever realidades por meio de uma objetividade não ingênu.

Busquei tecer um texto inspirado nos desenhos topológicos em malha, como na ANT proposta em Bruno Latour (2005), ou no seguir as malhas, as “linhas de vida”, como na proposta “aracnídea” de Tim Ingold (2011), e/ou da atual “topologia fúngica”, como chamo a perspectiva etnográfica de Anna Tsing (2013, 2015a, 2015b), que visa descrever encontros, assembleias, colaborações e contaminações, como indeterminações e aleatoriedade. Um texto em que a teoria esteja presente a todo tempo, de forma sutil, sem alarde e, como diriam os Pataxó, *recantada*, por entre as “linhas” e os “nós” de um social ampliado: o focado foram relações e movimentos.

Por outro lado, como já deve ter ficado claro já na introdução, termos como habitar, história, performatividade, práticas, intra-ção e coordenação foram citados e serão mais ainda utilizados em minha caixa de ferramenta conceitual e estarão presente em todo o texto. São conceitos que coloquei ao encontro dos conceitos dos Pataxó quando se referem aos encontros, aos movimentos e a passagem do tempo. O que nos ajudou a compreendermos a paisagem e os lugares como processo histórico, como circunstância relacional do encontro entre diferentes.

Para este exercício etnográfico, parti do pressuposto que deveríamos abandonar a dualidade entre natureza e cultura, nas versões da paisagem natural e paisagem cultural, como um dado estável do mundo, uma ferramenta analítica a priori, no sentido de se tecer um texto etnográfico nos valendo das imagens e ferramentas conceituais contrastantes com as das vidas e perspectivas dos organismos e das coisas com as quais nos relacionamos.

Um dos conceitos centrais foi o de intra-ção. O conceito de intra-ção foi central nos ensaios que redigi, como imagem e conceito entrelaçador, que marca uma diferença em minha estratégia etnográfica. Intra-ção foi o motor diferenciante do *phenomena* do “lugar-mundo”, a malha sendo feita e desfeita em cortes que permitiu sua diferenciação e a apreciação, por parte do antropólogo e seus interlocutores, das conexões entre as diferentes relações de humanos e outros modos de vida. A concepção de intra-ção, desenvolvido pela

filósofa e física Karen Barad (2003; 2007), foi bem útil para este trabalho por se tratar de um conceito que fala da emergência material a partir de encontros e entrelaçamentos singulares, passíveis de serem compreendidas e mapeadas, e não do ato de ordenar o mundo entre natureza e cultura, ou de totalidades monistas – como as malhas ou de conexão entre partes individualizadas como nas redes.

Intra-ação, ao contrário da ideia de interação (que trata de relações entre entidades dadas de antemão – como nas conexões de uma rede de entes, ou organismos, indivíduos), refere-se a uma ação simultaneamente recíproca, e é nestes momentos em que os lugares podem se tornar aparentes. Lugares tornam-se com em intra-ação. Estas intra-ações em curso são denominadas práticas discursivas materiais ou performatividades e é por meio destas práticas e dos seus padrões de recorrência que certos limites, por exemplo entre espécies ou identidades, ou organismos e mundo, ou entre lugares, são promulgadas e executadas. Sem esses cortes agenciados, todo o universo (e qualquer outra coisa que pode haver) estaria enredado numa teia onde nada poderia ser diferenciado. Aqui reside, ao meu ver, a dificuldade em se realizar uma etnografia inspirada nas malhas (*meshwork*) descritas nas obras de Tim Ingold (cf. 2011)

Outro conceito que aportei ao meu aparato etnográfico, associado ao de intra-ação, foi o de coordenação. Coordenação ressalta o entrelaçamento material em sua temporalidade. Coordenação, como Elaine Gan e Anna Tsing definem (GAN e TSING, s/d), são respostas temporais por entre a diferença. O processo de diferenciação nos convida a olhar a ação e a emergência de mundos, de paisagens e de corpos sem requerermos das noções de comunicação intencional ou mútua legibilidade entre os participantes. O “fazer mundo” pode, desta forma, proceder com ou sem o planejamento e o privilégio da intencionalidade, em geral tido como atributo humano. Coordenação, ao contrário, permite-nos reconhecer as incomensuráveis “ontics” (cf. VERRAN, 2007), dos encontro dos Pataxó com as múltiplas espécies e coisas ao mesmo tempo, bem como assistir aos devires que daí emergem. A intra-ação, como aprendi em minhas convivências com os Pataxó, seria a coordenação de ritmos de vidas em movimento, onde os humanos, num “mundo lotado de coisas”, não têm o monopólio da posição de agentes e sujeitos.

A tese está organizada em nove capítulos, como descrito no “sumário vertical”. O primeiro, introdutório, trata dos percursos iniciais desta pesquisa, na qual me aprofundo nos aspectos metodológicos e nas

formulações das questões centrais e das perguntas, a partir de uma exploração etnográfica e de uma reflexão crítica de minha experiência de mapeamento participativo que realizei com os Pataxó entre 2008 e 2009. Do segundo capítulo ao nono, temos as histórias contadas a partir das experiências de caminhadas, conversações e práticas. Cada capítulo é um caminhar, a descrição da experiência empírica de se andar e historiar a paisagem a partir dos encontros e conversações, uma proposta de método etnográfico que aprendi com os Pataxó, como veremos mais adiante. São diferentes situações, lugares e trilhas, desde uma caminhada aos lugares antigos, “abandonados” com a criação do Parque Nacional, à minha visita a fazendas retomadas pelos esforços de reviver lugares. O décimo capítulo são as considerações finais, em que faço uma breve reflexão sobre meus aprendizados.

Não é necessário ler a tese seguindo a ordem dos capítulos, pois o texto abre para a possibilidade de se começar por qualquer lugar. Pelo menos a leitura do capítulo 1 seja inicial por ser introdutória de minhas questões. Outra possibilidade é ir acompanhando o “sumário horizontal” – destacado no texto como caixas em cinza –, este corresponde aos “nós” que ligam as caminhadas e outras conversações que tive durante o trabalho de campo. Os “nós” são os “padrões que conectam”, são experimentos de histórias contadas seguindo a vida de diversos atores não humanos que atuam no fazer lugares. Enquanto o sumário vertical trata da particularidade de caminhadas e encontros com os Pataxó, no horizontal faço um exercício de padronização dos elementos que aparecem nas caminhadas e conversações, contendo minhas reflexões ou argumentos mais detidos a partir da vida, por exemplo, de dendezeiros, coqueiros, santos, encantados, donos dos lugares, bem como práticas e conceitos que emergiram de forma cruzada durante toda a pesquisa.

Ao longo de cada ensaio, o leitor se deparará com fotografias em P&B. As fotos são parte de meu desejo de experimentar partindo da minha trajetória fotoetnográfica, compondo a antropologia andarilha e o “captar” a sensibilidade dos lugares, dos movimentos das vidas e das existências em nossos encontros. Ou seja, o uso da fotografia como modo de etnografar naturezasculturas. Tanto em minha monografia de graduação quanto em meu mestrado me abracei ao clicar expressões bioculturais, porém tendo a fotografia como elemento secundário ou subordinado ao texto. Na presente tese, as fotografias estão inseridas com maior “liberdade”, isto é, não estão presas ao texto, mas sim à caminhada. As fotos permitem uma outra leitura da andarilhagem e da

seleção de momentos “intra-ativos” ao longo de minha jornada com meus companheiros.

Entretanto, como toda monografia de pós-graduação, entendida como um conhecimento parcial e situado, a minha está repleta de limites e *déficit*, que desde já vou me desculpando aos leitores. Um deles diz respeito à “voz” das mulheres. Como me propus a andar pelo território em geral, as pessoas disponíveis eram homens, por motivos que podem imaginar. Obviamente que fiz e tenho muitas companheiras, grandiosas interlocutoras da presente pesquisa. Tentei valorizar suas perspectivas, mas sinto que ainda estou bem distante de fazer jus aos aprendizados que obtive com elas. Mesmo que eu tenha adotado uma perspectiva feminista para dialogar com minha experiência, sinto-me em uma dívida não pagável.

Andei em praias, fui *redar tainha na linha da maré, mirar rede* com pescadores em alto-mar, *mariscar caranguejo e conchas* no mangue, andei pela praia observando passos e a vida sendo vivida. No entanto, deixei todas estas experiências de uma vida vivida no “mundo das águas” e suas margens de fora deste trabalho. Foi extremamente doloroso este “corte profundo”, “na carne”, pois sei que isto implica uma terrível fragmentação, mas o fiz por uma questão de foco e espaço, preferindo me dedicar às relações ocorridas “em terra”: da linha da maré para dentro, entre mata, cercas e lugares. Espero poder escrever futuramente sobre tais momentos de caminhar pelo mundo das águas e suas margens. Ao mesmo tempo, ainda “em terra”, cruzei monoculturas de eucalipto, segui os Pataxó na colheita de café nas fazendas vizinhas, visitei muitas aldeias, participei de muitas reuniões e encontros, tive inúmeras conversas na fogueira, visitei e recebi visitas, descrevi muitas práticas, andei com as crianças e com Marilena, minha companheira. Foram experiências que adentraram nesta etnografia, não assumindo a forma de um capítulo, mas presente nos meus aprendizados e em citações ao longo do texto.

Espero, por fim, ter tido sucesso em escrever linhas que permitam uma leitura suave e agradável, digerível para um público do campo antropológico, como de outras dimensões do fazer científico. Ao mesmo tempo, o texto busca abrir caminhos para futuras reflexões, a partir de possíveis comparações com a etnologia ameríndia, principalmente, abrir novas perguntas para o campo da etnologia praticada entre os Pataxó e os povos do chamado “leste etnográfico”. Trato também de refletir junto com os estudos do campo da antropologia ecológica, do lugar e da paisagem e das recém-formuladas etnografias multiespécies (cf. KIRKSEY

e HELMREICH, 2010). Provocando os pesquisadores indígenas, os recentes graduandos em licenciatura indígena, a recontar suas próprias histórias. Projetos do porvir.

Se, oxalá, ao leitor eu conseguir apresentar em cada história, contada com e a partir dos Pataxó, que lugares-mundos vão emergindo das relações entre diferentes modos de vida, onde o humano é apenas uma parte, e uma parte importante, no fazer “lugares-mundos” na polifonia dos diversos ritmos temporais; e se conseguir “indignar” o leitor tanto pelas situações de vidas precárias e práticas do (r)existir; já terei alcançado meus objetivos e poderei submergir em uma boa rede, para um bom e merecido descanso, até a próxima pejeja..

O povo Pataxó e o Monte Pascoal

Povo, Terras Indígenas e Território

O povo Pataxó habita o extremo sul da Bahia, distribuídos em cerca de trinta aldeias nos municípios de Porto Seguro, Santa Cruz de Cabrália, Prado e Itamaraju, além de três aldeias no município de Carmésia e outras três nos municípios de Araçuaí, Açucena e Itapicirica, em Minas Gerais. Os Pataxó também, continuamente, viajam até o sul e sudeste, a fim de venderem artesanatos, realizarem apresentações de danças rituais e estudarem em universidades. Muitos acabam por manter residência nas cidades nessas regiões.

A língua Pataxó pertence à família Maxakali, tronco linguístico Macro-jê. Essa aproximação da língua Maxakali resulta de relações históricas vivenciadas entre o povo Pataxó e Maxakali, bem como com outros povos desse tronco linguístico. O povo Pataxó usa o português para se comunicar, mas o uso frequente de termos Maxakali, combinados com palavras Pataxó expressas na fala dos mais velhos incentivou a criação da língua *patxôhá*, a partir dos anos noventa no âmbito das ações de “retomada” da cultura. De acordo com dados da FUNASA (2010), existiriam 11.833 indivíduos da etnia.

São reconhecidas as Terras Indígenas Barra Velha do Monte Pascoal (com área de 52.748 hectares e 4.649 habitantes), com onze aldeias principais e cinco “sub-aldeias”: Imbiriba (408 ha), Coroa Vermelha (1.493 ha), Aldeia Velha (2.001 ha), Mata Medonha (449 ha, em processo de ampliação) e, em processo de reconhecimento e

demarcação, o território Comexatiba (também conhecida como Cahy/Pequi, no município do Prado, imediatamente contíguo à Barra Velha), perfazendo de forma fragmentária o que vem sendo chamado de o “grande território Pataxó”.

Em Coroa Vermelha, encontra-se a reserva da Jaqueira, criada em 1996 por uma família com fins de iniciar trabalhos de “etnoturismo” e “manejo florestal comunitário”. Estes territórios estão sobrepostos, contíguos ou próximos a um conjunto de Unidades de Conservação, denominado oficialmente como “Mosaico de Área Protegida do Extremo Sul da Bahia”, com destaque para o Parque Nacional do Monte Pascoal e o do Descobrimento, ambos criados nos lugares habitados pelos Pataxó. Todos fazem parte da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica e do Corredor Ecológico da Amazônia Central. O Monte Pascoal está inscrito no livro de tombo do IPHAN como patrimônio etnográfico e histórico, além de se situar dentro do Museu Aberto do Descobrimento.

A aldeia Barra Velha, onde ficamos hospedado durante todo trabalho de campo para o doutorado, situa-se na Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal. É considerada a “aldeia mãe” por ser o lugar onde se iniciou a organização de luta Pataxó pelos direitos territoriais. Barra Velha está entrelaçada numa malha de caminhos com outros lugares e aldeias, por onde se relacionam seus habitantes.

O “fim do lugar”? Notas sobre a antropologia entre os Pataxó

A literatura produzida até então sobre os Pataxó não é tão vasta e nem tão antiga. São escassos os registros históricos ou administrativos redigidos ao longo do período colonial e pós-colonial, e a quase totalidade das referências existentes tiveram início nos anos 70 após a realização de importantes estudos antropológicos no âmbito do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), tendo o antropólogos Pedro Agostinho e Maria do Rosario Carvalho como personagens que se destacam. Ambos se debruçaram em tentar compreender a origem étnica, a história do contato a conformação territorial e os aspectos econômicos e ecológicos que fundamentavam a sobrevivência dos Pataxó no extremo sul da Bahia.

Mais recentemente, autores do campo antropológico e da ecologia vêm focando nos temas da identidade, territorialidade, ecologia política, cosmologia e da conservação ambiental, e observamos uma incipiente, intensa e animada produção de estudos e artigos produzidos pelos

próprios Pataxó, seja por meio de projetos apoiados por indigenistas, como a Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) ou como trabalhos monográficos e dissertações no âmbito acadêmico. Destaco a participação de inúmeros jovens Pataxó nos cursos de graduação da Universidade Federal da Bahia, e em pós-graduações como no programa de Estudos Étnicos e Raciais da mesma universidade. Dezenas de jovens vêm estudando e defendendo monografias no curso de Licenciatura Intercultural Indígena na Universidade Federal de Minas Gerais (LINTER/UFMG) e na Licenciatura Intercultural Indígena do Instituto Federal da Bahia (LINTER/IFBA).

A presença do etnônimo Pataxó no extremo sul da Bahia e norte do Espírito Santo aparece em relatos dos administradores coloniais desde o século 17 (CARVALHO, 2009), que os descreviam como bandos de índios selvagens, os Tapuias, que habitavam as matas e ameaçavam os colonos. No entanto, foi o viajante naturalista alemão Maximilian Wied-Neuwied (1989 [1820]) que, durante sua viagem pela Mata Atlântica entre 1815 e 1817, acompanhando a frente de expansão colonial, registrou alguns relatos e teve um encontro com os Pataxó e outros grupos indígenas entre o Rio Mucuri e o Rio de Cabrália. Tais registros podem ser lidos em diversas passagens junto à narrativa de sua viagem que redundou na publicação do volumoso **Viagem ao Brasil** (WIED NEUWIED, 1989 [1820]).

Maximilian chegou ao Brasil interessado em produzir estudos sobre a natureza e a população brasileira, a fim de realizar coleta botânica, zoológica e etnológica e estudos comparativos, principalmente em termos da anatomia humana (cf. AMOROSO, 2011). Influenciado tanto pela leitura do monumental de **Cosmos**, de Alexandre von Humboldt (1769–1859) como pela antropologia física do Blumenbach (1752–1840), o naturalista alemão prezava pela exatidão das descrições, pela exigência da ciência experimental para conferir e comparar os dados coletados.

Em sua trajetória, Maximilian guardava um comum ponto de partida com as teses de Humboldt sobre a noção de paisagem e natureza: para Humboldt, a pintura paisagística é uma linguagem que também permite a pesquisa científica e, ao mesmo tempo, a educação do ser humano. A natureza–paisagem foi considerada, por ele, como um todo. Assim, mediado pela estética e pelo trabalho científico, a paisagem, após Humboldt, passou a ser compreendida como fisionomia natural, uma unidade viva e organizada, formada a partir das conexões entre os elementos da natureza; nela, a observação empírica e a contemplação teórica deveriam converter o espetáculo estético em conhecimento

científico, em medidas e descrições (cf. VITTE; SILVEIRA, 2010), colocando em equivalência a noção romântica de paisagem (*in visu*), com a científica (*in situ*). Falar de paisagem em termos de fisionomia significava a atribuição de um espírito interno, de uma densidade ontológica própria à paisagem (BESSE, 2006).

Em várias passagens da obra de Wied Neuwied observamos esta dualidade do conceito de paisagem-natureza, ora uma visão estética, um recorte do mundo, ora uma floresta sombria, natureza selvagem repleta de selvagens aborígenes. Era nessa imensa massa florestal que habitavam os objetos de estudo do príncipe, animais, plantas e gentes. Estes últimos, os nativos, incluindo os Pataxó, eram “os selvagens”, os Tapuia selvagens – em oposição aos Tupi mansos – que viviam, segundo o naturalista, uma vida próxima à das espécies zoológicas.

Para Wied Neuwied, os Pataxó se situavam nesse último grupo, dos Tapuia, junto aos seus “aliados” (Maxakali, Cumanacho, Capucho e Panhami) e aos seus inimigos (os Botocudos). Seguindo Humboldt, ele contrastava as populações nativas do continente sul-americano usando como critério o grau de civilização apresentado (AMOROSO, 2011). Maximilian não viveu com os Pataxó, mas os descreveu como um tipo selvagem que viviam em hordas perambulando pelas florestas atrás de sua sobrevivência na caça e na coleta e guerreando com seus inimigos. Eles, segundo Wied-Neuwied, não faziam lugares como os índios “amansados” e sedentarizados que habitavam aldeias e vilas costeiras, mas apenas habitavam as matas onde erguiam habitações temporárias com frutos da floresta que eram desfeitas rapidamente em favor das perambulações. Eram índios nômades, em oposição aos mansos, sedentarizados, construtores de lugares. Na obra **Viagem ao Brasil**, os lugares, mundo dos civilizados e dos mansos, contrastam com as florestas, o mundo natural. Lugares eram as vilas, *locus* de um modo de vida humano e sedentário no qual os Pataxó, selváticos, não faziam parte.

Ao se encontrar com dois caçadores Pataxó que transacionavam coisas com os moradores da vila do Prado, o naturalista ouviu relatos da vida destes “nômades”, de suas perambulações em torno do Monte Pascoal, de seu comportamento que oscilava entre o amistoso e o bravo e a certeza de que eles viviam entre o Rio Doce e o Rio de Contas, e fez apenas uma breve descrição de seus atributos morfológicos e da cultura material, sem mais interesses pelos seus modos de vida e lugares vividos (WIED NEUWIED, 1989 [1820], p. 214-216).

Mais de cem anos depois, os escritos de Wied Neuwied – dentre outras referências – influenciaram renomados etnólogos em seus esforços em tentar classificar os grupos étnicos da América do Sul em termos linguísticos, culturais e geográficos. Em Métraux e Nimuendajú (1946), os Pataxó são pela primeira vez considerados pela literatura etnológica. Notadamente em artigos que aparecem no *Handbook of South American Indians*, uma obra monumental organizada pelo antropólogo Julian Steward. Estes dois grandes da etnologia não tecem maiores considerações sobre os Pataxó que habitavam o entorno do Monte Pascoal, se atendo apenas a repetir alguns aspectos de sua localização e modo de vida, muito provavelmente a partir da leitura de Wied-Neuwied e dos encontros dos autores e de outros pesquisadores com os Pataxó da Reserva Caramuru-Paraguassú – os atuais Pataxó hã hã hãe.

Os Pataxó, seguem os autores, são descritos como um “tronco linguístico isolado” (MÉTRAUX; NIMUENDAJÚ, 1946, p. 542) e, como o único grupo indígena, entre os Maxakali e Malali, que viviam apenas da caça e coleta e não possuíam agricultura. Este suposto *status* de “puro estágio de caçadores nômades” dos Pataxó foi destacado por Robert Lowie, acredito que novamente por influência do viajante alemão, ao comparar os diferentes grupos indígenas entre povos hortícolas mais sedentários com os caçadores (LOWIE, 1946, p. 381-382).

É bem provável que foi também a partir da leitura da obra do naturalista Wied Neuwied que Curt Nimuendaju inseriu pela primeira vez o etnônimo Pataxó e de outros povos indígenas do que começou a ser denominado de “área cultural leste” (LOWIE, 1946) em um mapa. Ao desenhar o último traço sobre o papel *canson* de seu mapa etno-histórico para o Museu Nacional, em 1944, Nimuendajú localizava as etnias de acordo com a classificação linguística e a indicação geográfica de sua ocorrência (NIMUENDAJU, 1981), desenhando um cenário para as terras baixas que associava sistemas linguísticos e culturais à geografia, representada numa base cartográfica elaborada pelo Estado brasileiro.

Em uma obra mais recente, Darcy Ribeiro vai classificar os Pataxó – sem distinguir entre estes e os Pataxó hã hã hãe – como grupo isolado em 1900 e extinto em 1957 (RIBEIRO, 1967, p. 149). Todavia, tal mórbida afirmação foi questionada a partir dos eventos críticos já citados (o Fogo e a criação do Parque Nacional), com a realização de viagens das lideranças Pataxó à sede do governo federal e posterior chegada do SPI e da Funai nos lugares das gentes que habitavam as margens dos rios e do mar entre Porto Seguro e Cumuruxatiba e se reivindicavam indígenas Pataxó.

A partir da ação tutelar da Funai e da publicação de notícias na cidade de Salvador da “precariedade” que viviam os índios de Barra Velha, um grupo formado por antropólogos e arqueólogos e organizados em torno do PINEB, realizaram uma expedição de campo no início dos anos 70. O PINEB foi criado em 1971 com o objetivo de produzir pesquisas com intuitos comparativos, classificatórios ou de localização espacial dos povos indígenas na Bahia (AGOSTINHO DA SILVA, 1993), o que incluía o povo Pataxó de Barra Velha. O ponto de partida das formulações teóricas-metodológicas dos antropólogos do PINEB eram as definições da ecologia cultural de Julian Steward e o mapeamento e delimitação de áreas culturais, o mapa de Nimuendajú e os estudos de Darcy Ribeiro sobre convívio, contaminação e graus de contato dos índios com a sociedade nacional.

A identificação étnica do grupo de Barra Velha foi o primeiro problema a se colocar e posteriormente a gênese do aldeamento (AGOSTINHO DA SILVA, 1974). Aqui se dá um uso mais elaborado da hipótese de que os Pataxó eram – seguindo Wied-Neuwied – um bando nômade que deambulavam pelas matas e que, após a ação das forças históricas da sociedade envolvente, foram aldeados e forçosamente sedentarizados em 1861 em algum ponto do Monte Pascoal, muito provavelmente nas margens do Rio Corumbá. Esta datação da gênese da aldeia Barra Velha, inicialmente uma hipótese, tornou-se tese após a dissertação de mestrado de Maria do Rosário Carvalho.

Podemos dizer que a dissertação de mestrado de Maria do Rosário (1977), participante da expedição do PINEB, inaugura os estudos etnológicos mais aprofundados sobre os Pataxó. Seu trabalho se voltou para a “coleta de dados necessários à elaboração de um Projeto de Pesquisa sobre as mudanças sócio-culturais sofridas pelo grupo e sobre suas relações com o segmento regional da sociedade nacional” (CARVALHO, 1977, p.2). Sendo assim, a antropóloga realizou o recenseamento da população, levantou informações gerais sobre a ecologia, a economia e os tipos de habitação, além de ter obtido relatos da história oral a fim de reconstituir a história regional e inter-étnica. A ideia de integração e aculturação permeou suas formulações, com grande influência teórica e metodológica dos vieses do materialismo de cunho marxista, da ecologia cultural e das teorias em voga na época sobre a sociologia do contato. O argumento central formulado na

primeira página da dissertação era de que a “integração¹² é um fator imperativo do sistema, não estando a nível de escolha do próprio grupo. Os grupos são diferenciados pelos segmentos regionais” (CARVALHO, 1977, p. 2).

Carvalho, seguindo a classificação de Eduardo Galvão (1967, p. 202-203), situou os Pataxó dentro da “área cultural nordeste” e, numa abordagem geofísica, os classificou como Pataxó Meridionais em contraposição aos Setentrionais (Pataxó hã hã hãe). De povo marginal, dependentes de ecossistemas pobres e limitantes dos tabuleiros de Mata Atlântica que os determinavam socioculturalmente como caçadores-coletores, estes passam, após o aldeamento e os processos históricos de violência do Estado, a serem classificados como grupos periféricos, ou como formações sociais parciais não capitalistas em crescente depauperação física e desequilibrada dieta alimentar (CARVALHO, 1977, p. 6-7).

Segundo Carvalho, os Pataxó, apesar de “profundamente miscigenados e dependentes da sociedade regional” e, ao mesmo tempo, lhes faltar “crenças operacionais”, eles ainda manteriam “a identidade étnica específica”, tendo como “traços polarizador e distintivo” apenas a autoidentificação do grupo apoiada pela tradição oral e na posse da terra. Seriam, portanto “proletários parciais”, pois possuíam terras, competindo com os “proletários totais” (os brancos), numa oposição étnica marcada pela razão prática de conteúdo econômico e pelo determinismo ambiental (CARVALHO, 1977, p. 15)¹³.

O ambiente seria o conceito central de sua dissertação, não só tido como o limitador da ação econômica, mas o determinante da densidade populacional, do grau de desenvolvimento econômico e da “tendência diversificadora da cultura” (CARVALHO, 1977, p. 48), bem como o palco das disputas entre a sociedade dominante e a indígena, entre o global e o local. A história contada por Carvalho é a de um povo possuidor de “uma tecnologia de baixa eficiência” que habitava a “microrregião do

¹² Citando Darcy Ribeiro, a autora define a integração ou os grupos integrados como “formas como se da tal integração se integram conseguindo sobreviver ilhados, confinados, despojados e incorporados pela sociedade nacional”, o que equivaleria a “uma incorporação por acomodação imposta pelo sistema tecnologicamente dominante”. Ou seja, “transfigurados etnicamente”, por terem sofrido um processo de “atualização histórica” (CARVALHO, 1977, p. 2).

¹³ Críticas ao determinismo ambiental ou ao economicismo da razão prática em Sahlins (2003), Ingold (2000), Descola (1996) e seus usos na etnologia do contato, em Viveiros de Castro (1999).

extremo sul [da Bahia]”. Tendo as bases teóricas acima citadas e com base os documentos da administração colonial e do naturalista Wied-Neuwied¹⁴, ela define a organização social dos Pataxó em tempos pré-contato como a de um “bando nômade”, que perambulavam pelas florestas desta microregião, sem fazer lugares ou algo do tipo¹⁵, “bandos de Tapuias que se misturavam entre si”.

O uso do termo nomadismo e seus correlatos, perambulação e migração¹⁶, segue sendo quase um século e meio depois, utilizado para definir o modo de vida dos índios habitantes do Monte Pascoal, agora em triplo sentido e intenção: como indicador de um *status* sociocultural e econômico (que vai dos caçadores-coletores à civilização ocidental), em contraposição às situações de aldeamento e, em terceiro lugar, como indício de um modo de territorialização. Esses “bandos nômades” do século 19 passam, diante de suas incapacidades e insuficiências técnicas, a enfrentar e competir com a “frente de expansão da sociedade nacional”, a perder suas terras, suas culturas e a se transformarem economicamente (CARVALHO, 1977).

Carvalho afirma que os Pataxó foram aldeados em 1861 perdendo seu *status* cultural e econômico nômade, afirmando, assim, as hipóteses iniciais de Pedro Agostinho da Silva. Os Pataxó passaram, com o contato, a viver em uma situação de “regressão ambiental e cultural” (RIBEIRO, 1968 apud CARVALHO, 1977, p. 54), na qual sua “distribuição espacial” seria um reflexo da “política de dominação socioeconômica” da sociedade

¹⁴ Baseada em Wied-Neuwied, a autora admite “uma grande dispersão dos bandos Pataxó” de São Mateus a Porto Seguro”, suspeitando de “certa diferenciação cultural entre os bandos”. Estes “bandos” seriam os Pataxó Meridionais (entre Rio de Contas e Pardo seriam os setentrionais). Estes seriam ramificação dos Tapuias, segundo o “sábio príncipe”, diria Carvalho (1977, p. 69).

¹⁵ Em uma formulação posterior de Pedro Agostinho da Silva (1993), é “bem sabida a verificação histórica de que nos interflúvios do sul baiano houve desde séc. XVI ao XX bandos de caçadores-coletores com pouca ou nenhuma agricultura: aimoré, botocudo-guerem, baenã, pataxó, etc”. E, segue ele, “quando a agricultura entre eles é registrada, cabe a dúvida sobre se resulta ou não de contato, recente, com sociedades que tinham , nativas ou de origem europeia”. Neste sentido, o autor classifica estes índios na categoria dos marginais internos, proposta por Julian Steward, classificando-os como caçadores e coletores dos interflúvios da floresta equatorial-tropical.

¹⁶ Ver abordagem crítica a oposição entre mobilidade e sedentarização em O'Dwyer (2010) em um trabalho sobre conflitos socioambientais e territorialidade entre os Awá.

majoritária. Ressaltando o papel da sociedade envolvente, que agora se somava ao ambiente como fator delineador do status cultural do povo Pataxó, a autora chega a afirmar que: “É útil ver até que ponto a situação de contato, agindo sobre o sistema do grupo tecnologicamente dependente, pode 'transfigurá-lo' a tal ponto, fazendo com que apenas a etnia permaneça como mecanismo diferenciador” (RIBEIRO, 1968 apud CARVALHO, 1977, p. 54).

Após o aldeamento, os Pataxó, segundo a autora, teriam vivido isolados da sociedade regional (CARVALHO, 1977, p. 92). Segundo esta linha analítica, sem uma história a contar ou com uma história fragmentada, estes índios “empobrecidos” foram levados a “inconscientemente” abandonar as poucas práticas pertencentes ao sistema social e cultural de origem, sacrificando sua memória histórica. Tal situação de “perda” teria se intensificado após a violência do Fogo de 51 e a da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal – eventos fartamente documentados por Carvalho em sua dissertação – com a conseqüente, argumenta a autora, perda do território, consolidação da sociedade nacional e configuração de uma “segunda mistura” entre índios e brancos e índios e negros.

A dissertação de Carvalho é uma robusta, fundamental e instigante descrição das práticas econômicas, dos sistemas técnicos e das histórias orais e documental sobre os Pataxó. Apesar de eu não corroborar com muitas de suas formulações teóricas, pelos determinismos ecológico, economicismos e dualismos marcados pelo seu tempo, o texto é, sem sombra de dúvida, o ponto de partida para qualquer pesquisa a ser realizada com estes povo e sobre o Monte Pascoal.

Pedro Agostinho da Silva vai propor, quase vinte anos depois, uma análise teórica sobre os Pataxó no âmbito da matriz de pensamento da Ecologia Cultural. Segundo ele, qualquer população humana estaria, em última análise, ecologicamente condicionada pelo primeiro dos “níveis tróficos do ou dos ecossistemas aos quais se ajusta sua população – o dos produtores primários, dos quais dependem ela e as outras populações animais” (AGOSTINHO DA SILVA, 1993, p.157).

A este condicionamento, estariam sujeitas tanto as “populações e culturas indígenas originais”, quanto as das frentes pioneiras que as atingiram, e ainda aquelas resultantes do processo histórico de contato interétnico” (AGOSTINHO DA SILVA, 1993, p.157). Por isso, o autor sugeriu mudar o termo de "uso de critérios culturais" para "naturais de

classificação das áreas ou regiões etnográficas". As "áreas ambientais" seriam "grandes áreas definidas pelos tipos de bioma predominante, relacionadas às condições climáticas e hidrológicas, seus aspectos geológicos, geomorfológicos, pedológicos e edáficos. Neste caso, os "Pataxó Meridionais" seriam habitantes das "Áreas das Florestas do Extremo Sul – Área 4" (AGOSTINHO DA SILVA, 1993). Área ao longo da costa meridional da Bahia, entre Rio de Contas ao Mucuri, formada, segundo o autor, por sedimentos quaternários, controlada por excesso de salinidade e umidade ou por escassez de nutrientes. Com vegetação de floresta latifoliada triopical, perenifolia.

Devido ao clima e à geomorfologia, esta área natural se dividiria em outras duas subáreas: "terrenos cristalinos mais profundos", ricos em nutrientes, onde se instalaram as plantações de cacau e "zonas interfluviais florestadas", ocupadas pela coleta, extrativismo e gado. Nessa última área, onde viviam e vivem o grupo indígena, haveria além da infertilidade dos solos, escassez de proteína animal, e com isto baixa densidade demográfica, tecnologia de pequena escala e insuficiência econômica.

Os Pataxó, nesta classificação, eram no passado, devido ao seu comportamento nômade ecologicamente determinado, "impedidos de dedicar muita atenção à agricultura – naturalmente sedentária, por pouco que o seja –, o que os levaria à especialização econômica em caça, pesca e coleta, e talvez pesca nos pequenos tributários". E periódicos incursos à costa para coleta de organismos marinhos e estuarinos (AGOSTINHO DA SILVA, 1993). Mais recentemente, Melatti sugeriu diferentemente ao modos naturalistas, classificar os grupos indígenas em termos de áreas etnográficas. Neste sentido, os Pataxó se situariam na área etnográfica da América Indígena leste (2014).

Nesta história de cunho biologizante, os Pataxó constituem um povo (ou comunidade biótica) que vive em competição entre nichos com a sociedade envolvente (cf. AGOSTINHO DA SILVA, 1993), passaram e passam por uma dupla subordinação: ao ambiente e à sociedade nacional. Onde o único lugar possível de ser vislumbrado é o do enclausuramento ao ambiente e ao lugar da civilização e da domesticação do mundo nômade – o aldeamento. Nas palavras de Agostinho da Silva (1993), são "dois nichos que se opõem polarmente. Populações que se encontram no centro de um sistema de relações estruturado, direto ou indiretamente, com os componentes abióticos e bióticos do sistema" (AGOSTINHO DA SILVA, 1993, p. 173).

Desta forma, no extremo sul baiano, o que se poria em competição não seriam só duas populações humanas, “mas sim duas comunidades bióticas”, que “elas partem e criaram – pela capacidade de alterarem mais ou menos profundamente o ambiente, culturalizando-o”. Competição entre “indígenas e agentes externos, invasores, culturalmente mais eficiente instrumentada para gerar transformações ambientais, e por isso mais capaz de desestruturar o nicho de sua competidora” (AGOSTINHO DA SILVA, 1993, p. 174).

A história contada tanto por Carvalho quanto por Agostinho da Silva – sem nenhuma intenção aqui de minimizar sua brilhante e inestimável contribuição para a história e etnologia dos Pataxó – é a história modernista estruturada nos grandes divisores, entre o lugar, habitado pelos transfiguradores de paisagem – os civilizados – e o mundo natural, habitado por espécies zoológicas e humanos incapazes tecnologicamente de transformarem o ambiente. Dualismos que se estendem à natureza e à cultura, ao moderno e ao tradicional, entre o doméstico e o selvagem. Nessa história, conceitos como ambiente, competição, população, eficiência, adaptação, nicho, comunidades bióticas e abióticas e ecossistemas sustentam as formulações teóricas. Todavia, os autores, se valendo destes conceitos acabou deixando de lado ou passando a largo as relações dos Pataxó com a concepção de lugar e nem como estes habitavam os ambientes no sentido de contribuir com a configuração das paisagens.

Nos anos 1980 e 1990, predominaram teorias aculturativas (BIERBAUM, 1990 apud KOHLER, 2011) e ligadas ao pensamento pós-colonial (GRUNEWALD, 2011). Este último campo se utiliza de conceitos como “fluxos globais”, “resistência”, “etnicidade”, “identidade” e “invenção da tradição” dentre outros, a fim de registrar que tanto a cultura como a identidade indígena dos Pataxó são marcados pela relação com a sociedade envolvente e com o Estado ou com os fluxos globais (CARVALHO, 1988, 2011; OLIVEIRA, 1998; GRUNEWALD, 2001; SAMPAIO, 2000), com o abandono da tese aculturativa, trazendo a noção de resistência e hibridismo, e do papel do global subordinando o local.

Rodrigo Grunewald (2001) realizou uma investigação junto com os Pataxó com a tese de que o processo de mudança ou alteração cultural particular não deve ser visto como algo autocontido, mas sim como resultado da interação entre índios, sociedade mais ampla e suas autoridades, em disputas no processo de construção social de territórios e de arenas turísticas. A formação cultural Pataxó que deriva deste processo de contato e fricção se daria na etnicidade, na identidade

construída e na mobilização de sinais diacríticos que não deixa de ser, para o autor, “inevitavelmente uma bricolagem moldada” (GRUNEWALD, 2001, p. 12), portanto subordinada a um agente moldador. No caso de seu trabalho, aos fluxos globais do capitalismo turístico.

Estes modos de habitar em formação, como a dos Pataxó, não estariam presas a um lugar determinado. Os movimentos e a mobilidade, bem como as práticas de localização, passam a ser vistos, nesta matriz teórica, como “diásporas”, “resistências”, “invenção da tradição” e “viagens de volta” diante de eventos violentos e processos de territorialização a partir do Estado nacional e da globalização. Em consonância com autores como Gupta e Ferguson (1992) ou Clifford (1996), para Grunewald as associações entre lugares e populações são “criações sociais e históricas que antes de serem tomadas como ponto de partida devem ser exploradas” (GRUNEWALD, 2001, p.12), ou seja, “territorializações culturais” são resultados complexos e contingentes de processos históricos e políticos em andamento, trazendo à tona a ideia de culturas translocais e sincréticas em lugar de localizadas. Em outras palavras, a categoria lugar, mesmo que seja uma categoria “nativa” – vivida, falada e trazida à tona na política indígena –, possui importância ilusória¹⁷, pois o local estaria subordinado à globalização, ao sistema mundial, às forças globais e ao contexto mundial dominante, que tem o poder de incorporar–subordinar identidades localizadas.

Em resumo, todo processo histórico vivido pelos Pataxó, do suposto aldeamento forçado em 1861, ao Fogo de 51 e a criação do Parque Nacional, bem como com a criação da BR-101 e do aumento do fluxo turísticos, são tidos como indutores da etnicidade, da formação de uma “comunidade étnica imaginada”, da ação do global produzindo o local, os particularismos locais e suas fronteiras (GRUNEWALD, 2001, p. 30).

¹⁷ O autor denomina esse imaginário de “ilusão autóctone”, tentando provar que não é necessário pensar os índios apenas em relação às populações aborígenes ou às sociedades indígenas que guardam continuidade com elas. Ele se move contra a ideia de continuidade histórica, “que os próprios índios pretendem sustentar, mesmo sabendo que ela é produzida no discurso moderno” (GRUNEWALD, 2001, p. 62). Abordando o problema da definição dos territórios indígenas, ele cita Pacheco de Oliveira, que afirmou que a “única continuidade que talvez possa ser possível sustentar é aquela de, recuperando o processo histórico vivido por tal grupo, mostrar como ele re-fabricou constantemente sua unidade e diferença diante de outros grupos com os quais teve interação” (OLIVEIRA, 1999 apud GRUNEWALD, 2001, p. 62).

O autor, assim, buscou dar fim ao acoplamento entre lugar e a diferença como abordada pelos Pataxó, considerando-o como uma ficção.

A tese levantada por estes novos escritos mantém intacto o pré-conceito de Wied-Neuwied sobre o “modo de vida” Pataxó. Tal enfoque acabou deixando de lado o lugar como categoria relevante de análise e os conhecimentos e as concepções nativas sobre história e território, aprofundando a tese antropológica da divisão entre natureza e cultura, e da subordinação e da resistência (etnicidade) instrumental dos Pataxó agora não mais ao ambiente, mas aos fluxos globais do capitalismo turístico¹⁸ (GRUNEWALD, 2001).

Segue, desse modo, a crítica de Gupta e Ferguson (1992), de que o mapeamento das culturas com lugares e povos, como fizeram, por exemplo, Curt Nimuendaju em seu mapa etno-histórico, seria ficção de um “naturalismo etnológico” que associa povo e lugar “como sólidas, criteriosas e pacíficas, quando são na verdade, contestadas, incertas e fluidas”. Neste sentido, tanto lugares como localidades se tornam cada vez mais borrados e indeterminados, onde “comunidades imaginadas” passam a viver em “lugares imaginados”.

Triste fim dos Pataxó diante da “antropologia histórica”. De objetos passivos do ambiente e da sociedade nacional, eles passam agora a ser “títeres do mundo globalizado” a serem índios inventados e instrumentalizados, habitando ilusoriamente lugares imaginários em um mundo de diferença também imaginário. Navegando por entre a nova dualidade, entre global e local, os Pataxó se parecem como pipas ao ar, seguros por mãos fortes que os controlam desde o hipotético “aldeamento forçado” que lhes extraiu sua suposta cultura ancestral selvagem.

Outro campo antropológico em atuação no Monte Pascoal é o que Paul Little denominou de “etnografia dos conflitos socioambientais” (LITTLE, 2006), com diferentes abordagem focadas em conflitos de ordem territorial ou distributivos (cf. ZHOURY; LASCHEFSKI, 2010). Foi a partir desta matriz teórica e metodológica que adentrei nas aldeias Pataxó para mapear o território em 2008.

José Augusto Sampaio (2000) escreveu um artigo que versa sobre a presença Pataxó no Monte Pascoal e os conflitos territoriais. O autor,

¹⁸ Para Rodrigo Grunewald, os Pataxó são “índios turísticos” (2001) e toda sua tradição, a conformação de seu molde indígena, foi sendo inventada a partir da experiência turística, o que ele denominou de “modo de vida turístico” dos Pataxó (Idem).

seguindo toda a tradição a partir de Wied-Neuwied, descreveu os Pataxó pré-contato como

pequenos bandos de apenas algumas famílias, algo em torno de dezenas ou, no máximo, não muito mais que uma centena de indivíduos, o que lhes facultava uma grande mobilidade, raramente adotando um mesmo local de moradia por mais que uma estação agrícola (SAMPAIO, 2000, p. 32).

Habitavam nomadicamente as matas na região do norte do Espírito Santo e sul da Bahia, “região original de concentração dos grupos do tronco Macro-Jê” (SAMPAIO, 2000, p. 41). Após o contato e vivendo em situação de “miséria” e “dependência” pela “total falência dos processos produtivos tradicionais” (SAMPAIO, 2000, p. 41), este grupo indígena iria passar a enfrentar ou disputar¹⁹ recursos e limites territoriais com as forças do Estado, notadamente com o órgão ambiental e gestor do Parque Nacional do Monte Pascoal.

Jean-François Timmers, figura notável e partícipe de inúmeros projetos de conservação da biodiversidade e formulação de políticas ambientais ao entorno do Monte Pascoal, redigiu um importante artigo na coletânea, também de grande importância como marco do entendimento do “conflito socioambiental” no Monte Pascoal (cf. RICARDO, 2004). Navegando pelo campo da ecologia política, Timmers (2004) descreveu o conflito entre os Pataxó e os projetos ambientalistas como “mal entendidos, um caso exemplar para tratar da questão da convivência de populações tradicionais com o meio ambiente, muitas vezes abordada de modo equivocado” (TIMMERS, 2004), impedindo ações concretas pra sanar a situação de “extrema pobreza e miséria dos Pataxó e da perda da biodiversidade”.

O biólogo e ambientalista se vale da história já contada pelos antropólogos e, principalmente, da noção trazida por Carvalho (1977), de “insuficiência econômica e ecológica”²⁰ dos Pataxó e de sua “total

¹⁹ Para Sampaio (2000), “as disputas entre pataxós e prepostos florestais parecem, porém, encontrar suas razões políticas, e mesmo emocionais, mais profundas, no próprio contexto em que se deu a criação do Parque de Monte Pascoal e mesmo nas rivalidades étnicas que opõem aos Pataxós segmentos da população regional”.

²⁰ Para as agências internacionais de desenvolvimento, a degradação do meio ambiente é vista como consequência principalmente da pobreza, que deve ser

dependência” (TIMMERS, 2004) do artesanato de madeira para argumentar que tal situação é geradora de degradação ambiental, engendrando conflitos discursivos²¹ e práticos em torno da biodiversidade e dos limites das Unidades de Conservação. Independentemente da diferença discursiva, para Timmers é dado que:

as populações pobres, confinadas em remanescentes de ecossistemas, no entorno ou no interior de áreas protegidas ou em encostas e mananciais na periferia das cidades, geram então impactos *pontuais*, mas crescentes, sobre ecossistemas frágeis e cada vez mais raros, criando conflitos locais com instituições de gestão ambiental e organizações ambientalistas (SACHS & WEBER, 1997; REDFORD, 2002). Essas populações marginalizadas, parcialmente ou totalmente fora da economia formal, dependem imediatamente de recursos dos ecossistemas próximos para sobreviver. Da mesma forma, sofrem diretamente os efeitos da sua degradação (TIMMERS, 2004).

Seguindo, então, as mesmas vias argumentativas e teóricas dos antropólogos já citados, para Timmers (2004) os Pataxó atuavam e atuam na degradação dos ambientes em que vivem, pois estão em uma situação de pobreza gerada pela ação externa de um processo histórico de avanço da “sociedade nacional”. Os Pataxó seriam como “bons selvagens” afetados pelos “invasores” que não perdoavam a biodiversidade e as populações humanas.

Na região do Monte Pascoal não foi diferente: a perda de terras disponíveis desde o início do século XX, especialmente a partir da década de 1950 e da criação do PNMP em 1961, desagregou os padrões tradicionais de pequenas roças familiares de coívaras, levando os Pataxó a depender economicamente da fabricação e venda de artesanato. Paralelamente, depois do massacre de 1951,

combatida com mais crescimento econômico (TIMMERS, 2004).

²¹ Segundo Timmers, o conflito se dá entre “mal entendidos” discursivos: 'Na visão da maioria dos índios, a questão ambiental sempre foi apenas pretexto para perseguição e exploração, em continuidade com o que tinham vivenciado nos séculos passados, na sua relação com os não-índios. Do lado oposto, do ponto de vista de muitos brancos, nos órgãos ambientais e na região, os Pataxó não passam de caboclos 'aculturados', astutos e preguiçosos, tentando aproveitar-se de seu estatuto de minoria para conseguir vantagens e explorar impunemente os recursos do PNMP' (TIMMERS, 2004).

a maioria das famílias se dispersou e passou a trabalhar nas fazendas e cidades da região, mudando hábitos de consumo. Além disso, nas áreas pataxó que foram ganhas do PNMP em 1980 (acordo IBDF/Funai), os exploradores não índios, já com suas reservas florestais quase esgotadas [...]. A degradação acima mencionada deve-se à necessidade legítima de sobrevivência de uma população em Estado crônico de miséria, e não a uma vontade deliberada de destruição, como frisado por alguns autores (ROCHA, 1995; OLMOS et al., 2001) [...] as atividades dos povos tradicionais e populações indígenas refletem principalmente seus objetivos individuais e os de suas famílias em curto prazo, podendo levar, se necessário, à superexploração de seus recursos. A sustentabilidade dos recursos dependeria mais da baixa densidade populacional e da deficiência de aparato tecnológico do que de atitudes conscientes ou mecanismos culturais endógenos. O desaparecimento de recursos naturais, considerados inesgotáveis, seria atribuído mais a fatores “metafísicos” do que aos próprios atos (TIMMERS, 2004).

Inconscientes de seus atos, marginais internos e presos a uma situação de penúria econômica, os Pataxó não seriam capazes de gerir seus territórios vividos. A proposta ambientalista seria a de prover os índios de suporte técnico a fim de que alcançassem níveis de produtividade e de renda que os fizessem se desinteressar em acessar as matas. Em segundo lugar, seria fundamental a separação entre o mundo das aldeias e a mata.

A Mata Atlântica deveria ser conservada como um bioma ameaçado e os primeiros, os índios Pataxó, a serem resgatados enquanto índios que perderam sua indianeidade original. Afora os essencialismos de uma ortodoxia economicista e ecologizante, não só prevalece aqui os grande divisores ontológicos modernos, mas se acentua a distinção entre uma paisagem natural e outra cultural e entre o moderno e o tradicional, agora contemporaneizado com a noção de progresso e de pobreza. E, neste meio, os lugares vitais dos Pataxó e de outros modos de vida permanecem invisíveis.

Uma interessante tese sobre conservação ambiental e conhecimentos tradicionais dos Pataxó, escrita pelo antropólogo Gustavo Azenha (2005), fortemente inspirada por uma ecologia política mais crítica, buscou evidenciar o local como espaço de resistência contra o global (cf. ESCOBAR, 2005; ZHOURI; OLIVEIRA, 2010), se contrapõe assim, mesmo que de forma indireta a idéia pós-moderna de Grunewald de que

não teria sentido falarmos de lugares e de localidades em mundos de fluxos globalitários. O objetivo de Azenha foi o de examinar a economia e os usos dos recursos pelos Pataxó e a relação destes com os discursos e as práticas ambientalistas e com o paradigma econômico da região sul da Bahia. O autor busca reverter a posição da dualidade local-global, positivando o primeiro pólo, o que por si só já é, ao meu ver, um movimento interessante no sentido de reconhecer o papel ativo dos Pataxó na construção de seu mundo. O local seria o *locus* de resistência contra o global.

O local, nos escritos de Azenha (2005), é o conhecimento tradicional e as formas de manejo e discursos indígenas sobre os recursos naturais, em contraposição aos discursos e conhecimentos hegemônicos do ambientalismo internacional e nacional, exemplificado na criação e gestão do Parque Nacional do Monte Pascoal. Com forte viés multicultural, tal abordagem traz a noção de local como o envólucro da cultura, de um sistema cultural com uma particular representação da natureza que confronta outro sistema de representação da natureza mais amplo e universal. Mesmo afirmando o papel ativo do lugar e de seus habitantes no Monte Pascoal, o autor acaba concluindo que tanto Natureza como a “não civilizada” população tradicional são integrados e valorados pela “sociedade de mercado” (AZENHA, 2005).

Durante o etnomapeamento que realizamos, nos baseamos nesta perspectiva multiculturalista da ecologia política, similar a de Gustavo Azenha, para reinvidicar uma perspectiva simétrica dos conhecimentos paisagísticos dos Pataxó como contraposição aos conhecimentos científicos (CARDOSO; PARRA, 2008). Em dois artigos subsequentes, argumentamos a existência de um conflito socioambiental acordado no modo de territorialização comunal, dos Pataxó, e do privado e estatal (CARDOSO et al., 2010) e o impacto da sociedade envolvente e do capitalismo na reprodução social e ecológica deste povo.

Mais recentemente, alguns estudos antropológicos, notadamente de Kohler (2009, 2011) e Grossi (2004), intentaram descrever os processos territoriais, identitários e de relação com o ambiente por meio de um viés internalista e um olhar estruturalista, buscando novos contornos para lidar com a alteridade dos chamados povos indígenas do Nordeste. Um exercício travado ao mesmo tempo, mesmo que sob prismas teóricos e temáticos diferentes, por Viegas (2007) entre os Tupinambá de Olivença, e Vieira (2012) entre os Potiguara.

Kohler (2011; 2009) analisou as representações sociais e os discursos dos Pataxó, o mundo das representações sobre o mundo da natureza, afirmando uma dualidade na forma de pensar e classificar o mundo e uma representação da paisagem como uma inscrição do parentesco. Para este autor, os Pataxó, sob influência do cristianismo e da civilização, passam, além de compreender o mundo a partir da chave da dualidade entre natureza e cultura, a agir para domesticar o mundo natural destruindo as florestas. Para Kohler (2008), quaisquer esforços conservacionistas com os Pataxó não teriam sucesso devido a este dualismo estrutural “poluído” pelo naturalismo cristão e da civilização.

Assim, a partir do uso de um mapa, elaborado por um ancião Pataxó, o antropólogo afirma que os Pataxó adentraram nas matas a partir de Barra Velha no sentido de domesticar o mundo natural, transformando as matas em paisagens marcadas pelo parentesco e pelas representações sobre o mundo natural (KOHLER, 2009). Os lugares, como citados pelos Pataxó seriam então marcas da domesticação predatória do mundo natural. Aos Pataxó, antes considerados subordinados ao ambiente, à sociedade nacional, à globalização e ao mercado, agora passam a ser passivos diante de seu próprio inconsciente estrutural que lhes determina que avance sobre a natureza.

Creio que seja o Relatório de Identificação e Delimitação (RCID) da Terra Indígena Barra Velha, elaborado por Leila Burger Sotto-Maior, seja o primeiro documento que se vale do conceito Pataxó de lugar para dar conta do modo de habitar deste povo. A autora afirma que

a memória dos mais velhos associa parentesco e território de forma inexorável; assim, quando falam de lugares, falam também, inevitavelmente, das pessoas que os “abriram”, isto é, que os cultivaram, no sentido amplo, tendo plantado pés de fruta (coqueiros, jaqueiras), verdadeiros marcos espaço-temporais de ocupação indígena, uma vez que a “idade” de um lugar é identificada pelo estágio dessas árvores. Enfatizam, assim, o uso dos lugares [...] (SOTTO-MAIOR, 2007, p. 31).

Foi a partir da leitura do RCID e seguindo suas pistas, bem como por meio de minha experiência em etnomapear o território, paisagens e lugares junto com os Pataxó, entre 2008 e 2012 (CARDOSO; PARRA, 2008; CARDOSO et al. 2012; CARDOSO, 2014) que pude propor uma pesquisa que tivesse o lugar e a paisagem como tema central em minha inserção nas questões provocadas pela etnologia até então praticada entre os

Pataxó, contribuindo para reflexões em torno da produção da diferença, da socialidade e da territorialidade.

Sei que esta não tão breve revisão da literatura pode parecer extensa demais para um texto introdutório. Porém, creio que seja importante realizar esta exposição para situar a presente tese dentro do campo da antropologia e da etnologia praticada entre os Pataxó, evidenciando o papel que as noções de lugar, de natureza e de paisagem têm para os diversos autores. Meu argumento é o de que as diversas abordagens etnográficas e teóricas corroboraram para criar uma história que não tinha lugar para os lugares habitados e vividos pelos Pataxó e por outros modos de vida que com eles cohabitavam o Monte Pascoal, e muito menos para as práticas destes atores. Pelo contrário, são histórias sobre o fim dos lugares e dos sujeitos, das meta-narrativas subordinando as micro-histórias, do maximalismo teórico conceitual contra o minimalismo da vida vivida no cotidiano.

A história antropológica no Monte Pascoal caminha numa mesma linha, apesar das diferentes abordagens, de ancoragem nos dualismos ontológico e na hierarquização de um domínio sobre outro, seja da natureza determinando a cultura ou o seu inverso, seja a modernidade solapando a tradição, ou o global englobando o local. São histórias do excepcionalismo humano (cf. VAL PLUMWOOD, 2006), em particular do domínio dos humanos civilizados e da perspectiva humana universal sobre o mundo, cabendo tanto aos Pataxó e a outros modos de vida da multiplicidade de coisas existentes, bem como seus “lugares-mundos” o papel subordinado, passivo e, no máximo, resistente.

Não pretendo nesta tese avançar numa crítica a toda tradição antropológica sobre os Pataxó, seria muita pretensão para o momento. Ao contrário: busquei aprender com toda esta importante e inspiradora tradição, sugerindo não só uma crítica à antropologia entre os Pataxó, mas contar a partir da prática etnográfica uma outra história em que se leve em conta as experiências e as relações entre as vidas que se encontram e se fazem juntas, nos processos de desenvolvimento ontogenético da “textura do mundo”, dos lugares-mundos habitados e vividos pelos Pataxó e pelas vidas com as quais intra-agem.

O objetivo é o de “trazer os lugares de volta à vida”, evidenciando não só o afeto, os saberes, a memória e o sentimento de pertença aos lugares e à territorialidade (cf. VIEIRA et al., 2015), mas também o papel de outros modos de vida não humanos em sua conformação.

CAPÍTULO 1

PERCURSO

Só conheci mapa agora de uns tempos pra cá.
Ninguém usava mapa.
Mapeava com a experiência...
Mapa era o sol, os rios e os ventos.
Mapa era um passeio na floresta.
Mapa eram as memórias
Mapa, índio hoje não pode viver sem
(Oziel Santana, 2012).

Começo do caminhar

Em novembro de 2007, aterrissei em Porto Seguro pela primeira vez em minha vida. Estava um clima meio chuvoso, de fim de tarde. Peguei minha mochila na esteira do Aeroporto Internacional, um pequeno aeroporto quase inteiramente construído de madeira, onde transitam diariamente centenas de turistas organizados em torno de um guia, em geral das corporações que dominam o *trade* turístico nessa região conhecida nacional e internacionalmente como Costa do Descobrimento.

Fui andando direto para a rodoviária, que dista uns dois quilômetros de onde eu estava para tentar pegar o último ônibus para Itamaraju, cidade onde teríamos uma reunião institucional entre o órgão indigenista, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e o Ministério do Meio Ambiente (MMA), para iniciar o meu trabalho de Etnomapeamento e Zoneamento Agroextrativista das aldeias dos Pataxó nas cercanias do Parque Nacional e Histórico Monte Pascoal, como parte final do chamado localmente de *Projeto FAO*²².

O objetivo desta minha primeira viagem era, primeiro, apresentar-me e expor meus objetivos e minha metodologia de trabalho nessa reunião interinstitucional; segundo era “dar uma volta” nas aldeias para me apresentar às lideranças indígenas e aos membros dos grupos de trabalho indígena em agricultura e meio ambiente do Projeto FAO, solicitando permissão para realizar o Etnomapeamento proposto.

Almejávamos a realização de um conjunto de diagnósticos em formato de mapa com indicativos para os gerenciamentos de processos que visassem “garantir a integridade do Parque” em uma série de ações

²² *Projeto UTF 047- Subprojeto 03*, vulgo “Projeto FAO”, com recurso advindo do Ministério do Meio Ambiente, materializando o *Acordo de Cooperação Técnica*, firmado entre os MMA, o Ibama e a Funai no âmbito do projeto de Viabilização Socioambiental das Comunidades Indígenas no Entorno do Parque Nacional Monte Pascoal – Terra Indígena Barra Velha. O Projeto teve início bem conturbado, com parte da comunidade indígena em desacordo. Houve acusações de manipulação e “compra” das lideranças como forma de dividir o povo Pataxó e diminuir o ímpeto das retomadas de terra e a luta pela demarcação. Foram estes últimos os motivos que desencadearam toda a negociação para se elaborar e iniciar o “Projeto FAO” (cf. RICARDO, 2004).

voltadas ao “desenvolvimento sustentável” e “recuperação e preservação dos ecossistemas de Mata Atlântica, com a participação direta das populações do entorno do Monte Pascoal” (CARDOSO e PARRA, 2008).

Na prática, o Etnomapeamento consistia na realização de uma série de atividades participativas voltadas a diagnosticar os usos da paisagem e determinar áreas potenciais para o desenvolvimento de projetos para a sustentabilidade das aldeias, de forma a minimizar a entrada dos Pataxó, que viviam da atividade artesanal de madeira, nas matas do Parque Nacional. Para que a consultoria tivesse sucesso, eu deveria entregar “produtos”, que seriam os documentos textuais e os mapas resultantes de nossa intervenção.

O mapa deveria ser entendido como resultante de uma prática tecnocientífica que nos permitiria visualizar uma paisagem ou território representados em escalas diversas do real. Por meio deste diagnóstico preliminar – o mapa como representação –, as agências do poder público, no nosso caso os órgãos federais de meio ambiente e indigenista, estariam mais bem equipados para dar andamento a planos que estabelecessem metas futuras de atuação destes agentes na fiscalização e controle dos limites estabelecidos e na formulação de projetos “sustentáveis” com os índios que levassem a execução de seus objetivos institucionais.

O produto final que deveríamos entregar atendia, portanto, a uma demanda de atores estatais do setor ambientalista e indigenista e de organizações não governamentais, que buscavam mitigar os conflitos entre eles e destes junto à população indígena, o que Vianna (2004) chamou de disputas entre as “razões indigenista e ambientalista no sul da Bahia” (VIANNA, 2004).

Esta disputa ficou evidente já na primeira reunião de trabalho em Itamaraju entre os representantes da pluralidade de atores envolvidos que, apesar de disputarem numa malha tensionada em suas relações pessoais e institucionais, pactuavam o entendimento de que os etnomapas deveriam servir para instituir e expressar “de forma participativa” e, por meio das ferramentas de geovisualização e de zoneamentos, uma divisão na paisagem, entre zonas de produção e zonas de preservação. Em outras palavras, entre natureza e cultura, contribuindo para o gerenciamento do “conflito” na área.

Os encontros cartográficos se situavam em ecologias contestadas em torno de empreendimentos agropecuários e madeireiros, da fixação

da indústria de papel e celulose e da monocultura do eucalipto, do *boom* do turismo de massa e “ecológico”, da patrimonialização da região como “Museu Aberto do Descobrimento” pelo IPHAN, da criação dos Parques Nacionais e outras áreas protegidas, componentes da “Reserva da Biosfera”, do “Corredor Ecológico da Mata Atlântica” e do “Sítio Mundial do Patrimônio Natural” da Unesco, com a proliferação de projetos de desenvolvimento sustentável (economia verde, reflorestamento, REED, agroecologia, ecoturismo) e de cartografias e planos de gestão ambiental e territorial, e na luta de sem terras pela reforma agrária e a de indígenas pela demarcação de seus territórios.

Não cheguei às aldeias para este “encontro cartográfico”²³, com minha “bagagem” conceitual e metodológica vazias. Muito pelo contrário: trazia comigo todo o meu aprendizado em minha jornadas e encontros com pessoas e coisas em diversos contextos socioecológicos – seja com pescadores artesanais na foz do Rio São Francisco e no litoral do Paraná, com comunidades tradicionais de agricultores na Chapada Diamantina, ou com comunidades ribeirinhas indígenas na Amazônia – com pesquisas etnoecológicas e de ecologia histórica com foco no conflito entre pessoas com unidades de conservação da natureza e territorialidade.

Algumas destas pesquisas, que chamo de pesquisa engajada, resultaram monografias acadêmicas, em minha graduação em Biologia, na Chapada Diamantina, na Bahia e outra no mestrado em Ecologia no Rio Negro, no Amazonas. O viés em se compreender outros modos de pensar e de fazer paisagens em oposição a outras representações e práticas científicas e estatais eram centrais nestas duas pesquisas, sendo meu tema de interesse acadêmico até então.

²³ Tais encontros foram motivados por processos mais amplos do que vem sendo chamado de gestão territorial e ambiental das terras indígenas brasileiras, que em seu mais atual momento conta com uma política nacional, a PNGATI, e um projeto de largo alcance, o GATI, bem como suas interfaces com temas como regularização fundiária, proteção, conservação, etnodesenvolvimento e instrumentos de planejamento. Dentre outros objetivos, a política se ancora na implementação de uma série de instrumentos de gestão, notadamente cartografias participativas ou etnomapeamentos, etnozoneamentos e planos de gestão, seja por meio da ação do Estado, de ONGs ou de associações indígenas. O uso de conceitos, tais como conhecimentos tradicionais, participação e interculturalidade, intenta legitimar o processo dessa recente formulação da política e ação indigenista.

Eu compreendia o conceito de paisagem como construção social e cultural, sobre um substrato natural. Paisagem seria o substrato físico de representações, discursos e classificações etnoecológicas, que orientaria as práticas que lhe davam forma. Neste sentido, os conhecimentos sobre a paisagem das populações em que trabalhei seriam opostos e em confrontação com a paisagem como definida pela ciência e pelos gestores da política pública ambiental, que representariam a natureza de uma outra forma. Estava em jogo para mim uma crítica à noção naturalista de paisagem que sustentava os modelos radicais da ecologia preservacionista, como descrito no clássico **O mito da natureza intocada**, de Antônio Carlos Diegues (2000).

Para a proposta do Etnomapeamento no Monte Pascoal, mantivemos a abordagem da Etnoecologia da Paisagem, campo que até então eu me situava e me engajava, como central na formulação metodológica. A Etnoecologia da Paisagem²⁴ busca compreender os conhecimentos locais sobre a paisagem (TOLEDO;ALARCÓN-CHÁIRES, 2012; JOHNSON; HUNN, 2012) ou, mais precisamente, os conhecimentos sobre os “tipos naturais”, entendidos como variações do mundo natural percebido por nossas estruturas sensoriais e cognitivas. Me fundamentava numa perspectiva representacional, multicultural e crítica dos mapeamentos participativos no sentido de simetrizar a relações entre os conhecimentos tradicionais e os científicos.

²⁴ A etnoecologia, como parte da antropologia cognitiva, privilegia as dimensões simbólicas e linguísticas sobre as divisões naturais do mundo biológico e as relações planta-animais-humanos em cada divisão. Para a etnoecologia, existe uma realidade universal dada no mundo (*étic*), como natureza ou paisagem, em contraposição à variação de personalidades e linguagens (*êmic*), o que corresponderia, respectivamente, ao conhecimento científico (ciência propriamente dita) e aos conhecimentos indígenas e tradicionais (as ciências “etno”). Parte também da ideia de que o conhecimento está contido na mente. Mente que capta, pelos aparatos sensoriais (notadamente visual), os dados do mundo e que, a partir daí, se realizam os comportamentos e as ações humanas. Outro campo de estudos antropológico com raízes no culturalismo norte-americano que me influenciou e que tem a paisagem como conceito central é a ecologia histórica. Ela possui influências da etnociência, da ecologia cultural, da geografia e da ecologia política e busca compreender como a ação humana conforma paisagens ao longo do tempo, denominando de “paisagens antropogênicas” ou “florestas culturais” a resultante destas ações (BALEE, 1992; POSEY, 1997).

“Este trabalho parte do princípio de que os Pataxó possuem seus próprios intelectuais e especialistas, que compreendem e estudam o contexto de forma sistêmica. E estas pessoas são mais do que capazes de dialogar com outros saberes de forma profunda. Porém estes saberes estão assentados em outras bases, diferentes de nossos conhecimentos ocidentais capitalistas. Estamos lidando com outras cosmologias, outras formas de simbolizar e manejar o sistema vivo e não vivo (Viveiros de Castro, 2008). Devemos compreender estes saberes e dialogarmos da forma mais simétrica possível durante a execução de projetos de desenvolvimento rural” (CARDOSO; PARRA, 2008, p.1-2)

Portanto, para o Etnomapeamento com os Pataxó, busquei articular os fundamentos teórico-metodológicos do campo disciplinar da Etnoecologia da Paisagem com o da Cartografia, dando um caráter aplicado e, diríamos, engajado nas premissas das metodologias participativas em intervenções socioculturais e na coleta de dados sobre a paisagem e o território. Assim, diante deste encontro entre campos distintos da ciência e da política, defini mapeamento participativo ou Etnomapeamento como

[...] situados no amplo universo da etnoecologia, correspondendo a um instrumento de coleta de dados com participação social fornecendo subsídios para os povos tradicionais e indígenas e às instituições governamentais e não governamentais com as quais se relacionam para a realização de ações de gestão territorial e ambiental das áreas protegidas [...]. Segundo Herlihy e Knapp (2003), nas pesquisas participativas o conhecimento e o saber das populações locais seriam reconhecidos, elevando-os a uma posição paralela aos dos pesquisadores, em que um conhecimento respeita o outro para encontrar um mesmo objetivo. Assim, as pesquisas participativas seriam um caminho alternativo para a produção de conhecimento científico, descentralizando este processo e colocando-o também nas mãos das populações locais (CARDOSO; PARRA, 2008).

Apesar da complexidade do “conflito” neste “mundo confuso” que é o Monte Pascoal, o trabalho sem sombra de dúvida me motivou. Foi um rico momento para tratar da questão ambiental sob a ótica dos conhecimentos dos Pataxó, o que pelo visto, com raras exceções

(AZENHA, 2005), era explicitamente negligenciado pela literatura e pela montanha de relatórios técnicos a que tive acesso.

Como eu morava em Manaus desde 2004, seria também uma ótima oportunidade para retornar à Bahia, minha terra de origem, podendo contribuir com a sustentabilidade de um território indígena. Pelo tamanho da empreita, convidei a geógrafa e amiga Lilian Parra para me acompanhar em campo e assumir o componente geotecnológico da consultoria. Lilian redigiu a pesquisa de mestrado intitulada **Práticas de Mapeamento e Territorialidades**, com descrição mais pormenorizada do método do etnomapeamento e reflexões críticas (PARRA, 2016).

A ideia dos “Encontros cartográficos” junto aos Pataxó era de compreender a paisagem, por meio dos saberes tradicionais insertos num mapa. Para isso, realizamos expedições que duravam cerca de três a cinco dias em cada aldeia – Barra Velha, Meio da Mata, Boca da Mata, Craveiro, Águas Belas, Trevo do Parque, Pé do Monte, Guaxuma, Aldeia Nova. Era o tipo de viagem científica descrita por Clifford (1997), entendida como uma prática espacial de se descrever experiências na terra (CERTEAU, 2014), um mundo visto como realidade externa, um “dado” a ser coletado, a partir da tradução de experiências diferenciadas. Desta forma, realizávamos operações de construção de um quadro (os mapas temáticos) que ordenassem os itinerários, os movimentos e as fronteiras, para que pudesse ser lido como “a paisagem do Monte Pascoal”.

Cartógrafos

Aldeia Craveiro

Chegamos à aldeia Craveiro numa tarde do dia 13 de junho de 2008. Era nosso primeiro trabalho no Etnomapeamento. Fomos recebidos em nossa chegada pelo jovem e bem articulado cacique Tapera, que nos apresentou à vice-cacique Vanusa e ao conjunto de lideranças da aldeia, como Seu Zé.

Tapera e Seu Zé nos levaram para conhecer um pouco da aldeia, o local onde querem fazer um viveiro ou uma horta comunitária. Éramos para eles dois técnicos ligados ao “meio ambiente”, portanto o diálogo era direcionado a práticas e demandas ligados a esse viés, como a

recuperação de áreas degradadas, implantação de viveiros, agroflorestas e zonas de preservação.

Munidos com um aparelho de Sistema de Posicionamento Global (GPS) e um tubo contendo uma imagem de satélite plastificada (*Cbers*), previamente adquirida no site do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE) e impressa em papel A1, estávamos seguros de que teríamos as condições mais básicas para um trabalho etnocartográfico da área abrangida pela atual Terra Indígena.

Tínhamos como exigência realizarmos um mapeamento na escala 1:50.000. Um detalhe: o tal tubo seria um personagem especial nesta história. Tubo este que viria a ser conhecido, por nós, durante o trabalho de campo por ter “vida própria”, haja visto as inúmeras vezes que o esquecemos em aeroportos e nas aldeias. Tínhamos também um pacote com papel metro, cartolinas e material para desenho. Além disto, máquinas fotográficas e gravador digital.

Para que nosso trabalho cartográfico tivesse sucesso, perguntamos a Tapera sobre a possibilidade de ele mobilizar as lideranças, jovens, adultos e idosos, homens e mulheres da aldeia para participar de um “grupo focal”. Pessoas estas que denominamos de “especialistas locais” por achar que poderiam aportar seus conhecimentos no mapeamento. O plano era que estes especialistas se debruçassem sobre papéis e produzissem um mapa de seu território e da paisagem e, após este momento, planejávamos nos inserir na vida cotidiana, quando realizaríamos entrevistas e observações do dia a dia, a fim de apreendermos como nossos interlocutores compreendem, classificam e utilizam o mosaico de paisagem, ou seja, descrevem o padrão das partes, dos corredores e das matrizes que formam uma paisagem em seu todo. Teríamos cerca de quatro a cinco dias para tal exercício e, após isso, iríamos caminhando para a aldeia vizinha, Águas Belas.

Durante os cinco dias que ali ficamos, nos alojamos numa casa vazia, cedida pelas lideranças da aldeia, onde eu e Lilian montamos nosso acampamento. No mesmo dia, à noite, houve uma reunião na casa de Seu Zé, onde jantamos uma deliciosa comida ofertada pela tímida Dona Maria. Ele acendeu uma pequena fogueira junto ao fogão a lenha da cozinha que eles arquitetaram, “puxada” da casa construída pela “turma do MST”. E nos sentamos para uma prosa. Neste momento, juntaram-se a nós seus filhos pequenos e os jovens, Tapera e seus filhos e sua esposa, Vanusa e Maconha e outros moradores.

Sobre a fundação da aldeia, nos foi contado que Craveiro era o lugar onde moravam no passado algumas famílias “*de índios*”, mas era mesmo no Caveira, um lugar que antigamente foi aberto e habitado pelos parentes de Seu Zé, por parte de sua mãe, Dona Rosa, parte família dos Alves, dos Conceição e dos Braz, que as histórias se remetiam. Tanto o Craveiro como o Caveira acabaram após a chegada dos madeireiros e fazendeiros e todo o instrumental governamental para legalizar as terras “*devolutas*” com a expulsão dos moradores antigos, que foram viver na atual aldeia Águas Belas ou se espalharam por fazendas. Outras pessoas foram para Barra Velha ou fundaram outras aldeias.

Nesta época, já existia a “*mistura*” entre as famílias Braz, Alves e os Conceição, que viviam às margens do Rio Corumbau, como a família de Dona Maria, e os Ferreira da aldeia Barra Velha. Após isso, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) criou um assentamento, ligado ao MST, e construiu uma agrovila no Craveiro. Os Pataxó os acusa de ele ter, com os fazendeiros, devastado toda a mata para produção de carvão.

O Craveiro é a reconstituição de um lugar memorizado pelos mais velhos como um “*lugar dos antigos*”, após retomada do assentamento por famílias Pataxó, num processo vigoroso de *retomada* de terras que “*varreu*” a região sul e o extremo sul da Bahia no final dos anos 1990 e início de 2000. A aldeia, agora sob formato de uma agrovila, era circular, com um campo de futebol e uma escola no centro. Todos os moradores passaram a habitar casas construídas pelo Incra no modelo funcional da reforma agrária, divididas em área de moradias e área de produção. Os Pataxó que retomaram a agrovila passaram a viver dentro da estrutura já montada, por onde a refizeram a seu modo, como por exemplo, o “*puxadinho*” da cozinha de Dona Maria, que seguia um modelo costumeiro dos Pataxó desenharem suas residências.

Tempos depois deste campo, fui aprender que o Caveira tem este nome devido à história do *bicho* denominado de Caveira. Quem me contou a história foi Dona Ana (ou Dona Nega), matriarca de seus noventa anos, hoje vivendo na Reserva da Jaqueira em Coroa Vermelha. Dona Ana me disse que tinha o Craveiro e o Caveira, dois lugares diferentes: o Caveira quem abriu foi seu avô Artur e o Craveiro foi aberto por seu tio Goivado. Segundo ela, eles perderam estas terras para os fazendeiros, num lugar que era “*tudo mata ali, tinha porco do mato, capivara, catitu, muita caça*”.

Quando ocorreu o Fogo de 51 em Barra Velha, todo mundo saiu de seus lugares e largaram tudo, inclusive os animais de criação. Quando voltaram, os lugares já estavam todos ocupados pelos forasteiros. O nome do Caveira era porque tinha Caveira, um *bicho virado* que comia gente e outros animais. No Caveira havia muitos lugares, moradas dos parentes de Seu Zé e Dona Maria, esta última sendo sobrinha de Dona Ana.

O mapeamento propriamente dito estava marcado para ocorrer ao final da tarde deste segundo dia de nossa estadia no Craveiro. Antes, eu teria participado de um jogo de futebol no campo esburacado, e Lilian foi ver Seu Zé e Dona Maria pilando café pela tarde. Na parte da manhã, caminhamos para o sítio de Seu Zé, às margens do Rio Jibura, onde ele e Dona Maria nos mostraram com grande orgulho suas plantas e sementes, como as bananeiras, o fendegoso, o falso café, faveiras, pimenteiras, cabaceira.

Andamos pelo sítio deles, com diversas árvores *nativas* misturadas às suas plantas (ou *bens de raiz*). Sentamos para prostrar ao lado da casa de taipa com uma cama de tarimba de coco Jussara, ao estilo dos “antigos”, e fui colocar uma rede no rio com ele para pegar piaba. Andamos pelo roçado de mandioca, enquanto Vanusa coletava o fruto da aroeirinha que crescia em mudas plantadas e que seria vendido para atravessadores da indústria da “pimenta rosa”. Vanusa falava da liberdade que tinham antes dos desmatamentos, associando as atividades de reflorestamento que planejavam com uma possível construção de um viveiro com a possibilidade de “voltar o tempo”.

Iniciamos nosso primeiro “encontro cartográfico” com o “grupo focal” neste mesmo dia num chuvoso fim de tarde na sede da pequena e quase “abandonada” escola da aldeia Craveiro – abandonada pelo poder público, pois a escola vivia repleta de pequenos humanos e de insetos, anfíbios, dentre outros organismos vivos e não vivos.

Durante a realização do “grupo focal”, idosos, jovens, crianças e lideranças (homens e mulheres) foram chegando e ocupando as margens da sala de aula da escola, que conformava um lugar não muito iluminado e muito ruidoso, com choros, movimentos e conversas das muitas pessoas que só observavam com bastante estranheza e curiosidade nossa chegada.

Iniciamos a oficina com algumas falas das lideranças ressaltando o porquê de nossa visita e reafirmando seus compromissos para a melhoria da comunidade e outras nossas, explicando os objetivos e os

procedimentos de nosso trabalho. Convidamos os presentes a se sentarem em torno de um papel metro e cartolinas. Naturalmente se formaram dois grupos de acordo com o momento em que iam chegando as pessoas: um grupo formado por adolescentes e crianças e outros por jovens e adultos, homens e mulheres.

Neste momento, apresentamos a imagem de satélite e o papel metro em branco e colocamos no chão perguntando aos participantes se eles conheciam uma imagem como aquela, o que responderam que não. Com a imagem de satélite no chão, começamos as explicações sobre o que seria esta tecnologia: “- *O satélite é uma máquina que fica no céu e vai tirando 'fotos' da gente aqui embaixo...*” e por aí foi, e os convidamos a desenhar as coisas que tinham na aldeia. Após a explicação, perguntamos se o grupo preferia desenhar em cima da imagem, usando uma transparência ou começar pelo desenho livre em papel. O grupo decidiu pelo segundo.

Os primeiros participantes, do grupo inicial, tiveram contato com a imagem de satélite e trabalharam com a ideia do que tinham observado, ajustando o desenho à escala da imagem; já os do outro grupo que se formou depois, começaram com o papel em branco e, como não observaram as explicações anteriores, seguiram desenhando de forma mais livre. Munidos de canetas, borracha, pincel piloto e lápis de cor, os jovens assumiram o controle do processo e deram contorno a um mapa, iniciando com as bordas do território, as cercas e a aldeia.

Segundo as anotações compartilhadas por Lilian, a área desenhada foi a mesma, com formas semelhantes, no entanto o grupo que não teve contato com a imagem desenhou a área da aldeia de forma mais detalhada, com escala maior. O grupo que trabalhou com o prévio conhecimento da imagem, desenhou toda a abrangência do Craveiro, com grande número de informações, porém em menor escala. O papel utilizado era branco e grande, e o grupo que trabalhou em maior escala utilizou o papel todo para desenhar, enquanto o que trabalhou em menor escala utilizou só parte do papel.

A ênfase inicial em ambos os grupos foi o de iniciar os mapas pelas linhas, sejam elas as dos rios, das cercas ou dos caminhos (estradas). Enquanto isto, eu e a Lilian incentivávamos a inserção de polígonos que caracterizassem as “unidades de paisagens” e a inserção de símbolos e as legendas para explicitar formas e categorias de uso locais, apontando rodovias, locais de produção, coqueirais, dendezeiros, tipo de vegetação, residências, áreas de roçados.

Entre linhas, polígonos e símbolos, os mapas foram ganhando forma. No mapa do primeiro grupo (como este observou anteriormente a imagem de satélite), acabou sendo um desenho em menor escala predominando polígonos de vegetação, alguns pontos de casas e rios. No segundo mapa, observamos um maior detalhamento e a presença de símbolos de elementos importantes que conformavam a aldeia, coqueiros, dendezeiros, casas, vegetação, áreas de roçados, fazendas, cercas, rios e estradas.



Imagem 6 – Mãos em movimento, desenhando em uma imagem de satélite (2008).

Importante frisar que o desenho que estava em elaboração, diante de nós – “representantes do Estado” ou “pessoal do meio ambiente” – era, na visão dos participantes, uma forma de instituir e legitimar as linhas e os contornos de um território indígena em litígio com

propriedades privadas e com assentamento rural. E isto foi deixado claro pelos participantes, principalmente pelas lideranças, e assim foi feito pelos desenhistas de ambos os grupos, que começaram seus desenhos destacando as linhas que dividem a aldeia das outras “propriedades”.

Durante o desenhar, o diálogo era constante e nem sempre consensual, mas os participantes buscavam um consenso no que inserir no mapa e no momento de se decidir sobre o que desenhar. Apesar do diálogo, quase sempre a decisão sobre o que desenhar cabia aos que detinham a “caneta” e centralizavam o desenho.

No momento de mapear, o processo de desenhar fez histórias emergirem. Eram histórias particulares daqueles que participaram do processo de forma atenta. Tais histórias foram registradas em um gravador digital quando possível. No entanto, as histórias particulares não entram no mapa desenhado: primeiro, por ser de difícil padronização; segundo, por se tratarem de dados qualitativos que não poderiam se expressar melhor em formato de mapas, mas talvez em texto ou audiovisual. Os saberes parciais, neste caso, deveriam dar lugar a uma totalização, a uma padronização por meio de símbolos. Ali naquela sala raramente alguém nas margens opinava, se resignando a apenas observar, a chamar a atenção ou tirar dúvidas quando solicitados.

Ficamos nós, os “cartógrafos”, satisfeitos com os nossos resultados, afinal conseguimos extrair a lista inicial de termos nativos sobre a paisagem e seus atributos, bem como os seus usos econômicos e políticos, além de obtermos uma espacialização prévia, um croqui ou um mapa mental da aldeia que possibilitaria realizarmos a próxima etapa prevista: o zoneamento²⁵.

²⁵ No Plano de Trabalho da consultoria, o zoneamento corresponderia à Atividade 6 (zoneamento agroextrativista do complexo Aldeias-Parque). Esta atividade envolveria a produção de um mapa geral com os zoneamentos do uso do solo (etnomapa), contendo as áreas de APP, áreas a serem recuperadas, áreas de agricultura familiares, roças de quintais e áreas de aptidão agrícola para o contexto local. No relatório final, definimos da seguinte forma o zoneamento realizado: “Os planejamentos do uso do solo realizados por instituições públicas ou privadas de pesquisa preveem diagnosticar os aspectos físicos, biológicos, sociais e legais de determinada região, e, diante disto, determinam a aptidão e os usos de cada espaço. Estes planejamentos territoriais, muitas vezes demorados e custosos, são fundamentais, porém muitas vezes não são postos em prática por não ser realizado num contexto social de participação e construção coletiva e

Acreditando que poderíamos realizar um zoneamento da área desenhada, solicitamos que, com uma reflexão sobre o futuro, desenhassem nos mesmos papéis ou indicassem nas falas, qual seria o plano para o território da aldeia. Os mapeadores, sob nossa sugestão, desenharam polígonos nos quais informavam suas listas de projetos: área de reflorestamento, área de preservação, agricultura, agrofloresta. Naquele momento se deu um interessante debate em torno da ideia de Parque Nacional e sua legitimidade. Outra discussão durante aquele momento do que denominamos de zoneamento foi sobre as áreas no mapa que indicariam os projetos da aldeia.

Seguindo o procedimento metodológico, propusemos um exercício de transposição do desenho, incluindo o zoneamento, para a imagem de satélite, visando validarmos e darmos mais acurácia ao mapa mental desenhado, o que todos aceitaram. Abrimos a imagem no chão e perguntamos o que viam. Muitos visualizavam outra coisa ao olhar para aquele papel, por exemplo, enxergando a imagem como um borrão ou simplesmente um “não entendi”.

Aquele procedimento, nada fácil, exigiu que apontássemos elementos da topografia que pudessem facilmente ser representados e orientar a leitura, a transposição e a tradução *ipsis litteris* do que foi desenhado para a imagem de satélite, redesenhando a linha, o ponto ou o polígono na imagem sobre um folha de acetato transparente. Ao final, seguindo todos os procedimentos planejados, conseguimos mapear as esperadas categorias, esparramadas num substrato bidimensional com pontos, linhas e polígonos e, em um dos mapas desenhados, uma legenda.

Esse ato de transpor foi um ato de traduzir. Ao pegarmos o particular e traduzirmos em termos das convenções também particulares, mas desejosas de universalidade, como a cartográfica, talvez estivéssemos realizando aquela velha prática da tradução-traição, talvez uma destas traduções do tipo colonizadora. Mas isto não

viraria mais um plano no papel. Em terras indígenas, é de fundamental importância realizar o zoneamento baseado nas perspectivas locais e não externas e que tenha aplicabilidade prática em curto, médio e longo prazo, e que neste tempo ele possa ser continuamente adaptado a novas realidades e propostas. Falamos aqui de um 'zoneamento adaptativo'. O zoneamento que foi proposto estava embasado em saberes prévios dos Pataxó sobre seus territórios, nas formas locais de organização social e fundiária e em projetos em andamento e em projeção pelos indígenas” (CARDOSO; PARRA, 2008).

nos vinha à mente e achávamos que o risco valeria a pena diante da vida que o mapa poderia ganhar junto aos Pataxó.

No entanto, assim como “tudo que é sólido se desmancha no ar”, ao término deste evento, ao olhar para a janela da escola, vi o senhor José Conceição (ou Seu Zé) observando tudo de forma atenta e com um ar nitidamente irônico e um tanto paternal. Abro aqui um parêntese apenas para dizer novamente que foi Seu Zé que nos acolheu em sua residência e, portanto, me causou certo desconforto não tê-lo ali participando de um trabalho que achávamos importante e que ele poderia dar grande contribuição devido ao seu notório conhecimento sobre os ambientes e, em especial, sobre a arte da cura e de manejo das plantas medicinais.

Ao perguntar diretamente para Seu Zé por que que ele não adentrou na escola, ele me respondeu: “*Isto que vocês estão fazendo é importante, mas não acho que é assim que vocês vão saber as coisas de nossa terra... Não é desenhando que se aprende, mas é andando que se aprende*”. Frase que impressionou a mim e à Lilian. Automaticamente compreendemos seu recado e me veio à mente um método muito utilizado nas chamadas etnociências: a “caminhada guiada”²⁶. Nessa mesma noite, ele nos convidou a andar com ele pela área do Craveiro.

Logo pensei que estávamos afinados, pois – mesmo que no íntimo eu discordasse dele a respeito da importância dos desenhos e dos mapas – já prevíamos em nossa metodologia a realização de uma “caminhada guiada” com um “informante-chave” a fim de consolidarmos os nossos conhecimentos obtidos no mapeamento com o grupo focal nas oficina e com as entrevistas. Em termos da prática cartográfica, a caminhada seria uma forma eficiente de extrairmos coordenadas dos lugares informados por Seu Zé, pelo uso de GPS durante a caminhada, ou seja,

²⁶ No relatório final da consultoria, registramos a seguinte definição sobre o nosso uso da técnica “caminhada-guiada”: “Durante estadia na aldeia, nos foi indicado algumas pessoas para nos guiar em caminhadas pela área da aldeia. Neste momento, registramos com fotografias e Global Position System (GPS) o máximo de unidades de paisagens, espaços agrícolas e lugares possíveis, perfazendo a heterogeneidade espacial das aldeias. As caminhadas são recursos fundamentais para conhecer o território e, neste momento, realizamos entrevistas a fim de saber a história de cada lugar, os nomes e as descrições de cada paisagem e as formas de manejo. Momentos oportunos para conversas informais e para saborear frutos colhidos pelos nossos guias nas trilhas” (CARDOSO; PARRA, 2008).

de coletarmos dados objetivos de uma realidade de existência já dada de antemão.

Durante o dia que se seguiu a oficina do Etnomapeamento, nos juntamos com Seu Zé, sua esposa Dona Maria e seus dois filhos pequenos para andar pelo “território”. Saímos logo após as nove horas da manhã da casa de Seu Zé, após tomarmos um café preto – daquele pilado à mão por Seu Zé e Maria – e organizarmos nosso material: cadernos de campo, GPS e máquinas fotográficas. O objetivo da caminhada era circular pelo “território” até chegarmos às cercas da fazenda do Seu Garcia, que já tinha passado por processo de retomada no início dos anos 2000 e depois teve reintegração violenta de posse. Partimos.

Em nossa caminhada, Seu Zé e Dona Maria falavam emocionados sobre os lugares onde viviam seus pais, sobre as frutíferas que plantaram nos tempos dos ancestrais e sobre a expulsão ocasionada pelos fazendeiros, políticos e pelos fiscais dos órgãos ambientais.

Seu Zé apontou com os dedos o lugar onde nasceu, talvez distando uns dois quilômetros de onde estávamos em direção ao mar, lugar hoje conhecido como Caveira, sempre trazendo à tona memórias de caçadas, viagens, encontros e infortúnios: “... *Meu pai viveu aqui 41 anos, eu me considero Pataxó, meu pai era negro, e minha mãe daqui. O preto com índio vive tão bem na época das nações fracas, preto e índio eram iguais. Se ajudavam. Um contribuía com o outro. Minha mãe é filha daqui mesmo, Rosa tem 80 anos e mais alguma coisa*”, nos disse Seu Zé sobre si mesmo.

Após mais alguns minutos na trilha, Maria mostrou os restos de madeira da casa onde vivia com seus pais, ainda na Oiticica margeando a “mata do Parque”, num lugar onde viviam antigos moradores da família Braz às margens do Corumbau. lugares memorizados com a presença de coqueiros, mangueiras e jaqueiras antigas.

Em um momento da caminhada, chegamos numa espécie de capoeira, um sítio abandonado, um *lugar antigo*, como nos diria Seu Zé e Maria, já dentro do Parque Nacional, hoje habitado pelas jaqueiras, pelo mato e outro não humanos. Sentamos para conversar, descansar um pouco e comer um lanche. Seu Zé nos disse que estávamos no centro da Oiticica, “*Isso foi plantado pelo tataravô da gente. É lugar antigo mesmo...*”. Seu Zé comentou sobre o abandono do lugar onde estávamos na época do Fogo de 51, quando os “*índios fugiam para o mato e largavam tudo para trás*”. “*Época de sofrimento*”, disse. Onde no mato todos comiam cru, comiam planta verde, coco e mandioca braba de sete anos.

Outro lugar antigo próximo de onde estávamos era o Escorrega, que tem este nome por ser uma descida íngreme. Hoje só quem visita estes lugares são os encantados da mata. A conversa continuou, com Seu Zé e Maria falando sobre os lugares. Eles abriram nossos olhos para os diversos lugares onde viviam seus antepassados. “*Lugares dos índios*” disse Maria, “*tudo dos antigos*”. lugares abertos pelos seus avós, por seu pai e pelos seus tios, ela aponta alguns coqueiros que foram de seus avós. Logo após, Seu Zé fez um breve apontamento localizando e nomeando os lugares.

Conversamos andando. Passando por um pasto e depois adentrando numa mata numa *mussununga*. Logo no final desta mancha de vegetação, uma cerca. Era a fazenda do tal do Seu Garcia, a Fazenda São Luís. De onde estávamos, conseguimos ver a sede da fazenda num coqueiral e o gado disperso no pasto. Seu Zé nos contava sobre a vontade que ele nutria em morar ali no lugar que já foi de seus parentes, lugar onde faria um reflorestamento, horta de medicinais, coisas de seu sonho.

Os seus filhos sobem a cerca e ficam dependurados. Enquanto isto, Seu Zé nos contava de forma mais detalhada como foi o processo de tomada do Craveiro e do Caveira pelos fazendeiros e o que motivou as retomadas. Seu Zé sempre gostava de enfatizar que nos “*tempos antigos*”, “*de primeiro*” eles não tinham nada, viviam nus, no “*meio da mata e da ignorância*”. Eram chamados de caboclos.

Foi quando chegaram alguns madeireiros ofertando abertura de rodagens até a morada de seus parentes em Águas Belas em troca de madeira. E era o tempo em que ele colaborava com as “serradas de madeira”, em empreitas para roçar a mata e abrir para as atividades madeireiras, momento em que ganhou seu primeiro dinheiro. Neste tempo, já tinham perdido os lugares em Craveiro e no Caveira, tomados por posseiros não índios depois que seus parentes dispersaram após o Fogo de 51. Tempo em que prevalecia a “esperteza”.

Seu Zé, em todas as suas histórias, traz à tona a relação entre a exploração madeireira e a perda dos lugares pelos índios e as migrações forçadas como parte de um mesmo movimento.



Imagem 7 – “O lugar que eu sonho em morar está do outro lado da cerca”. Seu Zé e seu filho mais novo.

A minha preocupação, diante das narrativas, era a de ficar bem atento e de olhos e ouvidos abertos para as categorias nativas sobre a paisagem e os seus usos, ao mesmo tempo em que Lilian estava centrada em coletar “pontos” com seu aparelho de GPS e relacioná-los a estas categorias paisagísticas – esta era nossa “divisão do trabalho cartográfico”.

Estávamos interessados nos aspectos naturalísticos e econômicos do território, dados passíveis de mapeamento ou, em outras palavras, as histórias de Seu Zé e Dona Maria só cabiam dentro de nosso gravador digital e caderno de campo. No GPS apenas pontos, amostras de natureza e de práticas econômicas, com potencial de serem novamente traduzidos, processados em software e, oxalá, render mapas com outras roupagens e capazes de auferir acurácia e precisão necessários para o planejamento ambiental na aldeias e no Parque Nacional.

Continuamos nossa caminhada já retornando ao Craveiro. O sol se punha por detrás do Monte Pascoal. Era um belo final de tarde e

estávamos cansados desta caminhada tão produtiva e incerta sobre o que realmente aprendemos. Na volta, paramos numa fazenda de coco-anã, plantado pelos fazendeiros ou pelos assentados e hoje utilizado pelos moradores do Craveiro. Tiramos uns cocos amarelinhos e bebemos sua água doce. Como o lugar era de um relevo mais elevado, aproveitamos a parada para tirarmos umas fotos do “visual”.

Aldeia Boca da Mata

O mapeamento²⁷ estava em sua fase final. Já estávamos direcionados às aldeias da face norte do Parque Nacional. Era junho de 2008 e Boca da Mata era nossa direção onde iríamos nos acomodar na casa de Manuel Santana, uma liderança “forte” que nos foi indicado para interlocução.

Chegamos à sua casa e fomos recebidos por seu filho Matias e por outros rapazes que faziam parte de um grupo voltado para as atividades de “meio ambiente”. Com aquele grupo agendamos a realização da oficina, do grupo focal e algumas caminhadas, que Manuel se prontificou a nos acompanhar.

Sentados em sua varanda, Manuel pediu para Matias pegar o “mapa dele”. Esse mapa, quando adentrou em nosso campo de visão, nos encantou de imediato. Era um mapa elaborado em papel metro pardo, com cerca de um metro e meio de comprimento e um de largura. Nele estavam todos os rios, córregos e o Monte Pascoal, desenhados em hidrocor vermelho e azul. Escritos à caneta e a lápis, os nomes colocados em cada ponto do mapa indicavam os lugares dos antigos moradores, já falecidos e alguns vivos. Outros nomes indicavam lugares na escala mais ampla, como o Céu, o Anjo, a Onça.

O mapa possuía um texto no cabeçalho e em seu lado dizia: “*Carta ao presidente da República: Estamos contando com vossa senhoria que nós estamos sem a nossa terra no revés dos brancos e madeireiros. Por este motivo, ao senhor eu estou pedindo, porque o senhor é nosso presidente e o único homem que, abaixo de Deus, eu tenho fé, coragem e esperança que vai resolver*”. O texto ao lado dos traços e nomes complementa o título e o desenho com uma descrição dos moradores de cada lugar.

Este mapa foi elaborado por Manuel com ajuda de seus filhos durante o processo de demarcação da Terra Indígena Barra Velha,

²⁷ Etnomapeamento realizado na aldeia Boca da Mata, em 2008 (cf. CARDOSO; PARRA, 2008).

iniciado após as retomadas de terra em 1999. Diferente de nossos etnomapas, que tinha o objetivo de compreender as manchas de paisagem e usos do “território” numa base “precisa” e “universal”, o mapa de Manuel buscava contar uma histórias sobre lugares e gentes, respondendo a pergunta antropológica - formulada pelo Grupo de Trabalho da FUNAI - sobre a habitação permanente dos índios, os nomes de pessoas e lugares que formariam ai sim, o “território” dos índios. Seu desenhar se fez num contexto de intra-ação com atores do indigenismo e, com o movimento indígena como tática de mover o presidente da República, aquele que está “abaixo de Deus”, a dar a Terra a quem lhe pertence.

Estava ali ao nosso observar o entrelace entre dedos, papel e memória. O movimento de dedilhar de Manuel era o movimento do historiar os lugares antigos. Manuel circundou seus dedos como um arco englobando os lugares. Seguíamos seus dedos assim como perseguiamos o desenrolar de suas histórias. “*A medição antiga era essa*”, afirmou ele olhando sobre todo o mapa.

Ele nos disse que seu mapa não surgiu a partir de um sonho: foi ideia dele mesmo. Para fazê-lo, ele contou com sua experiência de ter andado por todos os lugares e trilhas: “*Já andei isso tudo, claro que já andei, senão não conseguiria fazer este mapa. O que eu botei foi isso*”. O mapa não tinha fronteiras, eram rios, córregos e nomes situados. Manuel conclamava, de forma ambígua, o fechamento das fronteiras, a partir dos limites abertos da malha de lugares, da “territorialização” dos habitantes indígenas do Monte Pascoal.

Próximo ao Monte (ou Pé da Pedra), apontou Manuel “*tinha gente dono mesmo, outros índio Pataxó também, eram muitos*”. Passando os dedos pelo mapa ele apontava os moradores antigos, “*Aqui chamava uma índia chamada Isaura, ali em Riba, na Cassiana, morava João Curuca, mané Nuni, Caboclo Bode e...essa menina? Cassiana e lá em riba morava Francisca. Lá no pé do Monte morava, onde chama Céu Azul, morava essa menina, chamava Mariazinha. Pro lado de onde mora Braga morava Pedro Cravo. Mais pra cima morava Manoel Severo, tudo índio! (...)*”. lugares nomeados pelo apelido do dono do lugar, a família que abriu o lugar, entrelaçados por trilhas. lugares que contam histórias de parentesco, eventos, viagens, visitas, e da ação de múltiplos não humanos, como encantados e árvores. Destaco aqui o papel do coqueiro, das manguieras, jaqueiras e dendezeiros como paisageadores, como colaboradores deste ato de fazer lugares e tecer a paisagem. O coqueiro marca um lugar-tempo, marca ao mesmo tempo a

posse do lugar – e não da terra – por um dono, o *dono do lugar*, que deve zelar por ele e cuidar de seus habitantes.

O mapa de Manuel Santana é capa do livro **Tombeau des Aymorés**, de Florent Kohler. Este autor buscou interpretar o mapa de Manuel em termos simbolistas, buscando analisá-lo como a representação da “geografia simbólica” dos Pataxó, argumentando que o mapa representa a passagem das representações do mundo selvagem para o mundo doméstico (2009, p. 110; 2011). O mapa para Florent seria a representação geográfica Pataxó por excelência. Uma paisagem definida pelo idioma genealógico. Assim, as linhas em vermelho representaria o sangue que conecta os parentes ao longo da história.

Nesta interpretação, a aldeia Barra Velha, chamada de “aldeia mãe” pelos Pataxó, representa a raiz, a origem dos Pataxó a partir dos aldeamentos, os rios, formariam uma árvore genealógica, que vai se construindo ao longo da história. A visualização da paisagem a partir do engalhamento das linhas dos rios e córregos representariam o cruzamento entre a genealogia dos Pataxó e a memória social de uma ocupação e abertura de lugares, que vai de Barra Velha subindo até as matas do Monte Pascoal, a partir da sedentarização e cristianização do povo Pataxó e das diásporas do Fogo de 51. Ao mesmo tempo, argumenta Kohler, o mapa representa uma visão de mundo que privilegia a domesticação da floresta, sua humanização pela ação e pelos pensamentos humanos.

Manuel apresentar uma história diferente, que nos faz pensar em seu mapa não como representações do território, mas os mapas possuem “vida”, com ele se conta histórias. Mapas são elaborados em práticas relacionais, contextuais e eles mesmos ganham vida nas táticas dos atores envolvidos em sua criação. Mapa é uma história possível sobre o geografiar. A abordagem não representacional da presente tese segue por este caminho, trata este mapa como contingente às relações de sua produção, e não como representação.

O ato de mapear de Manuel Santana era o de historiar a imbricação entre pessoas e lugares. Por meio de suas mãos, íamos seguindo a trilha das histórias destas vivências. Ao contrário de Seu Zé do Craveiro, onde importava mais em seu mapeamento contar histórias e menos usar um mapa, para Manuel utilizar um mapa não seria apenas o navegar no terreno por meio dele, ou seja, traçar uma rota de uma posição para outra no espaço: o mapa, para Manuel, mesmo em sua

incompletude, era um modo em si de historiar, um partícipe, e não uma ferramenta de representação, um contar uma história ao mapear.

O mapa de Manuel, e todos os outros mais que elaboraríamos nas outras aldeias durante o Etnomapeamento, indexava um ponto de vista situado no mundo, e não fora do mundo como um “olho pássaro”, como bem apontou criticamente figuras como Michel de Certeau ou Tim Ingold. O mapa, a partir de sua elaboração, tinha vida e deveria contar uma história, deveria circular e envolver os que com ele se encontrasse²⁸. Manuel não precisava do mapa para navegar por ali, pois ele se movimentava no terreno como *wayfinder* (ou descobridor-caminho) (cf. INGOLD, 2000), se movendo de lá pra cá em jornadas habilidosas entre lugares que não têm uma posição, mas sim histórias. Todavia, ele precisava que o mapa, em sua vida e circuitos, fosse prenhe de suas histórias sobre vidas vividas no Monte Pascoal e, após sua gênese, viajasse e influenciasse pessoas.

Na cosmopolítica do mapear territórios que Manuel estava imerso, os mapas nativos são muito mais esforços mnemônicos e modos de contar histórias resumidas num papel do que representações do espaço. O que não implica, porém, que haveria uma oposição entre estas estruturas bidimensionais e histórias²⁹. O processo de criar um mapa e a vida que ele segue é um modo em si de expressar um mundo em ocorrência.

O mapa de Manuel buscava recuperar um mundo, a saída da precariedade de “índios sem terra” para índios com suas terras demarcadas, vivendo sossegados. Ele ansiava que seu mapa circulasse, viajando para Brasília e, com isto, pudesse contar uma história para consolidar o processo de *medição* das terras dos índios, que deveria ter sido concluído nos anos quarenta sob ordem de Getúlio Vargas, então presidente da República, e cedida aos índios como dádiva, algo esperado desde então.

²⁸ Para Turnbull, a ideia de que os mapas não dependem de nenhum ponto de vista, de que as proposições neles codificadas são válidas igualmente em qualquer lugar do mundo onde a pessoa esteja, é um mito. Todos os mapas, de uma forma ou outra, são dependentes de um modo de vida, seriam indexados, elaborado por meio de práticas e performances de diversos atores (TURNBULL, 2003).

²⁹ Neste sentido, opondo a tese de Tim Ingold na qual haveria uma oposição fundamental entre o mapear e o contar história versus o próprio mapa (cf. INGOLD, 2000).

Assim como fizemos no Etnomapeamento do Craveiro, após observarmos o mapa de Manuel, colocamos sobre a mesa uma imagem de satélite. Manuel Santana ficou olhando, com feição de que estava “lendo” o mapa. Explicamos que era uma imagem, como uma foto feita por satélite. Ele de pronto questionou: “*Esse mapa aqui não tem o Gaturama, Jambreiro, não tem aqui não, tem no outro que olhamos, aqui não*”.

Propusemos que desenhassemos na imagem os dados do seu mapa. Entretanto, ele não via sentido: a imagem que tínhamos para ele era incompleta e não permitia observar as feições, “*pois é, perdeu alguma coisa aqui. Faltou Pongó, faltou Rio Pongozinho, faltou córrego do Gato. Aqui não sei qual rio é esse. Pode ser o Rio Grande*”. E continuou: “*Pro cara fazer um mapa tem que conhecer bem para poder marcar um mapa para a pessoa escrever, olhar e conhecer, senão fica tudo torto, tudo errado* (comenta sobre a imagem de satélite). *Tá bonita a cor, mas tá tudo torto, sem explicação nenhuma*”. Informamos a ele que para nosso trabalho necessitávamos fazer um mapa contendo os elementos da paisagem, a mata, os campos, as roças, bem como a forma como usavam tais manchas. Ele respondeu que ele não fez assim – no mapa dele – porque não foi preciso, mas se fosse ele fazia. Só não fez porque não era preciso naquele momento.

Aquele mapa em nossa frente, creio, foi um dos primeiros esforços de transpor os modos de criar lugares, com suas fronteiras porosas, com modos de fazer fronteiras fixas como o performado pelos “técnicos” do Estado nacional. Ele buscou historiar e predar a *medição* a partir da distribuição dos lugares e de seus donos ao longo da calha dos rios Caraíva e Corumbau e de seus córregos, no entorno do Monte Pascoal, perfazendo a parcela que foi medida nos anos quarenta, potencializando os argumentos pela demarcação das Terras Indígenas dos Pataxó.

Podemos dizer, para finalizar, com uma reflexão a partir de uma antropologia da cartografia que este **mapa em nossa frente não era o território**, citando a famosa frase de Gregory Bateson, não representava o mundo ali fora aguardando a ser cartografado. E não era porque não pressupunha uma objetivação da paisagem e da terra enquanto esquadrinhamento matemático de uma natureza matematizável, nem mesmo um deslocamento da mente sobre o espaço, mas sim uma prática de narrar, de historiar a emergência de um mundo, um mundo com *lugares*, caminhos, movimentos, transformações, e, também *medições*. Um mundo tensionado por múltiplos projetos de paisagens cosmopoliticamente enredados. O mapa não era o território,

foi criado para viajar, encontrar pessoas e influencia-los e ai sim, fazer o território.

Este mapa, em papel, esta vida em movimento, caminhou nas mãos de antropólogos e técnicos do governo, subsidiou a elaboração do Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Barra Velha. Ficou guardado nos cantos da casa de Manuel até morrer, rasgado ou engolido pelas traças.

Computadores fazem arte (ver PARRA, 2016)

Após a saída de campo e percorrermos nove aldeias – Craveiro, Águas Belas, Corumbalzinho, Pé do Monte, Trevo do Parque, Boca da Mata, Meio da Mata, Guaxuma e Barra Velha – para realizar um trabalho com o mesmo objetivo que no Craveiro e em Boca da Mata, mas com suas idiossincrasias e particularidades contextuais que não cabem neste texto, nos recolhemos ao gabinete para tratarmos os dados e iniciarmos a produção dos mapas num ambiente computadorizado usando um software de geoprocessamento.

A ideia central dos procedimentos nesta fase dos trabalhos é de que a paisagem pode ser entendida como um mosaico de unidades discretas descritas e diferenciadas por seus atributos naturais ou pelo uso humano e que tais unidades são classificadas por um sistemas de nomenclaturas (etno)ecológicas. Nosso pressuposto era de que seria possível agruparmos as categorias paisagísticas de acordo com seus atributos de relevo, solo, vegetação e, após isso, compreender os tipos de usos humanos do mosaico, o que permitiria um tipo de zoneamento mais informal do território.

A ideia de descrever a heterogeneidade e o padrão da paisagem em termos bióticos e abióticos, associada a uma genealogia de categorias linguísticas, é fundamentada na etnoecologia da paisagem (JOHNSON; HUNN, 2010), e não na perspectiva dos Pataxó. Para tal, as categorias devem ser estáveis e naturalísticas.

Transformações também são entendidas como processos naturais de sucessão ou como impactos humanos, ou seja, adentram na categoria dos impactos humanos. Este tipo de abordagem permitiria zonearmos a paisagem em duas macrocategorias: a paisagem natural (mata, manguezais, mussunungas etc.) e a antropogênica (pastos, roças e *capoeira*). Os lugares, como os descritos nas caminhadas e no mapa de

Manoel Santana, quando possível, foram inseridos nas categorias de moradia, sítio ou roça antiga.

Dividimos nossos produtos, a serem entregues para o MMA, em dois: um texto com descrição da história socioecológica e com os atributos de cada categoria do mosaico da paisagem; após este exercício, produzimos mapas temáticos – de ambientes, planialtimétrico, de solos, de usos e projetos e de impactos socioambientais – baseados nas categorias levantadas com os Pataxó em campo.

Uma das ideias centrais do texto era que poderíamos descrever a paisagem e produzirmos mapas inteiramente com as categorias indígenas, levando às últimas consequências a ideia de “etno”. Neste sentido, partimos do pressuposto de que os conhecimentos Pataxó sobre a paisagem eram comparativamente equivalentes ao científico (CARDOSO; PARRA, 2008).

Após essas decisões preliminares, partimos para produção dos mapas temáticos. Estes emergiriam de um Sistema de Informação Geográfica (SIGs), o qual é capaz de inserir, ordenar e analisar estas categorias locais com os mapas desenhados (Figuras 1, 2, 3, 4) e os dados georreferenciados, dando precisão à representação da paisagem. Os SIGs são definidos como um sistema computadorizado projetado para coletar, armazenar, gerenciar e analisar as informações com referências sobre os espaços geográficos e informações relacionadas aos seus atributos.

Nos mapas elaborados em SIGs, além dos elementos inseridos no momento da produção dos mapas desenhados nos grupos focais, são adicionadas informações georreferenciadas obtidas nas caminhadas guiadas pelo território, em produtos cartográficos e do sensoriamento remoto, reunindo informações de diversas naturezas, gerando novas informações qualitativas e quantitativas, que, ao serem analisadas, permitem elaborar instrumentos de tomada de decisão – dentre eles os mapas temáticos.

Os SIGs, aqui, serviram como ferramentas de manipulação e caracterização de feições geográficas capazes de capturar, armazenar, organizar e combinar dados espaciais de naturezas diversas. Por seu carácter interativo, permitiam ser reajustados à medida que novos dados foram sendo construídos.

Iniciamos a elaboração dos mapas com a transferência e a organização dos dados obtidos em campo nos etnomapas, das caminhadas guiadas e dos diálogos semiestruturados. Transferimos os

pontos de GPS para o computador pelo programa GPS Track Maker Pro, convertemos para KML para visualização imediata no Google Earth. Segundo Lilian, este procedimento nos auxiliaria de forma significativa no planejamento de campo do dia seguinte.

No *software* ArcMap, relacionamos os pontos de GPS às informações sobre o território e as suas paisagens; os registros fotográficos e os de áudio formaram o banco de dados georreferenciado, que nos norteou para a elaboração dos mapas temáticos finais. Como base de dados secundários, utilizamos as imagens do satélite *Landsat 7* e *Cybers* e a base de dados vetoriais. Realizamos a aquisição das imagens de satélite no site do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE).

Apesar de termos diversas outras imagens disponíveis, utilizamos as que continham menos concentrações de nuvens na área de interesse. Lilian realizou o procedimento de tratamento de imagens e a conversão dos sistemas de coordenadas para ajudar na interpretação, na vetorização e na edição dos dados e no layout dos mapas. A vetorização dos dados de paisagem foi feita com base na classificação local registrada em campo.

Em nossas oficinas e nas entrevistas, tomamos notas das características do relevo, em que nossos interlocutores nomeavam com grande convergência entre si: descrevemos *terra firme, ladeiras, baixadas, baixos, praias, barranco e boqueirões*; dos tipos solo, nos referimos *barro vermelho, terra preta com barro amarelo, terra mussunungada, areia* ou *mussununga, lama, barro amarelo e pedra*. Para cada unidade de relevo e de solo, indicamos suas potencialidades para uso econômico por meio de um ângulo de visão agroextrativista. Os dados de relevo nos ajudaram na elaboração do mapa planialtimétrico, que foi feito baseado nos dados obtidos em arquivos das instituições que possuíam informações métricas de relevo. Produzimos um mapa de solos, obtido pelo cruzamento dos dados qualitativos de vegetação cruzados com tipos de terra.

Na produção do mapa das unidades de paisagem, tivemos um pouco mais de dificuldade. Registramos unidades naturais como *mussununga, alta e baixa, campos nativos, mata alta ou mata virgem, mangue, brejo, mata brejosa, palmeiral, piaçaval*; para as unidades diríamos, antropogênicas, tínhamos *casas, lugares, roças, aldeias, estradas, cercas, quintais, mangas (pastos), capoeiras, agroflorestas e reflorestamentos*.

No momento de passagem dos dados obtidos nos desenhos, nas imagens de satélite e no GPS, tivemos uma primeira dificuldade: definir

a categoria que agrupasse os tipos. O mosaico de paisagem não apresentava unidades que pudessem ser reduzidas à vegetação, ou ao elemento botânico que caracterizaria cada unidade, como as estradas ou as casas. E os Pataxó não expressavam em suas classificações uma categoria totalizadora que agrupasse os tipos de unidade existentes. Pensamos em paisagem e em ecozonas como categorias aglutinadoras, mas acabamos por usar o termo "ambientes" – para nós, um pouco mais flexível – para nos referirmos à totalidade do mosaico de paisagem. O mesmo problema tivemos para solos e relevo.

No momento da edição, nos reunimos para definir as cores das unidades de paisagem e de solos e os símbolos para a categoria de uso. Em virtude da multiplicidade de unidades de paisagens mapeadas e da escala utilizada no mapa (1:40.000), decidimos fundir algumas unidades em apenas uma cor, por exemplo: não sabíamos, na imagem, a diferença entre uma roça, um pasto e um campo de *capoeira*, mesmo tendo obtido amostras consideráveis no terreno. Por isso, decidimos agrupar estas unidades como uma categoria aglutinadora. Ao mesmo tempo, excluímos alguns pontos e generalizamos os usos por unidade de paisagem para que fossem legíveis no mapa.

Nosso exercício foi de tentar homogeneizar categorias confusas em uma categoria aglutinadora, como “áreas degradadas”, para dar conta destas unidades de paisagem “híbridas” nas áreas de antropização. O mesmo tivemos que fazer diante das diferenças entre tipos de vegetação na mata e entre mata e *capoeira*. A partir daqui, tínhamos em mãos um mapa temático da vegetação; para o mapa de usos, inserimos os pontos de GPS – que classificamos como “usos” no mapa de vegetação.

Devido à escala e à grande quantidade de pontos amostrados, tivemos que retirar alguns pontos, para que o mapa tivesse uma estética que permitisse sua leitura. Como eram muitos pontos, como as roças ou áreas de coleta e pesca, seria impossível colocá-los nos mapas na escala exigida e tínhamos deixar de fora inúmeros lugares não mapeados. Além dos pontos, distribuídos segundo critério de importância determinado pelos nossos registros de campo, generalizamos alguns pontos e polígonos de acordo com seus usos, como roça, pasto etc.



Imagem 8 – Mapa de Manuel Santana (Foto cedida por Lilian Parra, 2008).

Ao final, tínhamos em mãos um conjunto de mapas de ambientes, de usos, de solos, planialtimétrico e um geral denominado “Mapa de Ambientes, Usos e Projetos – Zoneamento Agroextrativista das Terras Indígenas Barra Velha e Águas Belas”, que foram avaliados e “validados” em algumas aldeias e publicados em um livro pela Funai (CARDOSO et al., 2012). Este último foi criado com a superposição de polígonos, linhas e pontos dos mapas de ambientes e de usos, com os pontos do zoneamento, com as categorias de projeto, como denominamos.

O último mapa, o mais geral (Figura 5), tinha uma grande zona que deixamos inicialmente numa cor cinza. Era a zona, dentro da Terra Indígena, que ainda estava sob posse dos fazendeiros. Como não tínhamos dados “etno” dos Pataxó sobre estes lugares, decidimos por deixar com a categoria “área de ampliação da Terra Indígena”. Depois de algum tempo, decidimos classificar a imagem a partir da extrapolação das amostras de pontos que coletamos no mapeamento em SIG. Assim, nosso aparato tradutor operou um deslizamento sem obstáculos do relativismo cultural ao realismo.



Figura 2 – Etnomapa da aldeia Craveiro (CARDOSO; PARRA, 2008).

ALDEIA BOCA DA MATA

14/09/2008

- Aldeia Situada em Grupos
 Japurá/Lourenço Outeiro (Rio Caura)
 Projeto Sítios Sagrados
 Manoel S. Soares

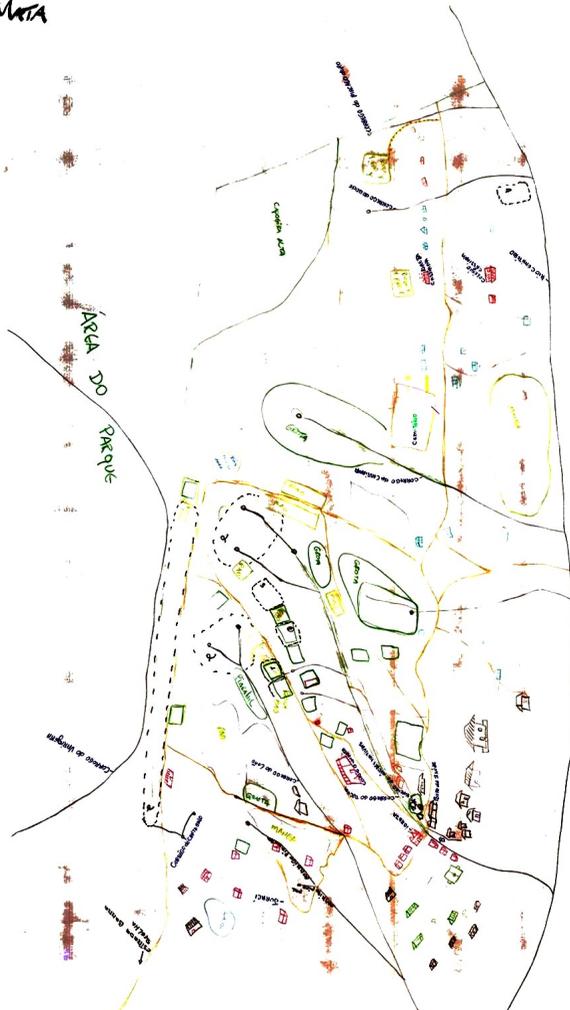


Figura 3 – Etnomapa da aldeia Boca da Mata (CARDOSO; PARRA, 2008).

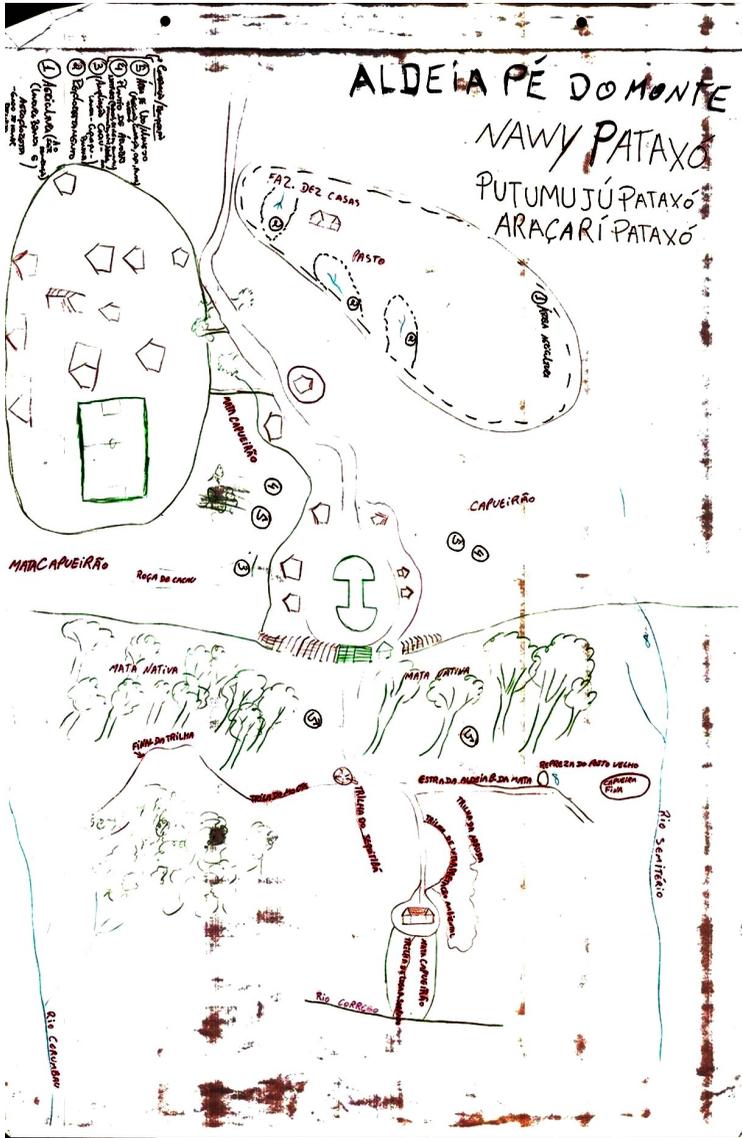


Figura 4 – Etnomapa da aldeia Pé do Monte (CARDOSO; PARRA, 2008).

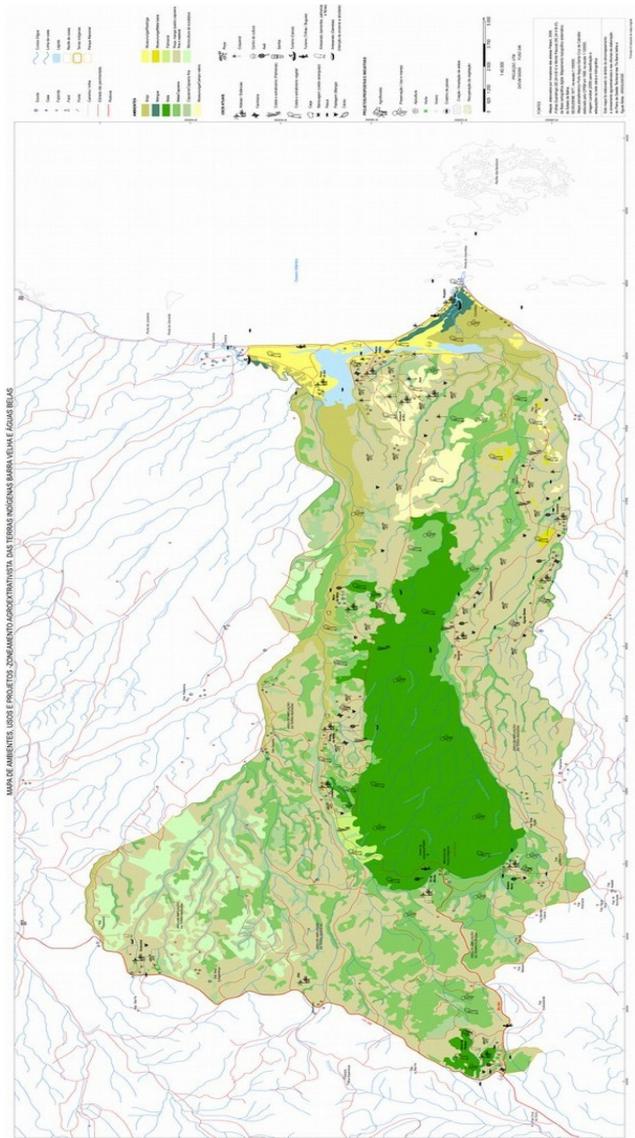


Figura 5 – Mapa da paisagem da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal (CARDOSO et al. 2012).

Trazendo o lugar de volta à vida

Como refletimos – eu e Lilian – posteriormente à experiência, o Etnomapeamento foi produto de percursos caminhados, vividos e historiados em conversações recheadas de afeto, receios e equívocos e imerso numa cosmopolítica, ou seja, nos encontros de modos distintos de se engajar no mundo.

Os mapas finais que emergiram deste processo cosmopolítico (CARDOSO, 2014) foram frutos de nossa posição de “autoridade cartográfica”, de tradutores ou de supervisores da trasposição de um particular para outro particular, que se explica como universal. Tradução que implica “varrer” para “debaixo do tapete” toda a experiência, a intersubjetividade e a emotividade do caminhar e contar histórias por entre lugares, expressão mesma do engajamento no ambiente, do sentir do aroma no ar, da socialidade entre humanos e não humanos, do evento histórico, da experiência sensitiva e emotiva, dos obstáculos postos e sobrepostos nas rotas e caminhos e do clima que nos envolveu e nos perpassou em cada lugar visitado. Um modo de “borrar itinerários” (CERTEAU, 2014, p. 189) que se constitui como um ato de poder, que se estabeleceu, por mais paradoxal que seja, até em um encontro franco, sensível e dialógico, de uma prática cartográfica pensada como “compartilhada” e “participativa”.

Durante nossas jornadas no Etnomapeamento, entre caminhadas e encontros, os nossos (e nossas) colegas Pataxó nos falavam da reconstrução, da reconstrução, da emergência de um “novo mundo”, deixando claro a importância das práticas de andar, dos movimentos, do afeto à terra, dos encontros e negociações com os donos dos lugares, das relações de parentesco e nas práticas do fazer seus lugares vitais. Um mundo polvilhado por lugares, como nos mapas desenhados por Manuel Santana, e caminhos que, dificilmente, um mapa – o “olhar de pássaro” – poderia capturar e representar (CARDOSO, 2014).

Neste sentido, passei a considerar a prática cartográfica científica de que nos valem – planejar, ir a campo, constituir e negociar a lista de coisas mapeáveis, transpor imagens, classificar, excluir dados, métrica, design – como um modo concreto de ativar processos de “purificação” das paisagens (SILVEIRA, 2009; 2011), extraindo sua história, seus movimentos e seus entrelaçamentos que as ligam ao mundo.

A ideia do encontro cartográfico era de que seria possível criar uma série de mapas temáticos a partir do exercício do

Etnomapeamento. Mapas estes que representariam a heterogeneidade do mosaico de unidades de paisagem, com os seus nomes e seus atributos naturais e antropogênicos, em uma base cartográfica precisa a partir do conhecimento indígena.

O Etnomapeamento envolveria determinar de forma “objetiva” a “aptidão” agroextrativista das áreas estudadas, realizando, como diria Pedro Silveira (2009), inspirado em Bruno Latour (1994), uma “purificação” dos objetos no mundo, em paisagens de conservação e paisagem de produção, estabilizando, desta maneira, uma ontologia marcada pela noção de sobreposição de duas áreas estatais com objetivos diferenciados e aparentemente conflitantes: o Parque Nacional e a Terra Indígena. E, em segundo plano, de que tais categorias representariam o conhecimento Pataxó sobre o mundo e poderiam ser úteis em planejamentos e projetos de preservação e recuperação ambiental.

Essa “purificação” já era apontada por David Turnbull (1996) ou por Michel de Certeau (2014) a respeito do desenvolvimento da cartografia moderna. Aos poucos, detalhes pictóricos que se referiam aos contextos e às viagens de produção das informações reunidas no mapa foram desaparecendo, dando lugar à métrica e a convenções universais. Um aparato representacional que tende a conservar os conteúdos e as categorias classificatórias das outras práticas de mapear, de outros povos, e descartar a forma (ontologias, performances) e os pressupostos, mantendo o corolário e as bases da cartografia científica e da ciência (etno)ecológica como as formas universais de apreender o mundo (cf. PARRA, 2016).

O Etnomapeamento, usando as palavras de David Trunbull (2005), fez parte de um contínuo processo de fazer “mundos fronteiriços”, cercados e limitados nas cercâneas do Monte Pascoal, um mundo, como diria Oziel Santana no Prólogo da presente tese, realmente confuso e cercado. O Etnomapeamento uniu a ideia de fronteira e de cercas com outro grande divisor: entre paisagem natural e paisagem cultural.

Em segundo lugar, reconheço que o mapa mental que buscávamos entre os Pataxó só existia em “nossas cabeças”. O Etnomapeamento, tendo como corolário à etnociência, compreende o prefixo etno como indicativo do conhecimento “nativo”, no qual seus *status* é relativo à sua canônica contraparte, a ciência ocidental. O mapeamento, a partir do momento que pressupõe a existência de um contexto natural independente, é uma forma de validar o etno a partir da ciência. A

ênfase é dada ao estudo do mapa cultural do ambiente natural, no qual os atributos são definidos pela “ciência ocidental” (CARDOSO, 2014; PARRA, 2016). Neste caso, as noções de veracidade são estabelecidas pelas ciências da paisagem, que reteria o privilégio epistemológico (HVIDING, 1996) a partir de seu construto ontológico dualista, onde domina a divisão entre natureza e cultura. Ao mesmo tempo, como bem colocou Leslie Green (2010, p. 69), o paradoxo da cartografia multiculturalista é que ele assume que existe apenas uma natureza do espaço e afirma um certo triunfalismo dos sistemas de informação geográfica.

Tive e tenho um enorme carinho e zelo por esta experiência de mapeamento participativo com os Pataxó, mas hoje eu a considero como continuidade do projeto paisagístico moderno que atingiu o sul da Bahia delimitando um mundo possível. O Etnomapeamento foi extremamente válido e útil para fins de fortalecimento das reivindicações dos Pataxó pelo reconhecimento do território tradicional e para discutir questões ambientais e territoriais que lhes interessam e deve ser levado muito a sério. No entanto, deixou muito a desejar como ferramenta de tradução entre geografias e deveria ser visto criticamente.

O etnomapa representou um produto de um diálogo parcial, recheado de equívocos e imerso numa política do habitar (INGOLD, 2005), ou seja em formas distintas de se engajar no mundo e conhecê-lo. Mas mesmo com equívocos epistemológicos e ontológicos os etnomapas seguiram seus caminhos. Servindo para potencializar a luta pelo território, frente um estado que só compreende um território através do olhar representacional e realista, da proliferação de fronteiras e objetos estáveis. Serviu também para o diálogo com a política indigenista e ambientalista, bem como para negociar projetos com ONGs e empreendimentos. Enfim, o etnomapa foi “indigenizado” para fins políticos, o que é legítimo enquanto parte do caminhar pragmático destas experiências. Agora não nos iludamos, o etnomapa não é o mapa mental ou a representação do real a partir do Outro, mas sim um produto de um processo essencialmente prático e político. (CARDOSO, 2014; PARRA, 2016).

Portanto, esqueçamos os mapas como representação. Essa era nossa “ilusão cartográfica” (INGOLD, 2000). A experiência de Etnomapeamento que apresentamos não se constituiu como um ato de descrever um mundo preexistente através da mente do outro, nem um ponto de vista dentre muitos possíveis sobre a geografia no Monte Pascoal, mas sim uma forma singular complexa de promulgar um

mundo e ordená-lo por meio de um conjunto de pressupostos, práticas e intervenções performáticas (cf. CARDOSO, 2014; PARRA, 2016).

O mapa não representou: ele não é o território (BATESON, 1972), ele faz parte do mundo, contribuindo para sua ontogênese. Num mundo cercado e fronteiriço, o mapa se transforma, caminha por entre as fronteiras ajudando a fortalecê-las e, paradoxalmente, muitas vezes a romper com elas. Este segundo movimento se dá quando os mapas agem com os Pataxó, entrelaçados na tarefa de reconstituir um mundo que findou.

Este posicionamento crítico me motivou a fazer esta pesquisa envolto em uma profunda reflexão com meus interlocutores no exercício do que chamei de “recompôr a multiplicidade de mundos, trazer a vida de volta aos mapas, reconstituindo os movimentos, redesenhando as malhas relacionais e trazer à tona seu caráter cosmopolítico” (CARDOSO, 2014), me levando a pensar em como poderia se colocar uma cartografia – e por que não uma etnografia – que se produz em movimento na observação dos movimentos, uma cartografia engajada no emaranhado de linhas de vida que perpassa nossos sentido (ver também em PARRA, 2016).

Tal reflexão me fez mudar meu leme para outros caminhos no intento de contar uma outra história a partir de outras historias, sobre as relações entre humanos, não humanos e seus lugares vividos no Monte Pascoal. Fez-me questionar como eu poderia contar uma história ao mesmo tempo parcial, crítica e objetiva sobre experiências de caminhar e relatar um mundo vivido, pondo em suspeição a radical separação entre natureza e cultura que erigiu nas cercanias do Monte Pascoal a partir de performances patrimonialistas ancoradas na universal noção de paisagem.

Foi a partir desta posterior e profunda reflexão e uma confissão, ao estilo de Malinowski (1975), de “ignorância e fracasso”, na compreensão das transformações e da configuração da paisagem durante o Etnomapeamento que pude esboçar uma proposta de pesquisa antropológica que se materializou nesta etnografia. Algo como um retorno para “fazer diferente” ou uma continuidade “por outros meios”. Chamo este momento de um esforço de “recontituição da prática cartográfica” no sentido de “trazer o lugar de volta à vida” (CARDOSO, 2014), a partir do exercício etnográfico nas minhas vivências em Barra Velha.

“Trazer os lugares de volta à vida” é um esforço de rever os pressupostos de minha prática etnocartografica, na qual invisibilizamos os lugares, narrativas e os movimentos, bem como de trazer para o primeiro plano os lugares e as relações produtoras de mundos que foram subtraídas dos escritos antropológicos sobre os Pataxó.

CAPÍTULO 2
PAISAGEM ZERO

Palavras não são suficientes para dar conta da experiência do
lugar
(Michael Jackson, 2000).

Retorno

Chegamos à aldeia Barra Velha no dia 21 de janeiro de 2014, em pleno verão, após uma viagem de carro intensa entre Florianópolis e Porto Seguro, pela movimentada e temida BR-101, a Rio-Bahia.

No dia anterior à nossa chegada, ocorreu a festa de São Sebastião, como parte de um conjunto de festas religiosas nas aldeias dos Pataxó. As festas de santo têm início no dia oito de dezembro, com os festejos da padroeira de Barra Velha, Nossa Senhora da Conceição, passando por Santos Reis (ou Dia de Reis), no dia seis de janeiro e por São Sebastião (20 de janeiro). Agora, a expectativa está direcionada aos festejos de São Braz, que terá como derradeiro dia o três de fevereiro.

Durante a viagem, já próximos de nosso destino, tivemos que parar na estrada devido ao tombamento de um caminhão carregado de toras de eucalipto. O extremo sul baiano possui o terreno inundado desta espécie, em plantações monoculturais que alguns militantes socioambientais denunciam como formadores de um “deserto verde”.

Nesta fronteira do “desenvolvimento”, ninguém conseguiu frear sua dispersão. Enquanto o mercado de commodities de pasta de celulose se ampliava e a indústria se concentrava e se expandia, o eucalipto proliferava, chegando a margear rios em alguns pontos, só parando já próximo às manchas arenosas da linha da praia. Num movimento transformador, ou reconfigurador da paisagem, que teve início nos anos 70 e se expandiu de forma acelerada por toda a região.

Após chegarmos da viagem, ficamos alguns dias em Porto Seguro, onde fui até Coroa Vermelha para dar continuidade ao acompanhamento dos grupos de pesquisadores indígenas do projeto COMBIOSERVE. De lá, deixamos o carro e pegamos um ônibus que parte de Arraial d'Ajuda, um lugar, antes vila de pescadores e de índios, agora também famoso no circuito do turismo internacional, em direção à Vila de Caraíva. Numa viagem de três horas, passamos por duas Terras Indígenas (Aldeia Velha e Imbiriba), por baixadas habitadas por búfalos, cercas e placas indicando grandiosos hotéis, pastos, manchas de mussununga, alguns fragmentos de mata e eucalipto.

O sol já se punha quando alcançamos o “vilarejo índio” de Caraíva³⁰, tornado turístico após a venda das casas pelos nativos pescadores aos “de fora”, o que indignou os Pataxó³¹. Até hoje há conflitos entre alguns proprietários dos empreendimentos turísticos – notadamente um francês – e os Pataxó. Há tentativas contantes de impedir as mulheres e as crianças indígenas de venderem seus artesanatos aos turistas nas vias principais da vila, e é memorável o caso da recente ocupação de Caraíva pelos Pataxó de diversas aldeias, após uma grave agressão que um jovem barqueiro indígena sofreu numa festa.

O ônibus tem como parada final a Vila de Nova Caraíva, uma expansão da antiga Caraíva pelos “nativos” após o intenso fluxo do turismo e venda nas casas na parte central e antiga da vila. A chegada é procedida por uma travessia de canoa até o lado de Caraíva “velha”. Pegamos nossas bagagens e subimos o areal em direção à praça dos *buggys* da associação de *bugeiros* de Barra Velha. Um pouco mais à frente, ainda no areal, encontramos Marcos, da Funai, que nos levou finalmente à aldeia.

A saída de Caraíva se dá após passarmos por uma cerca que divide a Vila da aldeia Xandó. No caminho até Barra Velha, são uns oito quilômetros por dentro de um grande *campo nativo* ou de *mussununga*, um areial branco com uma vegetação de porte arbustivo. Em certo momento, nos deparamos com a Lagoa Grande, com suas gramíneas reluzentes, fechando-se à baixada do Rio Caraíva a oeste, e afunilando até chegar ao Rio Corumbau em direção ao sul.

³⁰ Estou parafraseando a chegada do príncipe Maximilian Wied-Neuwied que, no início do século XIX, chegou com sua tropa a Caraíva. Assim ele descreveu sua chegada: “O sol já se punha quando alcançamos o vilarejo índio de Cramemoan, que foi construído, por ordem do ouvidor, numa colina à margem do rio, servindo mais de posto militar com o nome de Quartel da Cunha, para segurança da região [...]. Sendo raros e extremamente caros, na costa, a pólvora e as balas, fazem, nas caçadas, uso parcial, dos arcos e das flechas, que vão buscar aos Patachós, nas florestas vizinhas, trocando-os por facas” (WIED-NEUWIED, 1820, p. 241-278).

³¹ Caraíva, antiga Cramemoan, era uma vila indígena. Durante o processo de demarcação da terra indígena Barra Velha do Monte Pascoal, entre 2005 e 2007, os Pataxó decidiram deixar a vila de fora da delimitação, para preservar as moradias e os modos de vidas dos moradores, pescadores artesanais e outros antigos habitantes não indígenas que ali viviam, mas com a condição de que não vendessem suas posses e suas residências para pessoas “de fora”. O que não foi cumprido.

Ao fundo, podemos ver o Monte Pascoal, e logo à frente, em perspectiva, alguns dendezeiros em ilhas no centro da lagoa. Na curvatura da lagoa, quando ela abre do vale do Rio Caraíva, inicia-se a terra alta, um lugar chamado de Céu, com seus enormes e antigos coqueiros. À nossa esquerda, algumas casas, com terrenos recentemente ocupados e o mar. Em pouco tempo chegamos à Barra Velha. Ao sairmos da rodagem, adentrarmos no aterro que adentra em Barra Velha. Na encruzilhada destas vias, uma mensagem nas paredes de uma casa indica que chegamos: “Sou índio Pataxó, não nego meu natural, estou aqui no Brasil muito antes de Cabral”, e “Aldeia Mãe Barra Velha”.

A escolha por nos fixarmos em Barra Velha, e não em outra aldeia para este campo do doutorado, não foi fortuita. Havia muitos motivos: em primeiro lugar, eu estava indo para campo com toda a minha família, apostando em fazer uma antropologia *with home*, com a premissa de que fazer antropologia não precisa necessariamente ser uma atividade árida, como o Malinowski “solitário” entre os ilhéus Trombriand.

Assim, minha companheira, Marilena, vinha em parceria comigo, se propondo a realizar uma pesquisa doutoral pelo programa de doutorado em Ecologia Aplicada da Universidade de São Paulo. Marilena buscava compreender a “vida da mandioca”, dentro do marco teórico metodológico das etnografias multiespécies e sua resiliência ao decorrer do tempo, num contexto de profundas transformações e pressões fundiárias e conflitos socioambientais. Caio e Luana (respectivamente com cinco e seis anos), meus filhos, eram pura curiosidade e brincadeiras. Trazê-los era expô-los à possibilidade de viver uma “outra” vida possível.

Em segundo lugar, Barra Velha é considerada a “aldeia mãe” dos Pataxó, umas das mais antigas e ela emalha-se por muitas trilhas com outras aldeias e outras histórias. Portanto, estando lá alojados, eu poderia circular por outros lugares, seguindo as múltiplas rotas. Barra Velha possuía também uma infraestrutura e acesso mais facilitado para irmos com as crianças. E, por fim, eu realizaria o campo do doutorado entrelaçado com outro projeto de pesquisa etnográfica sobre cultura material, que desenvolvi pelo Museu do Índio³² como pesquisador coordenador com três pesquisadores indígenas, Kaiones e Aurenilson (de Barra Velha) e uma, Nilcéia (da Reserva da Jaqueira). Assim, Barra Velha se mostrava como um lugar ideal para nos estabelecermos.

³²Disponível em: http://rede-pataxo.blogspot.com.br/2014_03_01_archive.html



Imagem 9 – Chegando a Barra Velha: a) “sou índio Pataxó”; b) Luana e Caio em frente à sede da Funai.

Em termos práticos, planejei para esta estadia em Barra Velha, além de cuidar da prole e de nossa morada, dividindo as funções com Marilena, participar das atividades corriqueiras, conviver e caminhar com as pessoas, circulando pela malha de caminhos durante cerca de um ano. E nestas andarilhagens e conversações, descrever determinados entrelaçamentos ou coordenações de humanos e outros modos de vida, observando como performam materialmente o mundo e, a partir daí, poder compreender as histórias contadas pelos meus interlocutores, alguns conceitos que emergiam em nossas conversações e a cosmopolítica que envolvia a emergência de um “novo mundo” no Monte.

Fomos acolhidos temporariamente por Marcos Braz, o coordenador local, no alojamento que ele ocupa da Funai. Uma casa germinada, com um quarto, uma cozinha e uma sala. Ficamos ali por quatro dias. Chegamos bem no meio dos preparativos para o período festivo. Os rojões na aldeia, lançados pelos festeiros, já indicavam o momento da festa de São Braz.

Os festejos não param a rotina da aldeia. Muito pelo contrário: eles expressam um momento de “fartura”. Apenas nos dias em que ficamos “acampados” na casa da Funai, pudemos observar a enorme quantidade de melancias circulando, muito peixe sendo pescado, mulheres e crianças caminhando para Caraíva, Trancoso e Corumbau para vender seus massacás (colares) e homens e mulheres jovens e adultos realizando viagens para locais mais distantes como Prado ou Coroa Vermelha ou até Rio de Janeiro e Balneário Camboriú, também para transacionar artesanatos. Após a festa de São Braz, inicia-se o tempo de abertura das roças e dos plantios de feijão, milho e mandioca.

Nos anos 70, a Funai instalou sua base em Barra Velha adquirindo um lugar que antes era uma roça, situado num ponto estratégico para quem tinha claras intenções de controlar corpos pela geografia: o lugar mais alto e com amplitude visual, a “torre” foucaultiana. A Funai chegou no mesmo momento do asfaltamento da estrada, a BR-101, conectando sul-sudeste com o nordeste no fluxo de pessoas e mercadorias, estradas e rotas por onde as lideranças indígenas passariam também a fazer suas viagens a fim de garantir direitos territoriais e políticas públicas, que redundaram na presença física deste antigo posto indígena.

Do alojamento da Funai, tínhamos uma visão do alto da aldeia Barra Velha. De onde estávamos, na varanda do alojamento, Barra Velha

pôde ser vista como um mar de coqueiros, mangueiras e jaqueiras, dentre outras plantas e árvores de porte avantajado, por onde se “escondiam” por debaixo as casas dos habitantes. O mar – não metafórico – cobria o fundo em suas manchas entre o esverdeado e o verde escuro que acusava a presença dos arrecifes coralíneos e os pedrais, enquanto uma fila de coqueiros ordenadamente plantados vinham à frente de nossa vista.

Paisagem? Talvez para mim e para outros que possuem trajetórias de vida entrelaçadas com outros projetos que se utilizam deste conceito para dar conta da experiência de se movimentar e perceber as diferença que moldam a terra. Para muitos outros, ainda não sei bem. Acredito que, para o modo de paisagear dos agentes da agência indigenista, possivelmente o performar o ambiente como paisagem, entendido como a totalidade da natureza, um mundo externo a nós seja central como experiência relacional.

Entretanto, modos de paisagear ali no alto parece que não tinha apenas a ver com o olhar distanciado num quadro idílico, mas sim com outra noção de paisagem: a paisagem como ordenamento “racional” das coisas do mundo. Ao andarmos pelo alto, observávamos os coqueiros plantados pela Funai nos anos 70, devidamente ordenados em fila, o que nos diz muito sobre a práticas do órgão indigenista ao se implantar na aldeia. Tal ordenamento contrasta com os coqueiros plantados pelos Pataxó, de forma dispersa, mas não aleatória, ao longo do terreno.

Hoje este lugar, uma estrutura envelhecida, conta com a sede administrativa da CTL Porto Seguro, antigo Posto Indígena Barra Velha, um infocentro pouco utilizado, um Posto de Saúde, quatro salas de aula da escola indígena, um pequeno parquinho da escola, uma casa improvisada para os professores e a enorme caixa d'-água que abastece quase toda a aldeia. Do alto dá a impressão de que tudo pode ser visto pelo olhar e pela escuta. Do alto é possível, pelo menos assim foi planejado, ver e saber quem transita pelas ruas e trilhas entre os múltiplos lugares, sabemos quem sobe ou desce para a *Rua do Alto*, quem adentra ou sai do *Céu* ou do *Esquisito*. Escutamos as caixas de som ligadas na *Rua de Baixo*, a missa na igreja situada na entrada da *Rua do Saco* e o ônibus da Brasileiro chegando pela *Rodagem*, passando pela encruzilhada do *Muriã*.

O alto intenta ser o centro da coordenação entre a multiplicidade de lugares. Porém, como eu disse, intenta. Não foi e não é nada fácil controlar a partir do alto o movimento dos de baixo, movimentos estes

que escapam aos olhos não tão atentos dos que desejam o controle. Pelo contrário: creio que o movimento dos de baixo coloca, ou atua para colocar, o alto no seu devido lugar, um lugar como outro qualquer na malha de lugares que eu pretendia estudar no mundo ou mundos dos Pataxó.

Em casa, no Muriã

Logo na primeira semana hospedados na Funai e sob o cuidado carinhoso de Marcos, sentimos a pressão que seria morar na sede da Funai: além de sermos quatro pessoas numa casa pequena, vivendo no alto estaríamos situados na posição-perspectiva da Funai, sendo confundidos com membros da instituição, atributo que seria difícil de se desvencilhar. Tínhamos que “descer”. Decidimos, assim, seguir nosso “rumo” para viver num lugar mais “nosso”, de forma a nos posicionarmos de forma mais autogerida na malha de lugares em que nos incrustávamos.



Imagem 10 – Antigo trapiche.

Foi seguindo estas “linhas” na evitação do controle total pelos de baixo sobre nós – caso ficássemos na Funai – e conseguirmos ter uma perspectiva em nossas pesquisas que seguimos os caminhos que conectam lugares e nos mudamos para um outro lugar, o Muriã.

O Muriã é um lugar *aberto* pela “turma de Tururim”, uma das lideranças magnificadas entre os Pataxó, o primeiro cacique “eleito” após a chegada da Funai nos anos 70. Ele abriu o lugar com sua esposa (já falecida) habitando o Muriã numa casa inteiramente de palha, uma das únicas de Barra Velha. Praticamente todos os seus pedidos para “renovar” seu *kijeme*, com alvenaria ou madeira, foi em vão: ele não conseguiu apoio perante as instituições.

Não foram poucas as vezes que observei Tururim caminhando sozinho pelo Muriã ou andarilhando sob o sol, com seus quase noventa anos, pela estrada (a rodagem), em visitas à sua filha em Caraíva³³. Ele seria nosso vizinho andarilho até o final de nosso campo. Antes respeitado por ser uma liderança forte, que viajava muito trazendo histórias e benefícios, hoje Tururim, devido à sua idade, encontra-se “recanteado” e é apenas procurado quando os alunos da escola indígena ou os universitários o procuram para registrar sua história no afã de cumprirem suas obrigações acadêmicas.

O Muriã é um lugar à beira da praia e que se torna familiar a partir do movimento e dos encontros entre diferentes coisas e pessoas. Dizem que ali nunca foi habitado, pois não era costume dos Pataxó *abrir* lugar nos campos, manchas arenosas e de vegetação arbustiva sabidamente reconhecidos como *terra ruim* para se *botar roça*. Os campos da praia eram, em geral, terrenos para se vaguear na coleta de sementes, frutos, medicinais, lenha ou caça, ou para se montar acampamento para pescaria nas *pedras* e na *maré*.

Disse Dona Ângela e Nadão, este último filho de Tururim, da família dos Ferreira – Dona Ângela é filha de Antônio Braz, da família dos Braz –, nossos anfitriões, que, quando eles decidiram abrir este lugar em idos do início dos anos noventa, não vivia nenhuma pessoa habitando as redondezas, apenas os *animais* e os *matos brabos* ocorriam, formando os *campos da praia*.

Apenas uma família vivia no campo, mas em outro lugar, próximo ao rio. Observando a partir do nosso habitar, o Muriã, podemos compreender que o primeiro ato para instituir um lugar, portanto, é a

³³ Antes de finalizar a escrita deste texto, soube que Tururim teve um derrame e se recuperou na cama.

escolha de um local em que se saiba, ou pelo menos que aparente, não ser cuidado por outro *dono* humano, seja *gente* ou *encantado*, e no caso de ser campo ou mata, lugares com presença de bichos virados ou espíritos malfazejos. Neste caso, a existência de um coqueiral, de mangueiras ou jaqueiras, bem como de uma capoeira indicaria a presença de um dono ou a existência de um direito de posse em andamento. O que não era o caso de Muriã.

Em muitas conversas que tive com interlocutores na aldeias Barra Velha, percebi que o “tipo ideal” de lugar a ser aberto pelos Pataxó era o mais próximo de um córrego ou um rio, em um local o mais distante de outra morada possível, seguindo um ideal de viver *recantado*, a fim de terem condições efetivas de botar roça e criar animais, bem como não tão distante para receber visitas. “Ideal”, hoje, de difícil realização devido principalmente à concentração das casas em uma terra totalmente cercada por fazendas e Unidades de Conservação de Proteção da Natureza. Caso o local escolhido tenha tido um *dono*, expresso pelas marcas no terreno e esteja ocupado pelos matos, deve haver negociações para habitá-lo, com a troca ou doação deste, ou mesmo a desistência em abrir o lugar ou habitá-lo. Após estas decisões e se o lugar não possuir um *dono*, ele é marcado com um tronco, abre-se a área, roçando e colocando fogo para *limpar os matos*. O plantio das frutíferas e de mandioca vem logo em seguida ou apenas se levanta a morada.

A única estrutura que tinha no Muriã era um trapiche construído pela Funai nos anos 70 para o transporte marítimo de mercadorias e pessoas em uma pequena embarcação entre a aldeia e Porto Seguro, a cerca de 80 quilômetros. Hoje, do trapiche, só restam ruínas da estrutura de concreto e lembranças dos tempos em que muitos faziam viagens com produtos para vender na cidade de Porto Seguro, ou da chegada dos “delegados” da Funai e dos antropólogos da turma de Pedro Agostinho, também no início dos anos 70.

O trapiche lembra o barco velho “doado” pelo Rogério da Funai e que naufragou com onze índios, atingidos pelo traiçoeiro *vento sul*, após navegarem e serem enganados por um *terral maneiro* de *leste*. Acidente que traumatizou a comunidade e até hoje está presente não só na memória, mas nas esporádicas visitas de alguns *parentes* que morreram no naufrágio, seja em sonhos ou na posseção de corpos durante os rituais. Espíritos que chegam trazendo notícias do sofrimento que é viver no fundo gélido do mar ou da dor de ter sido engolido por um tubarão.

Tururim resolveu abrir morada nos campos da praia há não mais que 25 anos. Ida que se concretizou após saída dele do “posto” de cacique e após ele e sua esposa chegarem à conclusão que não estavam gostando mais de viver *apertados* no *Centro* da aldeia, já concentrada de gente após o retorno de muitos parentes vitimados pelos “grandes eventos críticos”, Fogo de 51 e a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, que lhes afligiram em meados do século passado em diante e para ficar mais próximo à escola.

Com a construção de infraestrutura no centro das aldeias e devido à falta de lugar com *terra boa* e próximo aos rios e córregos, as pessoas passaram a viver muito próximo e aglomeradas. O Muriã, além da proximidade ao centro da aldeia, em Barra Velha, é próximo à rodagem, o que facilita o deslocamento até a escola, por exemplo³⁴. Mas nem sempre foi assim: a estrada para Barra Velha é recente e antes eles tinham que atravessar a lagoa por cima de tábuas de madeira, um estivado, ou andando com o corpo interiramente na água.

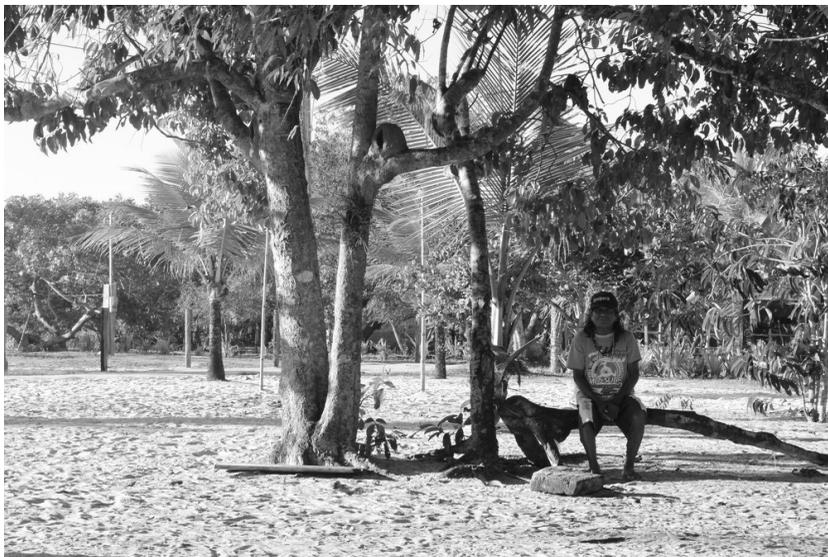


Imagem 11 – Tururim no lugar de areia branca e arbustos.

³⁴ Ver em Vieira (2012; 2015) para o caso dos Potiguara na Paraíba.

Eles escolheram *abrir um* lugar ali à beira daquela praia, pois poderiam viver *recantados*, próximo a um lugar propício a pescarias e mariscagens, bem como um lugar frontal à incipiente rota do ecoturismo. *Abrir um* lugar dizia respeito às práticas necessárias – como limpar o terreno ou construir a edificação da casa, por exemplo – para dar condições para o desenvolvimento e o crescimento de uma multiplicidade de vidas humanas ou não, que deveriam, a partir desta abertura, serem cuidadas; ao mesmo tempo, porém, este abrir seria o esfacelamento pela ação do fogo e da “limpeza do terreno” de outras vidas coordenadas entre si – as *coisas da natureza* – que habitavam previamente estes lugares.

Ao chegarem aos campos da praia, o primeiro ato foi a *limpeza* do terreno *roçando o mato* e queimando o *cisco*. Para eles, um lugar *de gente viver* é um lugar que deve ser limpo de todo mato, animais e insetos que penetram ativamente seus domínios. Ao inverso, um lugar não habitável por um humano é um lugar onde as *coisas da natureza* predominam. É um lugar *sujo, encapoeirado*, repleto de animais e onde alguns espíritos ainda teimam em ficar. Como disse uma vez Dona Joana, sobrinha de Tururim, “*mata é mata, ainda não virou lugar*”.

Portanto, abrir um lugar é um ato transformador realizado por meio da foice, do facão e do fogo, criando condições de cuidado e criação de uma assembleia de *coisas da natureza* que vivem com os humanos ou tornam a vida humana possível, como *plantas* e *animais amansados*, a partir do “impedimento” da continuidade de vidas e do rompimento de relações das com as *coisas da natureza, os matos brabos e os animais selvagens*, que habitavam o campo ou a mata anteriormente.

Após a abertura do lugar por Tururim, este passa a ser habitado também por seus filhos e filhas (Nádia, Betão, Nadão e Doutor), os quais trazem seus respectivos afins. Seus filhos, como já possuíam um grupo familiar, abrem lugares, plantando seus coqueiros e outras plantas cultivadas, e construindo suas casas, com sua cozinha e seu fogão próprios. O fogão da casa institui uma relativa “independência” com a casa principal, e uma intenção relação de intercâmbio de dádivas e trabalho conjunto.

O Muriã vai ganhando forma após Tururim chamar seu grupo de filiação para “morar junto” dele, em residência ambilocal. Tanto sua filha como seus filhos trazem seus afins para morar com ele.

Além de plantarem coqueiros, deixaram árvores de mangabeiras, aroeiras, cajus, muricis, ouricuris, murtas e pariris para cuidar. Levantaram uma casa de palha de ouricana, depois arrumada com paredes de taipa e telha de cavaco (placas de madeira). Ao longo do tempo, foram plantando mais coqueiros, acompanhados de seus filhos, que plantaram outros deixando seus nomes no lugar. Como a terra era de areia não bota roça, mais comum em lugares abertos em terrenos com *terra boa* para roça, em geral uma mistura entre o barro e a areia, e com vegetação de *capoeira*. Assim, continuaram a viver suas vidas, entrelaçados a outras vidas, sempre com os pés no chão e na linha da maré.

Nadão e Ângela constroem sua casa de alvenaria (e a casa antiga passa a ser cozinha), uma das primeiras em Barra Velha. Ela vende as telhas de madeira (*cavaco*) para um senhor em Caraíva, cobrindo sua velha casa de taipa, que passa a ser cozinha e lugar de trabalho, com telhas eternit. Na morada de Ângela, vivem ela, Nadão e seus filhos e filhas: Danila, Stefany, Katiane, Magali, Purica e Biraí. Além dos netos Twoery, Juruá e Davi, sendo estes dois últimos considerados filhos de Ângela, pois por ela foram cuidados, quer dizer, alimentados e educados.

Tururim, pai de Nadão, vive com Doutor (seu filho) em uma casa inteiramente de palha logo ao lado. A filha de Ângela, Camini, se casou com Raoni, ambos jovens partícipes do movimento de retomada da cultura Pataxó, e passam a habitar uma casa ao lado, elaborada de modo “tradicional”, de taipa, com sua filha Kwainahê. Passam a ter maior autonomia em relação à “casa principal”. Outra filha de Ângela, Iraí, a filha mais velha, casou com Everaldo, pescador e da família dos Braz, e foi viver na *rua de baixo* em Barra Velha, próximo aos pais do marido. Outras filhas se casaram e foram viver na Aldeia Velha, em Arraial d’Ajuda, e outras duas em Coroa Vermelha.

Com o passar do tempo, Biraí construiu sua casa à beira da praia. Chegaram outros parentes, como Betão, também filho de Tururim e sua família, e Naídia e seu marido. Mais recentemente, já em 2015, foi construída a casa de Purica, e a casa de Katiane está em processo de construção. Tururim teve um derrame e foi morar com sua filha na aldeia Xandó, distante cerca de seis quilômetros. O terreno onde ele vivia foi vendido para um parente próximo e cercas começaram a ser erguidas, dividindo cada “*terreno*”.

O primeiro nome do lugar não foi Muriã, mas sim o nome da pessoa que o abriu: o lugar de Tururim. O lugar aberto, com a casa principal e as plantas cultivadas, tinha o nome da pessoa que o *abriu*, neste caso Tururim. Em geral, entre os Pataxó, um lugar recebe o nome de quem o abriu ou de um dos nomes casal-chefe da família. O nome dado é, em geral, o apelido da pessoa, e não seu nome de registro ou batismo, como Tururim, este pequeno pássaro. E o apelido de uma pessoa é ganho após a criança *tornar-se gente*, quando passa por relações que a conformam como gente, humana. O apelido é como um batismo e é dado por irmãos e primos, pelos “*parentes*”. É dito “*vou a Tururim*” ou “*vou lá em Pisca passando no Ozéa*” para se referir a um lugar por onde se movimenta, lugar este antigo e abandonado ou ainda sendo vivido por uma pessoa.

Caso este lugar seja um *porto*, em um córrego, este córrego recebe também o nome do dono do lugar, por exemplo *córrego do Ozéa*, ou *córrego do Bico*. O nome do lugar não é dado pelo seu *dono*, o que o abriu ou o adquiriu, ou pelos consanguíneos e afins que também o habitam. O nome deve “*pegar*” e *pega* quando esta morada torna-se referência de visitas, de eventos significativos ou da magnificência de seu *dono* (se é uma grande liderança, por exemplo). O nome *pega* quando a pessoa vive longamente num lugar, mas não só isto: pega quando o dono cuida do lugar tendo em vista sua inserção na rede de socialidades com outras gentes. Quem põe o nome é quem interage com o seu *dono*: são os vizinhos, os aliados ou inimigos de outros lugares. Portanto, o nome só *pega* ao logo das relações estabelecidas na vida cotidiana.

Na fenomenologia do lugar, quando um nome *pega* dificilmente é arrancado do lugar, formando um complexo lugar-nome-pessoa-planta. Talvez apenas quando a memória se esvai, ou trilhas se fecham e o lugar deixa de ser visitado cessando os movimentos, ou até o último coqueiro ser derrubado levando com ele toda memória, que um lugar deixa de ser lembrado³⁵.

O nome de um lugar, portanto, não é apenas parte de um esquema classificatório, de uma genealogia que recobre simbolicamente a transferência do sangue no lugar, como assim interpretou o antropólogo francês Florent Kohler (2011). Assim como o coqueiro não é tido apenas como um símbolo que representa a história e o parentesco na paisagem. O nome condensa fenomenologicamente um conjunto de relações na história, a partir de seu cuidador, o *dono* do lugar. Eu me

35

inspiro no interessante enfoque sobre a fenomenologia e socialidade da comensalidade na vida cotidiana como forma de construção do corpo, mas, apesar do tema de “dar alimento” e da comensalidade ser um importante objeto da antropologia americanista que rebate no tema do lugar e da paisagem, não aprofundarei nesta tese suas consequências teóricas a partir dos Pataxó. Ver Gow (1996), entre os Piro, McCallum (2013), junto aos Huni-Kuin e Viegas (2007), com os Tupinambá de Olivença.

O lugar deve ser memoriado pelos filhos do casal que o abriu, pois são eles que detêm direitos de posse sobre o lugar após a morte ou o abandono temporário do lugar pela família. Os filhos possuem o direito de posse sobre o lugar aberto e cuidado, tanto pelo seu pai quando pela sua mãe. Os afins que passam a viver na casa de seu sogro e sua sogra passam a ter direitos sobre o lugar a partir do momento em que institui seu próprio lugar, com suas plantas e sua morada, ao mesmo tempo em que perde ou enfraquece seus direitos de posse sobre os lugares abertos por seus pais. Em outras palavras, o direito de posse de um lugar se dá pela performatividade dos que o habitam continuamente com ações de cuidado, e não por uma regra ou lei geral de propriedade.

Diferentemente dos muitos lugares que recebem o nome do homem da casa, o lugar de Ângela passa a ser nomeado com o nome dela, e não de Nadão, devido a ela ter um papel central no cuidado com o lugar, tanto no ofertar alimento quanto no cuidado com o financeiro e na participação nas atividades comunitárias e políticas da aldeia, ou seja, ela atua efetivamente como a liderança do grupo doméstico.

Suas filhas que moram no lugar formam um grupo de trabalho no artesanato e no cuidado, e os filhos homens e o genro (Raoni, marido de Camini) formam o grupo de pesca. São os filhos e genro de Ângela que andam por cidades e vilas vendendo artesanato. Outras filhas foram morar com seus afins em outras aldeias como Coroa Vermelha e Aldeia Velha, vindo periodicamente visitá-la. Tal organização demonstra a performatividade do parentesco e sua oscilação para a filiação bilateral e residência ambilocal e até neolocal. Outros lugares possuem nomes diversos a depender da posição de quem nomeia³⁶.

³⁶ As casas principais que visitei entre os Pataxó aproximam-se da descrição feita por Vieira (2010) entre os Potiguara, citando também os Areweté em Viveiros de Castro (1986). A casa é principal por superpor vários atributos: posição geográfica, frequência de comensalidade e cooperação econômica entre as casas conjugais, bem como a concentração da posse da terra e a referência parental no nome de um dono. Ela é focal, na medida em que revela a irradiação

Os Pataxó continuamente reafirmam que “de primeiro”, nos tempos antigos, era a mulher que saía de casa após o casamento, indo morar no lugar da família do afim. Os pataxós falam até hoje, e muito praticam, o que denominam de “roubo de mulher”: uma prática na qual o homem, após namorar uma jovem, a “rouba” levando-a para morar com sua família por um tempo ou em lugar próprio.

Foi a partir desta regra patrilinear e virilocal que houve o casamento entre os Braz, que vieram de Olivença e as filhas dos índios Ferreira, Conceição e Alves que aqui já viviam ou dos “brancos” com as índias, realizando uma “mistura”, como muitos dizem. Recentemente, tanto com o movimento indígena pressionando para que se viva na Terra Indígena e que não haja mistura, como pelo confinamento e falta de lugares para serem abertos, as regras mudaram, prevalecendo a possibilidade da bilateralidade como de se viver após o casamento num lugar próprio ou na morada da família da mulher ou do homem.

O nome Muriã é dado para se referir a este coletivo de lugares-moradas, do grupo familiar que emerge a partir de Tururim. Batizado por Tururim, Muriã quer dizer “lugar da areia branca com arbusto”. Assim surge o Muriã e desse modo este lugar se tornou também outro, com outros encontros entre linhas de vida. Foi ali no Muriã que foi cedida nossa morada inesperada, inaugurada com nossa chegada no dia 01/02/2014, no *Buraco do Tapuia*. *Buraco do Tapuia* foi o nome que Birá batizou seu *terreno*, sua casa, construída após seu casamento com uma jovem não indígena. Nome dado em homenagem aos buracos no lugar encantado denominado de Joacema, de onde saíram os famosos Tapuias Abatirás.

de relações e a convergência de pessoas, grupos, bens (materiais e imateriais) e serviços em volta do casal-chefe da família extensa, que promove uma tendência à autonomia manifestada em vários níveis, dentre eles, econômico e político (formação de grupos graças à capacidade de manter junto de si os membros da família que origina e os que se agregam a ela) (cf. VIEIRA, 2010).



Figura 6 – Desenho do Muriã.

Viver no Muriã com Marilena, Luana e Caio foi uma daquelas experiências fenomenológicas de sentir o lugar, no sentido afetivo, e foi a partir desta posição que pudemos nos diluir nas obrigatórias malhas da reciprocidade de dádivas e nos movimentos para outros lugares na busca por aprender com os Pataxó e outros modos de vida como é viver nos e entre lugares.

Antes de nós, a casa foi habitada, por um mês, por uma antropóloga, que findou recentemente uma pesquisa etnográfica sobre a bolsa família para o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS). Enquanto ali nos instalávamos, Biraí passou a dormir na casa principal do lugar com sua mãe.



Imagem 12 – Nadão queimando os cocos.

A nossa casa era de alvenaria, com telhas de amianto. Quando entramos nela, havia diversos objetos dependurados nas paredes: fotos de seu filho Juruá, panos com figura hindu, de Shiva e de Ganesha, peças de enfeite elaboradas com material da praia e de casca de coco. No teto da casa, um grande pano com pinturas psicodélicas, adquirido por Birai quando ele frequentava a famosa *rave* Universo Paralelo, cobria toda a sua extensão. A casa possuía uma pequena cozinha com um fogão, uma geladeira, um armário e um quarto com uma cama de casal. Ali nos dividimos: eu e Marilena no quarto principal e Caio e Luana dormiram na sala numa cama improvisada com colchonetes e palha, cobertos com um grande mosquiteiro. Na sala, havia outro armário no qual colocamos nossos livros, e uma mesa de madeira, que utilizamos durante toda nossa estadia como escritório. Foi nessa mesa que eu me sentava após um dia de vivências para escrever as notas no caderno de campo e transferir as imagens da máquina fotográfica para o computador.

Morávamos muito próximo à casa principal do lugar: a casa de Ângela. Era andarmos poucos metros por debaixo de nosso quintal, repleto de cajueiros, mangabeiras, coqueiros e pariris, e adentrarmos numa pequena rua que chegávamos em seu quintal. Pela casa principal onde morava Dona Ângela, Nadão e seus filhos estabeleciam relações de convivialidade por meio dos laços de reciprocidade e amizade, ancorada na troca contante, na comensalidade e nas visitas. Por exemplo, é na antiga morada, hoje cozinha, que todos se reúnem para o momento das refeições e para conversas em torno da fogueira. É onde Ângela e suas filhas se sentam todas as tardes para tecer os colares de sementes. Local também de descanso após uma manhã de trabalho e onde as crianças vão brincar e se reunir para pedir comida. Se quiséssemos encontrar Ângela, era ali que deveríamos ir: em sua casa e no seu quintal. Gradativamente fomos chegando a este lugar tão íntimo, ao mesmo tempo em que nos abrimos para a oferta de nossa cozinha para nossos vizinhos.

Assim como entre os disse José GlebsonVieira (2010) sobre os Potiguara, no Muriã

“o valor da casa é auferido pela importância dos avós na vida das pessoas, que pode ser localizada no fato de eles poderem assumir, dependendo do contexto doméstico, os cuidados que se esperam das mães. Através do peso afetivo dos avós, ao lado do ingrediente da autoridade pelo fato de ser o casal mais velho, identificamos a constituição de um líder importante na aldeia; ele reúne em torno de si um número considerável de pessoas, detém o conhecimento da descendência”

O quintal é o “*arredor de casa*”, como diria Ângela, e cada um cuida das suas coisas nestes espaços. Demoramos um pouco para compreender quais eram as práticas necessárias para sermos “*bons cuidadores*” de nosso quintal e de “*nossas coisas*”, o que fazia com que Birai e Nadão sempre estivessem por perto “*limpando o terreno*”. Cuidar do terreno implicava mantê-lo limpo, “*sem ciscos*”, ou seja, folhas, galhos e frutos das árvores deveriam ser cotidianamente varridos e colocados em grandes buracos ou em montinhos. Algo que no início me soava um tanto excessivo. Após o acúmulo destes ciscos, estes tinham que ser queimados para que o vento não espalhasse novamente a “*sujeira*”. Nos buracos, após cheios, eram plantadas mudas de coqueiros



Imagem 13 – Cotidiano no Muriã: a) Ângela e Davi no artesanato; b) Biraf fumando o timbero.

Um terreno limpo é *terreno de gente*, aberto a visitas, aprendi mais tarde. Cuidar implica também “*dar alimento*” às crianças, às galinhas e às plantas, como os coqueiros, fortalecendo-os com caldo dos cozidos e das cinzas. Cabe à mulher cuidar das frutíferas, das medicinais e dos temperos por elas plantados.

À noite, era de praxe Nadão, Purica, Birai ou Raoni acenderem uma fogueira em frente à casa, para *prosear* ou “*trocar palestra*” assando “*uma carninha*”. O fogo fazia o encontro ocorrer. Explicou Ianã que uma coisa que se fazia muito em Barra Velha era uma fogueirinha à noite. Momento de encontro em que aos “parentes” ficavam “*trocando palestra*”, uma prática na qual se intercambiam histórias. A fogueira era e continua sendo o *locus* dos encontros e das conversações, da prática do *palestrar*, como dito por Ianã. Seria o *locus* de uma *conversa quente*, segundo Raoni, enquanto o sentar para ver TV seria a *conversa fria*, marcada pela transmissão unilateral de ideias.

Para uns, a fogueira estava sendo substituída pela televisão, mas no Muriã fogueira e TV viviam juntas como formas de nos encontrarmos e de trocarmos histórias, com a presença dos mariscos, peixes e carnes diversas.

Espécie companheira: o coqueiro

O coqueiro, para os botânicos, é conhecido como *Cocos nucifera*, da família Palmae, e que os Pataxó reconhecem como parte da família dos *cocos*, têm basicamente quatro qualidades – coqueiro grande, coqueiro anã, coqueiro anã gigante e o amarelo. Os Pataxó plantam os coqueiros assim que abrem um lugar ou assim que passam a habitar um lugar antigo e precisam renovar os coqueiros.

Quando o coco *grelha* (brota), antes de secar, numa fase de desenvolvimento denominada de *sapateiro*, a muda pode ser transferida para um buraco e cultivado ou doado para algum parente. Este *filho* é mudado para um lugar que ele gosta. Abre-se um buraco e planta-se a muda. Ao abrir um buraco, em terrenos mais arenosos, este é preenchido com folhagens, madeira e resíduos domésticos, que são queimados – alimentando a terra.

O *filho* é plantado, em geral, pelo *dono do lugar* ou por seus filhos nestes buracos onde “gosta” e poderá crescer mais *forte*. O *dono do lugar* é também o dono do coqueiro, seu cuidador. O momento do plantio pode envolver as

crianças pequenas, que plantam com seus pais. Isto, além de marcar a idade do coqueiro, institui uma personalidade e um laço afetivo ao lugar.

Observei algumas situações nas quais o coqueiro é cuidado com grande carinho, por exemplo, no Muriã, onde Dona Ângela colocava a água da carne cozida no pé do coqueiro, para lhe dar força, e Nadão oferta cinzas do fogão a lenha, ou a sistemática limpeza de seu pé, para mantê-lo em lugar limpo e alimentado – assim poderá dar cachos carregados.

O coqueiro é *manso*, é *planta da casa*, possui gosto particular por terra arenosa e salina, e certa repulsa por *terra* de barro, onde não cresce bem. É exclusivista, extrai a água da terra, deixando-a seca, segundo os Pataxó, o que impediria o avanço de outras vidas vegetais.

Os cocos, quando verdes, são retirados para uso medicinal das crianças, principalmente o coco da qualidade amarela, ou para as crianças e os adultos beberem sua água. O que não ocorre a qualquer momento. Em geral, o coco verde é guardado para servir de oferta na recepção de alguma visita dos “de fora”, gente do turismo, do governo, antropólogos ou parentes de longe. O coco, quando seco, oferta outras possibilidades de utilização: sua carne pode ser comida ou pode se transformar em leite ou óleo de coco. A madeira de um coqueiro envelhecido proporciona material para a confecção de gamelas ou de artesanato de madeira, e sua folha pode ser usada como cobertura de casas, para fazer chapéus e cestos e participar de eventos (rituais).

Cada coqueiro plantado institui não um topônimo, mas sim uma cronotopia, um lugar-tempo, entrelaçando planta, pessoa (nome), história e terra. Uma pessoa ocorre como coqueiro, pois seu nome vai com ele para a terra, dando nome ao lugar, assim como um coqueiro ocorre como pessoa, num vínculo entre companheiros e gerações. O coqueiro performa um lugar com as pessoas, mais do que um objeto de simbolizações ou da linguagem. Ele é memória materializada, ou como me disse Aurim, pesquisador indígena e professor, “os coqueiros são os marcos Pataxó, ali você sabe quem morou, quem mora e o que aconteceu”.

Longe de admiti-lo como uma espécie domesticada, que serve como marca ou símbolo do parentesco, da posse de um lugar ou da história na paisagem, como interpretaria certa antropologia de vertente simbolista (cf. RIVAL, 2001; GIAMBELLI, 2001), o coqueiro, pelo que aprendi, é matéria que faz história ao longo de suas jornadas de vida com humanos no habitar paisagens – e não caberia aqui nesta tese a quantidade de tinta necessária para redigi-la em suas múltiplas perspectivas. Reduzir os coqueiros em suas relações com os humanos a símbolo, a impressão do humano sobre este modo de vida, é extrair sua agentividade, o modo como o coqueiro faz o humano.

O coqueiro afeta a vida das pessoas e no seu entrelaçar produz uma malha de lugares que os Pataxó reconhecem como sua casa. O mesmo se pode dizer das mangueiras e jaqueiras, bem como outras plantas que também fazem parte deste coletivo de coisas e pessoas que os Pataxó denominam simplesmente de lugar. Ao mesmo tempo, o coqueiro fornece as condições para se receber os visitantes *de fora*, parentes das outras aldeias, funcionários das instituições, antropólogos e amigos que, ao chegarem às casas, são recebidos com uma boa água de coco. Ele conecta, gera vínculos. Ofertar uma água de coco é uma forma de conectar pessoas que visitam por meio do alimento. Algo que se faz também, e se fazia mais, com a oferta e distribuição do *kauim*. Enquanto o coco conecta um visitante com um lugar pelas relações mais individuais, o *kauim* o faz em processos coletivos e em performances rituais.

Sua história nas Américas é antiga e não se sabe exatamente se o coqueiro migrou para o “novo mundo” ou foi originado em intra-ação com humanos nas Américas, se circulou pelos oceanos ou pelos circuitos transatlânticos das primeiras navegações no período colonial.

As relações que o coqueiro têm com os Pataxó também são antigas: o naturalista príncipe Maximilian Wied-Neuwied, que andou por estas bandas do litoral leste, no início do século 19, elaborou apenas duas pranchas com desenhos dos Pataxó que ele por aqui se encontrou. Uma delas mostra dois jovens que desceram ao vilarejo de Prado para transacionar coisas. O desenho mostra um deles abrindo um coco com uma machadinha, enquanto o outro observa com um arco na mão e duas flechas em outra. No mesmo desenho, ao fundo, podemos ver um coqueiral por detrás de um sítio onde estão montadas as moradas destes rapazes (Figura 7). Se foi neste momento que começou a história de amor entre ambos (Pataxó e coqueiros), deixo para nossa imaginação. O texto e as gravuras ficcionais de Wied dão o que pensar.

Muitos dos coqueiros atuais são *filhos* de coqueiros plantados pelos “parentes” antigos ou são mudas obtidas no próprio terreno, fornecidas por outro morador, fazendeiros da região ou até pela Funai. O seu jeito *manso* afeta a vida dos Pataxó, mas não só: implica outras relações com atores do turismo, do Estado e do mercado, afetando toda a vida e a textura do litoral baiano. Assim, os lugares se proliferam e se transformam com os coqueiros ao longo da costa em coordenada ação com seus companheiros: os humanos.

O coqueiro produz o lugar com as pessoas e por eles é produzido. Mais uma vez, fico tentado a pensar que lugares, pessoas e coqueiros *tornam-se* ao longo de suas jornadas de vida. Os Pataxó escolheram os coqueiros para viver com e em relação de cuidado mútuo no fazer lugares e no viver sossegado.

Creio que se aplica aos coqueiros o seguinte trecho do belíssimo livro **Botany of Desire**, escrito por Michael Pollan: “*Todas estas plantas nas quais sempre são consideradas como objeto de nosso desejo são também, eu percebo, sujeitos, agindo em mim, me fazendo fazer coisas para eles que eles não poderiam fazer por si mesmo*” (2001).

No nosso “novo” terreno, como éramos um casal conjugal com filhos, tínhamos relativa autonomia frente à casa principal, mas era com ela que deveríamos ter um grau maior de relacionamento, uma obrigação moral que se iniciava com a própria cessão da casa para nossa moradia. Não só: era pela casa principal que éramos situados pelos outros habitantes de Barra Velha e o lugar que nos localizávamos para quem nos perguntava onde estávamos vivendo.

Nossa casa, agregada ao lugar, com sua casa principal e este lugar, com a malha de outras moradas situadas também em outros lugares abertos por famílias extensas ou nucleares, demonstraria uma espécie de multicentrismo em Barra Velha, uma vez que nossa casa tende a se voltar para si mesma, ou melhor, para seu próprio terreiro, ao mesmo tempo que se entrelaça com outras casas.

Este se voltar para dentro não significaria se fechar ao exterior. Uma casa se faz a partir da circulação de coisas e de pessoas. Tomemos como exemplo as crianças: Caio e Luana rapidamente se juntaram às outras crianças do Muriã, o grupo formado por Juruá, Kwainahê, Caio, Luana, Tweri e Davi, e tinham liberdade de circulação, andavam pelos campos atrás de mangaba ou murta e muitas vezes comiam em nossa residência e outras na casa de Ângela. Mesmo com o estranhamento inicial, elas foram sendo “adotadas” por nossa vizinha ao mesmo tempo que nós “adotávamos” as outras crianças.

Apesar desta plena liberdade, as crianças eram observadas a todo momento por todos que viviam no lugar e cabia à mãe a prerrogativa do cuidado e da alimentação. Vez ou outra escutávamos gritos chamando por eles para comer (o que não tinha horário tão fixo) ou para simplesmente dizer por onde estavam caminhando. O mesmo fazíamos com Luana e Caio a partir de nossa morada. A única regra que as crianças deviam seguir rigidamente era a de não ficarem próximas ao mar ou à lagoa sozinhas, isto é, sem um adulto por perto, e nem por muito tempo, pois, além do perigo de afogamento, era ali o limite do nosso mundo com o da mãe da água, uma figura que tinha a prática de atrair crianças para seus domínios.

Ao contrário das crianças, a nossa circulação e a circulação de coisas entre nós, adultos, no Muriã, era mais, diríamos, ritualizado. Ao chegarmos, começou uma intensa relação de troca de presentes e visitas, que foi se aprofundando. Recebíamos peixe cozido de Ângela e de Samili (esposa de Kaiones), lagosta e caranguejo de Raoni, suco de mangaba de Camini; de nosso lado, adquiríamos colares, Marilena mandava bolo de cenoura e de chocolate, e por aí seguíamos. Troquei uma rede de pesca por artesanato com Maria, uma artesã-pescadora, e gasolina por peixe com Laurito – trocas que se tornaram rotineiras e marcada pelo afeto, por conversas e convites para visita. No meio de nossa jornada, já estávamos ofertando festas de aniversário (de Luana), churrascos e recebendo convites para visitas.

Foi a partir destes canais de presentes e trocas, os *rolos* como chama os Pataxó, que fortalecemos os laços com diversas famílias na aldeia e fomos “adotados” por Ângela, fazendo parte da família extensa do Muriã. Entretanto, o fato de estarmos situados num lugar familiar, fortalecia nossos laços com muita gente, ao mesmo tempo que nos mantinha distantes de outras pessoas que não nos visitava – apesar dos convites – ou evitavam relação pelo fato de estarmos situados num terreno de pessoas com as quais não tinham afinidade ou que simplesmente tinham desafetos. Viver num lugar significava que deveríamos saber caminhar por estes fios tão tênues da política aldeã.

Visitas ao nosso lugar eram constantes entre nós, os moradores do Muriã e outros parentes ou não. Todo dia alguém aparecia na casa de Ângela, seja algum primo, filha, netos e outros amigos. Outros visitantes inesperados, como os vendedores de móveis da cidade ou os foliões da esmola de santo, “davam o ar de suas graças” para algum tipo de transação: no primeiro caso, entre dinheiro e um bem material; no outro, do fortalecimento da devoção dos moradores do Muriã.

No período em que ali vivemos, recebemos a imagem de São Benedito e do Divino, demos nossa esmola, beijamos o santo e recebemos os peregrinos foliões que batiam seus pandeiros e entoavam cantigas para os santos.



Imagem 14 – Coqueiro.

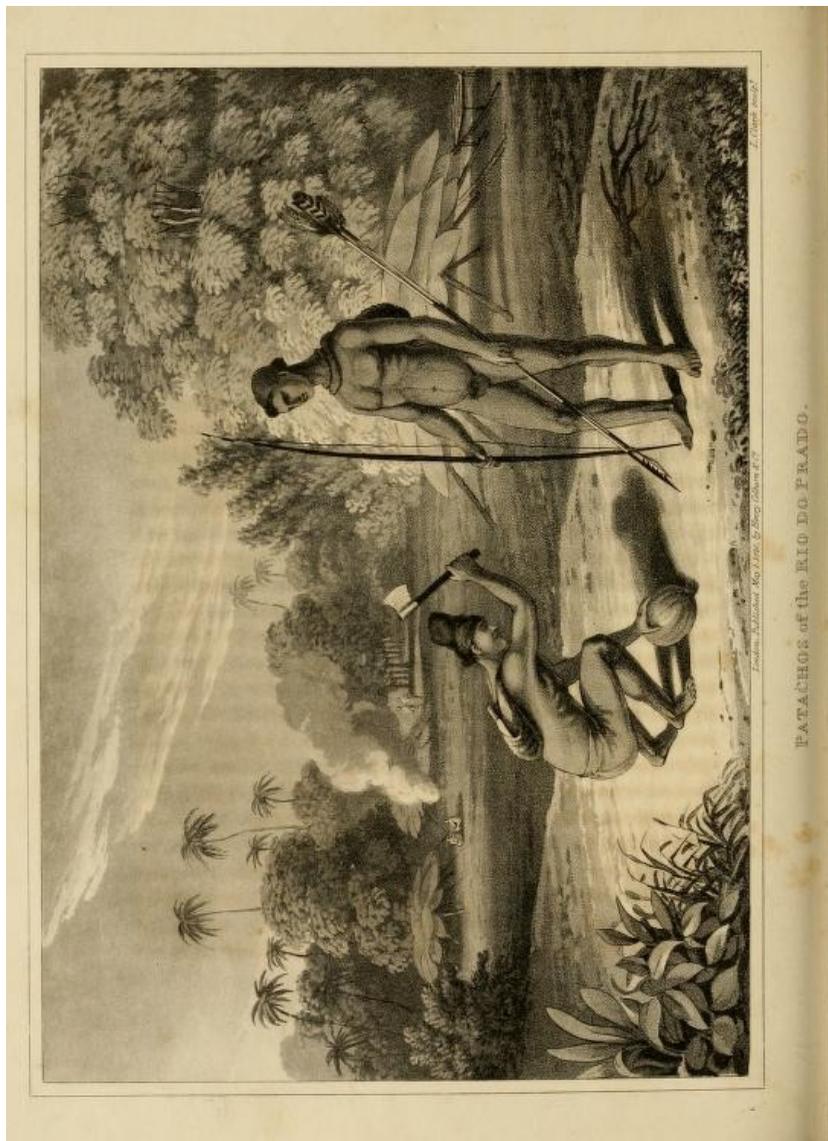


Figura 7 – Desenho dos “Patacho do Rio do Prado” abrindo um coco, elaborado por Wied-Neuwied (1820, p. 246).

O lugar era, portanto, o *locus* da convivencialidade e também um centro de experimentação e amansamento ou, diríamos em outras palavras, da entrada cuidadosa e controlada das coisas que vêm de fora, como *matos nativos*, das *coisas brabas da natureza* ou as pessoas desconhecidas. Raoni, por exemplo, plantou diversas espécies de *mato nativo* – que, diferentemente das *plantas*, em geral nascem sozinhas – e outras de fora para experimentar se teriam crescimento na terra arenosa. Quando estávamos lá, ele plantou até uma araucária, oriunda do sul do Brasil, além de árvores *nativas* das terras altas, mais barrentas. Para fazer isto, ele cavou os buracos, jogando folhas varridas do terreno por ele, e misturou com barro retirado de áreas próximas ao brejo. E a partir daí vinha acompanhando o crescimento destas vidas.

Era também lugar de amansamento dos turistas e dos *brabos* que chegavam pelas praias, sendo recebidos com grande receptividade e sendo chamados para adentrar nas redes de reciprocidade e troca, como na aquisição de colares elaborados pelas mulheres.

As cercas faziam parte do Muriã, mas elas não estavam ali erigidas para impedir a passagem das pessoas e nem de animais, mas sim para delimitar um lugar. Onde estávamos era passagem dos pescadores de Barra Velha. Escutávamos seus passos na madrugada e o som dos motores dos únicos quatro barcos que ficavam ancorados em nossa frente e saíam para *redar*, para *mirar rede* ou *soltar linha*.

Por nosso terreno adentravam, quase todos os dias, jovens para ver o mar ou para namorar e, aos domingos, uma turma inteira ia para curtir a praia, com som e churrasco. Não foram poucos os momentos em que jovens, mulheres e idosos se reuniam em grupo ou solitariamente em frente à praia para observá-la.

Mas não só com humanos que nós nos relacionávamos no Muriã: outros modos de vida contribuía com sua formação e com a nossa vida vivida no lugar. Além das árvores com suas temporalidades e cuidados, quem vive no Muriã deve conviver com o fogo da limpeza do terreno, um fogo controlado, *maneiro*, como dizem, usado para limpar o terreno dos matos que cotidianamente adentram suas fronteiras porosas.

Explicou Nereu, um pescador com o qual tive muitas conversas, que o *vento terral* sentido do mar tem o cheiro das folhas queimadas. O vento é presente a todo tempo. O que, de certa forma, não é algo que agrade e motive as pessoas a viver à beira do mar. Uma pergunta que sempre escutamos no Muriã: “Vocês estão aguentando o vento?”. Dizia que era bom, deixava o clima fresco. Aprendi que o vento é vivo, possui um

espírito que o move. O *vento leste*, o mais *maneiro*, ocorre todo o ano, mas numa maior frequência no verão. Ele é *enganador*, você nunca sabe se vai chover ou não quando ele se apresenta. Diz uma história que ele enganou até a mãe, dizendo que não ia chover e, quando sua mãe foi estender roupas, ele deixou cair a chuva. O *nordeste* é um vento bom de peixe, pois escurece a água, mas não é bom sair pra pescar com ele, pois é forte e perigoso. O nordeste era o vento que, quando intenso e à tarde, sujava todo o nosso terreno com as folhas secas das árvores, exigindo limpeza. O *vento sul* é o vento terrível, este quando ocorre deve-se sair do mar. Ele, quando é *macho*, é o terror; além de fazer chover, ele traz vento e ondas fortíssimas. Este ocorre mais no inverno, entre maio e agosto. Já o *sul fêmea* traz apenas chuva, é mais tranquilo. O vento sul traz as tainhas, um peixe bem apreciado. Mas o pior de todos é o *noroeste*, este é o “*diabo*”: quando chega, passa rápido, mas é destruidor, vira barcos, derruba árvores e levanta as telhas das casas.

Além do fogo e dos ventos, tínhamos alguns companheiros interessantes. As galinhas que perambulavam de um lado a outro, às vezes nos ofertando alguns ovos, sempre descobertos pelas crianças e os jumentos, que sempre apareciam a noite bagunçando nossos pratos na pia que ficava no banheiro externo ou colocando a cabeça de forma sorrateira para dentro de nossa casa em plena madrugada, nos infligindo sustos homéricos. Uma cobra resolveu se instalar entre nossos livros e um ratinho do campo me atazanou por noites a fio.

Barra Velha, um lugar numa malha de lugares

Alguns dias após nossa chegada, me encontro com Kaiones Braz, meu amigo e companheiro de pesquisa junto ao Museu do Índio. Kaiones é um jovem professor da escola indígena de Barra Velha. Foi um dos primeiros dos Pataxó a se formar no curso de Licenciatura Intercultural da Universidade Federal de Minas Gerais. Ele foi indicado pelas lideranças da aldeia a fazer parte da equipe de pesquisadores do Museu, junto comigo, no trabalho etnográfico e de documentação da cultura material de seu povo.

Ele é neto de Ângela e Nadão e, ao se casar, escolheu viver num local próprio, próximo ao campo do *Esquisito*, na parte alta de Barra Velha. A decisão de não morar com seu pai, no mesmo lugar, foi justamente devido a ele morar no centro da aldeia, local de alta

concentração de casas: o que vem motivando diversos jovens casais a adotarem a neolocalidade como forma de residência pós-marital.

Era final de tarde, de um dia bem ensolarado. Encontrei com Kaiones na praia, no Muriã. O dia estava convidativo para uma caminhada. Decidimos, então, sair andando pela areia da praia em direção ao mangue. Kaiones caminhava munido com uma potente máquina fotográfica do projeto do Museu, com o intuito de registrar os tipos de canoa utilizados pelos seus parentes.

No caminho passamos por canoas monóxilas, feitas de tronco de pequi, um modelo antigo, raro e difícil de ser elaborado hoje em dia em virtude da dificuldade no acesso a espécimes na mata, e por sua escassez. Somam-se a estes fatores de ordem estocástica a existência em vida de poucas pessoas que ainda sabem como “*cavar*” canoa. Havia uma outra, em outro *porto*, já feita com tábua e com técnica de colagem, mais recente e por fim uma atual, de fibra, elaborada com materiais e técnicas ensinadas no âmbito de projetos de modernização da frota pesqueira da Reserva Extrativista Marinha Corumbau. Cada canoa desta situava-se em um *porto*. E cada *porto* são lugares de encontros entre diferentes vidas e com histórias para contar.

O primeiro *porto* que passamos era do falecido Luís Capitão, um dos principais líderes da aldeia escolhido como “capitão”, após a morte de seu pai Epifânio, nos anos 60, quando os Pataxó já tinham relações estabelecidas com o antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Luís Capitão era da família dos Ferreira, tidos como os que abriram lugares em Barra Velha.

Outro *porto*, mais à frente, era do pai de Kaiones, Everaldo. O *porto* dele foi cedido por Luís Capitão, com quem ele aprendeu a pescar. Após um tempo, Everaldo deixou de usar o *porto*. Usou-o até quando sua canoa a vela apodreceu e ele adquiriu um barco motorizado. Kaiones ia fotografando e falando sobre as canoas e como elas expressavam vidas em transformação. Andando cerca de um quilômetro, chegamos ao Pistola, um lugar antigo, com um coqueiral.

Depois de Kaiones fotografar a canoa de fibra, adentramos um pouco nos *campos de mussununga*. Paramos num lugar que aparentemente era formado apenas pelos matos dos campos, quando Kaiones me disse que ali onde estávamos eram as ruínas da antiga guarita do Parque Nacional e Histórico Monte Pascoal, construída nos anos 60 como base para os guardas florestais impedirem a entrada dos Pataxó no manguezal.

Fiquei surpreso, pois não havia ali nenhum sinal aparente de construção ou habitação. Logo depois fico sabendo que a guarita foi destruída pelos Pataxó e o mato “*tomou conta*” do lugar. Caminhamos pela área e eu fui seguindo Kaiones, que vai traçando um caminho por entre os arbustos da mussununga. Paramos perto de um pequena baixada. Kaiones aponta para o buraco: “*Aqui era onde o Rio Corumbau saía no mar. Agora sai mais lá na frente, mas antes era aqui. Por isto o nome da aldeia hoje ser Barra Velha. É a Barra Velha do Rio Corumbau*”.

Era naquele lugar que ficava a antiga foz do Rio Corumbau, deslocada mais ao sul em algum momento em meados do século passado. Sugeriu o antropólogo Pedro Agostinho que a aldeia Barra Velha, antes chamada de Bom Jardim, ganhasse este nome após o deslocamento deste rio (AGOSTINHO DA SILVA, 1974, p. 396), o que ao meu entender faz muito sentido. Para Agostinho da Silva, o deslocamento do Rio Corumbau, constatado a partir da observação de cartas cartográficas, junto a relatos orais (CARVALHO, 1977), corroboram para compreendermos o nome do lugar. Em um mapa elaborado por Manuel Santana, uma grande liderança Pataxó, ele aponta que, com a mudança da foz do Corumbau, o braço de rio que ainda permanece com água passa a se chamar, então, Rio de Barra Velha.

Mas, se observarmos bem, a explicação de Kaiones apontava para a compreensão de que, antes de ser uma aldeamento, no sentido expresso de uma aglomeração de índios sob batuta governamental e de uma missão catequizadora, Barra Velha é um lugar. E um lugar nomeado a partir do deslocamento de um rio e da habitação humana e de outros modos de vida neste sítio.

Lugares como Barra Velha, assim como Muriã, têm seus nomes instituídos pelos moradores ou pelas pessoas das vilas próximas, tendo como base a presença de um não humano, a formação geográfica ou hidrográfica, um evento histórico, ente religioso ou marca de antigo morador. Barra Velha, nomeado pelo deslocamento da foz do Rio Corumbau, é lugar onde viveu Vicentinho, ou Estefânio, ou Luiz Capitão, da linhagem da família dos Ferreira. Epifânio mesmo abriu lugar no Céu, outros na atual rua de baixo.

Mas havia outros lugares, onde viviam outros “*caboclos*” (os “*caboclos Tapuia*”) e onde viviam os brancos (os Capixaba e os Mineiros). Barra Velha passa a ser o nome deste lugar, em substituição ao nome Bom Jardim, dado pelos cheiro das flores num campo próximo à entrada da aldeia.



Imagem 15 – No Pistola, canoas antigas.

Assim como Muriã, Barra Velha emergiu a partir de um coletivo de lugares–moradas entrelaçados a partir das relações de convivencialidade entre os seus habitantes e recebe um nome que agrega todos estes coletivos. Um lugar formado a partir de um ancestral fundador, e a sua dispersão a partir dos casamentos entre casais de famílias de outros lugares ou na cessão de terreno para outras famílias. Lugares que vão se expandindo com a construção de novas casas, a não ser que a família decida se movimentar e abrir lugar em outra região ou sejam expulsos, como ocorreu com os eventos críticos da criação do Parque Nacional e com o Fogo de 51³⁷.

³⁷ O antropólogo Florent Kohler aponta uma situação aparentemente paradoxal em que a constituição de um lugar, mediante a construção de uma casa acompanha uma grande mobilidade familiar e social. Para os Pataxó isto não seria um paradoxo, pois a continuidade familiar caminhará com a movimentação no espaço, ou seja, os relatos de vida são itinerários que vão do lugar de nascimento até a última morada: a sepultura (KOHLER, 2009, p. 113).

Sentados ali observando a antiga barra, Kaiones falava sobre a aldeia: “Hoje diz que aqui tudo é Barra Velha, a aldeia, mas antes a vó contava que os índios moravam tudo espalhado por aí, até Porto Seguro e Prado”. A observação que fez Kaiones também me fez lembrar novamente do mapa de Manuel Santana, que tive o prazer de observar durante o Etnomapeamento na aldeia Boca da Mata em 2008. Nele, Manuel desenhou os rios e os córregos que circundam o Monte Pascoal e escreveu os nomes dos moradores que abriram e cuidaram dos lugares. Segundo Manuel, os índios moravam tudo “*espalhadinho, como vivendo em aldeiazinhas com poucas casas*” e viviam se movimentando, trocando coisas, visitando parentes, abandonando um lugar e abrindo outro.

Barra Velha seria então um “lugar antigo” onde viviam os “caboclos”, os “índios” e é uma aldeia recente, que emerge do encontro com a política indigenista, nas circunstâncias coloniais e do capitalismo de fronteira do extremo sul da Bahia. O mesmo Manuel Santana teria me dito que “*antes não tinha esse negócio de aldeia, só foi ter aldeia quando chegou o governo, foi depois da guerra*”. O mesmo teria narrado Seu Zé, da aldeia Craveiro, também durante a realização do Etnomapeamento. Para ele, os Pataxó não surgiram a partir de Barra Velha, mas Barra Velha era um lugar entre muitos lugares:

"os índios viviam tudo espalhado por aí em muitos lugares, meus parentes antigos abriram o Caveira e o Craveiro; depois chegaram os Braz de Olivença, foi casando, aí misturou com o branco, com preto, com tapuío. Já existia Barra Velha também e todo mundo era uma coisa só, misturado, mas uma coisa só. Mas eram tudo cismado um com o outro, meio inimigo, mas sempre fazendo festa, trocando coisa do interior pra praia, casando".

Dona Nega³⁸, uma nonagenária, hoje moradora da Reserva da Jaqueira, tia de Seu Zé, da aldeia Craveiro, teria me dito que tinha “*índio em todo o canto*”, todo mundo tinha seus lugares e se movimentava abrindo outros lugares. Ela mesma tinha vivido no Caveira, depois se mudou com seu pai para outros lugares, como São João de Minas e Rio dos Frades. Barra Velha, lembra ela, tinha “*os seus moradores, mas poucos*”.

³⁸ Em conversa que tivemos em 2013 na Reserva da Jaqueira, anotada em caderno de campo.

Segundo Sotto-Maior (2007), na memória dos mais velhos, como a Dona Bernarda (de Comexatibá), os atuais lugares habitados pelos índios Pataxó não são resultado da diáspora a partir de Barra Velha, como resultado da violência do Fogo de 51 e da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, mas sim do movimentos dos índios:

[...]

"Meu irmão (João Neves – falecido em 2004) já contava que os nossos avós diziam que aqui em Cumuruxatiba sempre foi terra dos índios Pataxó. Ele nasceu lá para 1924 e já existia uma taba de índios. Esses índios Pataxó de Barra Velha foi tudo saído daqui. João contava que eles saíram corrido daqui, porque existia uma aldeia de Aimorés perto da vila de Caravelas e tinham também uns índios Mavão. Foi depois de uma guerra que eles correram para um lugar perto de Caraíva, em Barra Velha, chamado Céu, porque lá era difícil de chegar naquela época. Lá era cercado de água e brejo. Digo sempre aos meninos [seus filhos]: tudo começou aqui, a nossa vida foi daqui [Cumuruxatiba] no Caí" (Dona Bernarda – 98 anos, Cumuruxatiba em 2006, citado por SOTTO-MAIOR, 2007).

Além desta “tese” de que os índios não viviam todos centrados em Barra Velha, mas “espalhados” em diversos lugares e conectados por casamentos, transações de bens e festas, haveria, após o relato de Dona Bernarda, a hipótese de que Barra Velha não tenha surgido após um aldeamento forçado, como aponta a bibliografia etnológica até então³⁹: segundo Manuel Santana, os “caboclos”, como ele chama os índios, habitavam diversos lugares do litoral e no interior e se deslocaram para onde é hoje a Barra Velha, *abrindo* lugar. No ponto de vista de Manuel, Barra Velha emerge a partir da ação hidrológica e do momento em que os “caboclos Tapuia”, que ali já viviam em seus lugares passam a denominar o lugar em que vivem de Barra Velha e escolhem este nome como o nome da aldeia após contato com a política indigenista, contrariando a ideia de que o aldeamento ocorreu pela ação de religiosos e administradores coloniais. Isso pode ser visto no seguinte relato:

³⁹ Ver algumas reflexões críticas iniciais sobre esta tese em Cardoso et al. (2012) e parcialmente apresentadas, em 2013, no Congresso Português de Antropologia, sob o título “Cosmografias de um aldeamento: notas sobre o processos territoriais da aldeia Bom Jardim”.

"[...] Acho que nem minha mãe não tinha. Porque meu avô veio de Alcobaça. Pataxó ficava em Alcobaça. Ponta de areia, lá tem uma Barra Velha pra lá, ficava de lá até a Imbiriba, da Imbiriba ele encontrava os Tupinambá [...]. Bom, então esse Pataxó atingia essa frente aí, bom e daí eles vinham pra Imbiriba, do tio deles. Daí o tio deles ia lá e eles vinham cá, ficavam assim os parentes. Aí deu uma seca só, que secou tudo por aí, eles passaram de Caraíva pra chegar à Barra Velha e olharam: aqui tem água, vamos entrar por aqui. Entraram pelo meio do campo, toparam água. Aí eles saíram em Barra Velha. Por ali, pra cá do córrego do Guigó. Acharam água boa e falaram: 'Vamos fazer nossa aldeia aqui?' 'Vamos lá falar com os parentes e vamos fazer nossa aldeia aqui?'. Foi assim que começou. Aí eles foram lá em Alcobaça donde eles estavam. Na volta vieram os quatro, ficaram ali e foram começando fazer. Foi aí que foi Emídio, Marcelo, Seu Zé Alves e Vicentinho [...]. E ficaram, fundaram ali Barra Velha ali, começaram" (relato extraído de CARDOSO; PARRA, 2008).

Assim, Barra Velha é um lugar imerso numa malha de lugares, entrelaçada por caminhos, feita e refeita pelos movimentos das miríades de vidas que fluem entre mares, rios, matas, mangues e campos. O que contraria a antropologia até então produzida no Monte Pascoal, que considera Barra Velha como fruto de um aldeamento forçado, ou da ação do Estado. A teoria Pataxó, por outro lado, aponta para a multiterritorialidade, onde Barra Velha era e é um lugar numa miríade de lugares, de grande importância para os índios que ali faziam morada.

A história contada, e tida como factual pela etnologia até então, descreve o aldeamento de Barra Velha como um processo de sedentarização forçada de vários grupos nômades a partir da ação governamental. Esta história está baseada em uma série de documentos escritos a partir de 1861, que tratam dos planos de estabelecer um aldeamento às margens do Corumbau, o que para Pedro Agostinho da Silva (1980) seriam elementos necessários para indicar, “com uma margem de imprecisão muito grande”, que a aldeia Barra Velha teve início justamente em 1861 (Ibidem, p. 396).

O mesmo autor afirma depois, já com bastante certeza, mesmo diante de “fragmentária documentação histórica”, que a iniciativa de criar a aldeia junto à Barra Velha do Rio Corumbau se deu por ato do governo provincial, em 1861 (Ibidem, p. 7). Uma história que se tornou fato a partir de sua vinculação a todas as etnografias elaboradas até

então sobre os Pataxó (cf. CARVALHO, 1977; 2009; SAMPAIO, 2000; GRUNEWALD, 2001; SOTTO-MAIOR, 2007; KOHLER, 2011).

Mais recentemente, Carvalho (2009, p. 23) afirmou que os Pataxó estão comprovadamente fixados na aldeia Bom Jardim/Barra Velha há 242 anos. Esta literatura parte da ideia de que os Pataxó e outros povos indígenas não Tupis do chamado leste etnográfico eram povos nômades, perambulando de forma dispersa pelas matas e pela zona costeira do Espírito Santo, Minas Gerais até o sul da Bahia, vivendo da caça e da coleta e, no máximo, de uma agricultura incipiente.

Diante de seu status de “bando nômade” e “selvático”, o aldeamento dos Pataxó em Barra Velha, então entendido como um processo de centralização e confinamento de um povo indígena, com posterior sedentarização agrícola só poderia ser entendido, portanto, a partir de uma ação externa, uma ação governamental, diante da incapacidade cultural deste povo indígena “nômade” em acender de *status* tecnológico e demográfico. Neste sentido, Barra Velha inauguraria o “processo territorial” do povo Pataxó, a partir da reunião forçosa e forçada de diversos grupos étnicos até então nômades num aldeamento.

No entanto, no verbete do site do Instituto Socioambiental sobre os Pataxó, elaborado por Maria do Rosário Carvalho e por Sarah Miranda, a problemática de se definir um ponto de origem da aldeia Barra Velha é destacada:

“Tentar estabelecer a ordem de antiguidade das aldeias pode gerar equívocos, pois velhas aldeias podem ter sido invadidas e só mais recentemente reocupadas. O velho pajé da Boca da Mata, Manuel Santana, cuja memória e capacidade de observação são dignas de destaque, afirma, com muita convicção, que a aldeia Caveira, entre os Rios Corumbau e Jibura, só não é mais antiga que a aldeia Imbiriba. Acolhida tal afirmação, teríamos que rever a posição em relação à aldeia Barra Velha, cujas evidências históricas indicam haver sido criada em 1861 e que tem sido considerada, pelos antropólogos e pelos Pataxó, como o seu mais antigo estabelecimento”

Assim, entrelaçados à Barra Velha, teríamos uma multiplicidade de lugares. Assim, se lermos o mapa de Manuel Santana, bem como outros documentos já escritos sobre a geografia dos lugares Pataxó, nesta malha teríamos, além de Barra Velha: Muriã, Céu, Pará, Belém, Porto do Boi, Bugigão, Campo do Boi, Ribeirão, Lagoinha, Champrão, São

João de Mina, Anjo, Boa Vista, Joana, Juerana, Caraíva, Pé da Pedra, Boca da Mata, Saco, Porto da Onça, Onça, Pistola, Come Quem Leva, Trambuco, Ribeirão, Mata Medonha, Joacema, Frades, Paranha, Pongó, Coroa Vermelha, Jaqueira, Mata Medonha, Cahy, Pequi Antigo, Comexatibá, Bunda da Nega, Guaxuma, Cassiana, Imbiriba, Pregó, Meio da Mata, Caveira, Craveiro, Águas Belas, Oiticica, Relá Cu, Escorrega e muitos outros lugares⁴⁰.

E dentro destes lugares as casas e as moradas das famílias. Todos lugares formados por um emaranhado de pessoas; em geral, mas hoje não necessariamente, uma família extensa⁴¹ e por outros seres (coqueiros, dendezeiros, mandioca, mangueiras, jaqueiras), coisas e eventos que não só denominam, como também incrustam a história no lugar. Tais lugares definem uma liderança que as serve e ao longo do tempo, e com as conquistas de benefícios e estruturas perante o poder público, bem como com o aumento populacional podem pleitear o *status* de aldeia.

A partir das relações com a política indigenista após os anos 50 do século passado, alguns lugares ganharam *status* de aldeia tendo um cacique e um conjunto de lideranças, como é o caso de Barra Velha, antes um lugar, dentre muitos, tornado um lugar central: a *aldeia mãe*. Uma aldeia, portanto, seria um caso particular, no contínuo emergir dos

⁴⁰ O nome destes lugares não é fixo: ele muda em decorrência das circunstâncias relacionais ao longo da história e da perspectiva situada de quem está narrando a geografia. Por exemplo, o *Come Quem Leva* para alguns é *Pranchão* (nome mais antigo); para outros e agora também é *Agrovila*, após virar um assentamento da reforma agrária. A própria Barra Velha, antes chamada de Bom Jardim, nome supostamente dado pelos padres que por ali circulavam, torna-se Barra Velha a partir do deslocamento da barra do Rio Corumbau para o sul.

⁴¹ Em Barra Velha, como em outras aldeias Pataxó, basta dialogarmos com algum ancião que teremos uma história situada num lugar em uma malha de parentesco, histórias de movimentos e casamentos, bem como perspectivas parciais sobre os eventos que afetaram a todos. De um Ferreira ouviremos histórias sobre o início de Barra Velha, a abertura de lugares como o Céu, a chegada e os casamentos e as alianças com os tapuias, os brancos e os negros. De um Braz e de um Conceição, saberemos a fundação do Ribeirão e de outros lugares às margens do Rio Corumbau e a subsequente dispersão das pessoas a partir dos casamentos. Dos Alves, teremos histórias de movimentação, de abertura de lugares como o Caveira e o Craveiro, as relações com os moradores de Barra Velha. Temos os Santana, os Nascimento, os Brito, os Vieira, os Machado e os Guedes, o pessoal dos Pesca, que abriram lugar no Pongó.

lugares⁴². Podemos entender aqui que a produção de lugares-mundos incorpora a noção de aldeamento e não o inverso, ou seja, o fazer lugar é um contínuo onde a aldeia emerge a partir de um particular processo diferenciante, nas relações entre os Pataxó com o Estado nacional.

Após Barra Velha tornar-se aldeia, passa a aglutinar politicamente outros lugares, que passam a se chamar “bairros”, comoba o próprio *Muriã*, o *Pistola*, o *Saco*, o *Esquisito*, o *Trambuco* e o *Café sem Troco*⁴³. Mais distante temos outras aldeias que passam a se “subordinar” à Barra Velha, como *Porto do Boi*, *Xandó*, *Pará*, *Campo do Boi* e *Bugigão*. Cada lugar deste com suas lideranças, com seus moradores, em geral com um nome de algum dos “chefes de família”, que podem se apresentar como liderança. Os lugares mais distantes com suas moradas mantiveram *status* de aldeia, mas subordinada ao lugar Barra Velha e aos caciques escolhidos pelos moradores deste lugar. Configuração que vem gerando tensão e desacordos e movimentos cíclicos para a “independência” dos lugares que se pretendem tornarem-se aldeias autogeridas. O conjunto de aldeias conformam o que os Pataxó vêm chamando de *território*, ou seja, uma Terra Indígena.

Estas histórias, suas ambiguidades e contradições, de certa forma, nos informam o caráter parcial das histórias contadas a partir de personagens diferentemente situados, o que inclui os saberes históricos dos antropólogos e antropólogas. Informam também o caráter emergente de Barra Velha, como fruto de encontros e movimentos, violentos ou não. Estas breves assertivas, provocadas pela conversa que tive com Kaiones, colocam uma interrogação na história contada até então sobre o surgimento da aldeia Barra Velha.

⁴² (Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/pataxo/2309>).

⁴³ Disse Romildo, cacique de Barra Velha durante meu trabalho de campo, que o *Saco* tem este nome porque ia e voltava para mesmo lugar, um lugar sem saída. No *Trabuco* porque os moradores “*só mexem com trabuco*”. *Esquisito* é porque ninguém morava lá, “*ninguém queria mexer com aquele campo agreste, era esquisito, ninguém queria morar*”. *Córrego fundo*, “*tinha um valão com uma mata com água friinha com água branquinha*”. *Pará*, “*pessoal que mora lá o velho chamava João Marcolino, Nazaró, eles moravam do outro lado do córrego no Belém. Nos tempos da Medição, pra medir o Parque, tiraram eles e botaram pra cá e colocarem o nome de Pará, saíram do Belém e vieram para o Pará. Ai ficou esse nome*”. *Rela cu*, porque é “*tudo sarrado por lá*”. *Arranca Couro* é “*ladeira que desce de vez*”. *A Onça* tem este nome pois era o lugar onde a onça foi encontrada comendo outro animal, e *Porto da Onça* o lugar onde a onça bebia água.

O que passei a refletir com Kaiones ali à beira da antiga barra, e o que já vinha dialogando com outros “intelectuais” Pataxó, apontava para, ao mesmo tempo uma teoria-práxis do lugar e uma “teoria alternativa” da ontogênese de Barra Velha. Esta “teoria alternativa” partiria de um questionamento das dicotomias entre: sedentarização e movimento de um lado; de outro, da ideia de que os Pataxó foram e são passivos perante as forças da natureza e do processo colonial e do capitalismo. Ou seja, um questionamento sobre a historiografia de Barra Velha, e a tese de que este lugar emergiu a partir de um aldeamento compulsório e que, a partir dali, surgiriam outras aldeias, também motivadas pela ação governamental. Tese que deveria ser revista a partir do argumento que os grupos indígenas no Monte Pascoal tiveram papel ativo em manter a continuidade de uma multiplicidade de lugares emaranhados como uma malha, absorvendo e se transformando a partir das tensões dos encontros entre os diferentes, algo que vamos tratar em toda esta tese.



Imagem 16 – Marcando lugares.

Já era final de tarde. Começamos a retornar vagarosamente pela praia, deixando nossas marcas nos traços desenhados pelos nossos pés.

Na caminhada, Kaiones me mostrou alguns troncos, alguns soltos, outros em linha indicando algo como uma cerca em construção. Ele me disse que os campos estavam começando a ser tomados e que aqueles mourões marcavam os limites entre os terrenos: passo inicial a se abrir um lugar por meio da delimitação e apropriação em tempos de confinamento.

Da Lagoa Grande à Joacema

O dia dois de fevereiro era um dia importante da festa de São Braz. Desde que chegamos à Barra Velha, todos os dias escutávamos os fogos de artifício sendo lançados pela festeira do ano. Naquele ano, só tinha uma festeira, Maria Coruja.

Um dia antes, tínhamos participado do samba na igreja, realizado logo após a novena do Santo. Pela manhã, acabei deixando de participar de um momento importante da festa: as atividades de abate de uma novilha, do benzimento e preparo da sua carne e sua distribuição aos rezadores, aos parentes próximos, aos vizinhos e à *turma* do samba, que teve início às seis da manhã, findando num almoço também distribuído a todos os parentes e amigos que aparecessem.

Em todo este tempo, a cachaça pura, o licor de mangaba e as cervejas circulavam livremente entre os festeiros, principalmente entre os sambistas. Estes últimos, inclusive, tinham acesso livre às bebidas alcoólicas fornecidas pelos festeiros ao longo dos dias de preparação e realização da festa. Estava planejada para esta noite, para dar continuidade às atividades do dia, a realização de uma missa, com o posterior samba dos foliões de São Braz e um forró. Seria uma noite imperdível.

Antes de subirmos para Barra Velha, fomos eu, Marilena e as crianças tomar um banho num pequeno lago entre as gramíneas do brejo que recobre a Lagoa Grande, situado no início do caminho para Barra Velha. Um lugar que, quando cheio de água, atrai muitas crianças, jovens e adultos para banhos e brincadeiras. Era fim de tarde, um lindo fim de tarde. O sol se punha por detrás dos coqueiros da terra alta de Barra Velha. Dali no buraco, conseguíamos ver as casas à margem da lagoa, os lugares e seus coqueirais, espalhados pelo alto, até chegar na ponta, o Céu. Algumas famílias e pescadores passavam andando a todo o tempo, em bicicletas ou buggys. Havia algumas crianças brincando

nessas águas escuras, avermelhadas. Me sentei com Marilena a observar, enquanto Caio e Luana banhavam-se em intensa alegria.

A Lagoa Grande é uma lagoa que flui. É difícil precisar seus limites. Suas águas são oriundas dos diversos córregos que descem do Monte Pascoal. Quando a lagoa está cheia, elas interligam o Rio Caraíva com o Rio Corumbau e penetram pelo manguezal, por brejos e por debaixo da terra, deslizando pela areia da praia e se entrelaçando às águas do mar. Nos buracos onde saem esta água doce, nas praias, nos lajedos de pedra, é possível ouvir – nem todos conseguem em Estado normal – os toques dos tambores da mãe d'água, um encantado das águas.



Imagem 17 – Luana na Lagoa Grande.

Num ponto na praia, no encontro com a água doce e a salgada, vivem os caboclinhos da água, outros seres invisíveis, habitantes de um lugar que recebeu seu nome: a Pedra do Nego. Nas margens da lagoa, nos campos, vive outro caboclo, um ser encantado: o Jiburinha. Uma figura encantada e invisível, que é capaz de adentrar em corpos

femininos, através de frutinhas de mangaba ou de um peixe, e nascer transformados em humanos, porém com poderes e capacidades diferenciadas – conhecimento geográfico, previsão.

Ao longo da lagoa há muitos lugares *encantados*, são sumidouros onde vivem estas invisíveis *pessoas encantadas*, onde se é possível “ver” animais ou pedras encantadas, como índice da existência de um lugar *invisível* para as pessoas em “Estado normal”. O ver para os Pataxó diz respeito às múltiplas possibilidades do sentir uma presença, de perceber o outro. Uma pessoa pode ver um encantado pelos assovios ou pelo toque do tambor, assim como uma caça pode ver um caçador sentindo seu cheiro.

Na própria Lagoa Grande, teria me dito Kaiones em uma conversa que tivemos no Muriã, vive uma cobra grande encantada, que se movimenta por entre os buracos na lagoa, vivendo preferencialmente no mangue. A lagoa é o lugar das *coisas da natureza*, e um lugar encantado é a transformação destas coisas a partir do encantamento do lugar e das coisas num tempo histórico, que se realiza pelo cuidado e controle de um encantado.

Para os Pataxó em Barra Velha, o mundo possui três dimensões de existência: um estado primordial, a partir do qual tudo no mundo passa a existir a partir da ação de Deus – também chamado de Tupã, Niamisũ ou Txôpay; Deus criou o mundo e o preencheu com coisas animadas, que agem no mundo e possuem a prerrogativa da comunicação; essas coisas, apesar de serem animadas, devem possuir um cuidador ou dono e estes podem entrar diretamente em contato com Deus, que vive no céu, ou se valer de intermediários.

Estas coisas que habitam o mundo atual são percebidas em três categorias: a primeira delas seriam as *coisas da natureza*. Em diversas conversas que tive com Kaiones ele teria me dito que *natureza* para eles tinha um sentido mais alargado, que abarcava tudo o que tinha no mundo: terra, pedras, animais, plantas, matos, insetos, ventos, morros, os cantos dos pássaros. Essas *coisas da natureza* que Kaiones me apresentava eram um coletivo de coisas animadas, que agiam no mundo e se transformavam a partir das relações em que estavam envolvidas.

As *coisas da natureza* diziam muito mais do que as origens das coisas, os seus lugares no mundo e os seus modos de vida do que a uma essência ou substância biológica dada de antemão. Todas as *coisas da natureza* foram criadas por Deus nos tempos primordiais. Ele também criou nos tempos antigos as pessoas, as gentes, sejam índios ou brancos.

E também santificou algumas pessoas que são seus mensageiros diretos, mediando a relação dos humanos com o supremo. Por outro lado, os *bichos virados* e os *espíritos ruins* não seriam *coisas de Deus*, estariam perdidos pelo mundo, são da *coisa ruim ou demônio*⁴⁴.

Tudo que existe no mundo existe em duas outras dimensões ou Estados: uma dimensão *visível* e uma dimensão *invisível* da materialidade. Estas não correspondem, respectivamente, a dimensões materiais e imateriais, mas sim a materialidades que se apresentam de uma forma a outra ao observador, em mundos distintos.

O mundo *visível* é o que percebemos como nossa realidade, a realidade das coisas vivas, e o mundo *invisível* as coisas se apresentam de diferentes formas. O mundo *invisível* é o mundo dos espíritos dos mortos e também o mundo dos *encantados* e *caboclos*.

A dimensão primordial é dada: um mundo repleto de *gentes* e *coisas da natureza*, *santos* e *demônios*. Deus encantou e encanta o mundo a partir da metamorfose material e do modo de agir de um humano vivo e *visível* em *encantado* e *invisível*. As *gentes*, *vivas*, *mortas* ou *encantadas* não estariam dentro do que se chama das *coisas da natureza*.

Cada coisa criada no tempo primordial tem o seu lugar, seja no mundo visível ou invisível. Estes lugares não são dados, e sim devem ser constantemente recriados, cuidados e controlados pelas *pessoas humanas*, os donos, sejam estas materialmente visíveis, como os Pataxó, ou *invisíveis*, como os encantados, para que a vida tenha continuidade. Como me disse uma vez Ianã, morador do Muriã, “*tudo tem que ter uma pessoa pra cuidar. Tem que ter uma mãe pra cuidar daquilo*”.

⁴⁴ É bom dizer que para os evangélicos isto muda um pouco. Para estes, os encantados e caboclos são também coisas do demônio e, para eles, não se deve buscar apoio dos santos como mediadores, pois estes também se aproximam do estatuto ontológico dos encantados. Como bem disse Oscar Calavias Saez, Deus aqui, nesse caso, “ganha nova força à custa de virar ainda um pouco mais abstrato: um deus facilmente traduzível, de fraco poder discriminador que, na hora de se concretizar, o faz preferentemente no plano moral, como um garante de algo assim como os direitos humanos” (SAEZ, 2009).

As matas, com seus habitantes animais, são cuidados pela vovó da mata (a caipora), que habita buracos debaixo da terra. Os peixes e mariscos são cuidados pela mãe d'água, que vive debaixo de pedras nos rios e na linha que separa o mar da terra. Adentrar nestes mundos dos encantados é correr o risco de mudar de perspectiva e de começar a ver as coisas de outra forma. Estes lugares são evitados ou, caso haja necessidade de acesso para se capturar algum animal, marisco ou peixe, é necessário negociações.

Assim como identificou Teixeira-Pinto para os Arara, o mundo que surge após o ato criador não é um mundo estável, com padrões reguláveis e controláveis por leis universais – de Deus ou da natureza –, mas o mundo é um lugar “cujo caráter é instável, precário e provisório” (TEIXEIRA-PINTO, 1997, p. 140). Todas as coisas existentes ocorrem materialmente no mundo em um constante devir, são ontologias instáveis, que trocam de posições – entre o visível e o invisível, o vivo e o morto, o brabo e o manso – em decorrência das malhas relacionais que emergem dos movimentos e encontros ao longo de suas jornadas de vida.

Trocar de posições é um trocar de lugares. Os humanos fazem e desfazem seus lugares, quando estes, junto a outros modos de vida com os quais intra-agem, coordenam ações de transformação e adequação das coisas da *natureza*, o *mundo dos encantados*, a seu modo de vida, criando lugares, morada de linhas de vida que passarão a viver juntos: gentes com seus parentes, plantas e animais domésticos. A inversão também é verdadeira: um lugar ou morada, quando tomada pelos matos e pelo *encapoeiramento*, torna-se habitada pelas coisas da natureza, morada dos “outros”, e sua posse passa a ser dos encantados. Ao mesmo tempo, um encantado a todo tempo cruza as fronteiras entre os lugares, realizando visitas em rituais ou no cotidiano nas casas das pessoas, e gentes adentram nos lugares encantados, seja para pescar ou caçar, ou, por intermédio de um rezador, para recuperar algum espírito capturado.

Isto nos faz perceber que coisas da natureza e coisas de gente não são domínios separados da realidade, que tais coisas vivem de forma separada e possuem ontologias radicalmente distintas; o que prevalece é a animacidade generalizada e a troca de lugares, o cruzamento de fronteiras e a eminência da transformação.

Outros modos de vida habitam mundos em perpétuo movimento, não fazem lugares-moradas. Predadores, como os tubarões e as onças,

vivem em permanente movimentação. Os *bichos virados*, a antiga e já extinta onça pelada, o boitatá, a porca espinha, o bicho homem (Camurungê), o lobisomem e o caveira vivem na natureza, em buracos ou em errância. Não possuem donos ou cuidadores. A *onça pelada*, quando era atuante, perambulava pelas matas perseguindo os caçadores, o *boitatá* e o *lobisomem*, quando vivos, são gentes em seus lugares e virados, gostam de acoessar pessoas que andam pela beira da praia e na mata ou em lugares escuros e até em suas casas. O caveira vive no pé de goiti, na mata. E a porca espinha vive no Saco. Esses *bichos* não respeitam limites entre a natureza e os lugares de gente, no afã de cruzar fronteiras entre lugares, estando constantemente – hoje cada vez menos – ameaçando as gentes em sua casas ou os que vagueiam pelas noites turvas. Os mortos, em espírito, vagueiam, têm suas trilhas e o “mundo” deles; quando não vão para *perto de Deus*, vivem na invisibilidade em suas antigas moradas.

É por isso que dizem que Barra Velha é perigosa, que ali vivem “*espíritos ruins*” por ali caminhando e encostando nas pessoas, fazendo visagens, dando medo. “*A noite é dos mortos e o dia dos vivos*”. Antes, quando Barra Velha não tinha luz, aparecia muita visagem, espíritos ruins andando pela noite. Com a chegada da luz elétrica, tais visagens diminuíram consideravelmente.

Estes lugares na *natureza*, onde nem um humano vivo abriu lugar, recebem nomes binominalmente de acordo com eventos ou pela descrição de sua forma. O primeiro nome refere-se ao estatuto de sua existência: *mata, mar, campo, mangue, monte, serra*. Como as *Mata do Coração, Mata do Parque os Campo do Coelho, Campo do Coração, Campo Branco; Monte Pascoal, Serra da Gaturama, Serra do Gavião; no mangue* temos *Bagueira de Cima e Bagueira de Baixo, Pacuio, Riacho*, dentre tantos outros lugares nomeados. No mar também teríamos as *pedras e cabeços*, com seus nomes como *Calungi e Pedra do Nego*. O Monte Pascoal é um caso ímpar: seu nome só foi reconhecido recentemente após contato com personagens do Estado, antes era comumente chamado apenas de *pedra ou Pé da Pedra*. São nestas manchas onde os invisíveis encantados fazem e desfazem seus lugares, bem como circulam dia a dia.

Um lugar *encantado* que está sempre presente nas narrativas dos Pataxó é a Joacema. Joacema se conecta com a Lagoa Grande pelo subterrâneo, por onde a água flui. Durante todo o período que passei em Barra Velha, nunca consegui alguém para me levar em Joacema, um lugar encantado situado ao sul da aldeia, entre a famosa e turística praia do Espelho, em Trancoso, e a vila de Caraíva. As pessoas não tinham

tanto interesse em ir a este lugar e também não era passagem ou destino para ninguém atualmente – diferentemente do passado, quando os Pataxó tinham que passar andando por Joacema para ir até Porto Seguro.

Em Juacema, “ninguém consegue viver, fazer casa por lá, é encantado”. Paradoxalmente, Joacema para muitos é um “lugar histórico”, “onde começa a história dos Pataxó” ou que os “Pataxó tem muito pegadio”. Um lugar muito lembrado nas narrativas e histórias contadas, onde ninguém vai ou consegue morar, a não ser alguns alunos das escolas das aldeias em suas pesquisas de campo. Um lugar que não adentrou nos mapas das medições ou demarcações das Terras Indígenas e que não foi reivindicado nas retomadas de terra.

Explicou Tururim, em uma conversa que tivemos no Muriã, que na época que Juacema foi construída, Salvador, a capital da Bahia e do Brasil, estava também em construção. Neste tempo, um indiozinho saía do buraco na Juacema para caçar um bem-te-vi. Em uma de suas saídas, o filho de um branco pegou o bem-te-vi. O pequeno nativo foi pegá-lo de volta e o menino da vila acabou batendo nele e ficando com o pássaro. O índio adentrou de volta no buraco chorando. Em pouco tempo, os tapuio Abatirás, ou Bakirás, e para alguns Mavão ou índios Formiga, saíram do buraco e devastaram Juacema não deixando nada para contar história⁴⁵. Os índios retornaram para o buraco e nunca mais

⁴⁵ As narrativas sobre a Juacema demonstram uma memória sobre um evento histórico ocorrido há mais de quatro séculos. O príncipe Maximilian Wied Neuwied descreveu Juacema em sua passagem pelo lugar, rememorando o documentado ataque a esta vila: “Uma vez alcançada a margem do norte com toda a ‘tropa’, avançamos, ao longo da costa, pela planície coberta de frondosas balsas, limitadas a distância por colinas; mas logo e de novo encontramos altas e íngremes ribanceiras de argila e arenito, que foi preciso escalar, pois as vagas impetuosas tornavam a costa inacessível. Segue-se uma trilha escarpada até o elmo dessas ‘barreiras’, e entra-se num altiplano, num ‘campo’, denominada Juassema ou Juassenia. Nesse local, de acordo com a tradição dos moradores, houve outrora, nos primórdios da colonização portuguesa, grande e populosa vila do mesmo, ou Insuacome, mas que, à maneira de Sto. Amaro, Porto Seguro e outros estabelecimentos, foi destruída pela guerra com uma bárbara nação de canibais, a “Abaquirá” ou “Abatirá”. Essa tradição se baseia, sem dúvida, nas devastações que os Aimorés, ora Botocudos, levaram à ‘capitania’ de Porto Seguro, quando a invadiram em 1560, conforme encontramos relatado na *History of Brazil de Southey* e na *Corografia Brasílica*. (WIED-NEUWIED, 1820, p. 241-279). Ali do alto da Joacema o naturalista expressa todo seu olhar paisagístico, uma visão romântica de uma natureza selvagem e uniforme, “Dessa altiplanura, o

voltaram. Após este evento, Juacema se encantou. O motivo do encantamento é uma incógnita⁴⁶.

Quando se passa por Juacema, lá se mostra como um lugar de mussununga, com cajueiros bravos enfileirados e outras plantas dos campos. Tem um lagoa, chamada de *lagoa tola*, pois corre pelo lado contrário: da direção do mar para a oeste. O *buraco dos Tapuias* são três buracos com cerca de cinco metros que ficam nas falésias. A outra Lagoa Encantada é onde fica um *facho de ouro*. Dizem que o encantamento se deve a este facho: quem consegue “vê-lo” fica com vontade de pegar, mergulha, mas quando toca nele, ele desaparece ou na hora de desencantar perde a coragem. Outras pessoas não possuem coragem e nem realizam o mergulho. Para desencantar, é necessário deixar o sangue ou a saliva no objeto encantado, trazendo-o para nosso mundo. Conta-se que muitos já tentaram sem sucesso.

Esta Juacema antiga, hoje encantada, tinha casas, calçada e porto, sendo construída ao mesmo tempo em que Salvador, a capital do Brasil Colônia, era erigida. Ela está lá em seu encanto, em pleno funcionamento, com máquinas funcionando, animais cantando, calçada, barcos aportando, bares e moradias, mas na invisibilidade para quem

panorama do ermo litoral e do oceano imenso é sublime, e arrasta o espírito do viandante solitário à contemplação embevecida. Os coleios da costa vão perder-se nos longes do horizonte azul; as ribanceiras vermelhas e alcantiladas alternam-se com os vales umbrosos, que, tanto como as alturas, são forrados de florestas de matiz verde-escuro; os vagalhões do oceano raivoso escachovam com um rumor profundo e cavo; na distância indistinta, os olhos contemplan a branca espumarada torvelinhando nas fragas, e o estrondo trovejante da eterna e compassada ressaca, que a voz de nenhum ser vivo interrompe, retida magestosamente pelas solidões intermináveis. Profunda e solene é a impressão que produz a cena sublime, quando pensamos na sua constância e uniformidade através de todas as vicissitudes do tempo” (Idem, *Ibidem*).

⁴⁶ Os Pataxó tratam do encantamento da Juacema como parte de um evento histórico que enreda os tapuío, os brancos, cidades, plantas, minerais e Deus. Essa perspectiva se diferencia da forma como Florent Kohler trata do assunto. Para Kohler, “não deixa de surpreender a persistência, baixo uma forma fragmentária”, deste mito, entre um povo “profundamente impregnado pela fé católica”, e que “preservaram tão pouco de seus costumes antigos e tradições”. Para ele, a referência a “índios selvagens” vivendo de baixo da terra indica um mito com importância estrutural, pois indicaria uma representação temporal das noções de selvagem e civilizado, inscrito no espaço (KÖHLER, 2009, p. 111). A emergência materialista e relacional da Juacema enquanto lugar encantado se dá com a recusa de entender tal fenômeno enquanto um mito, mas sim compreendê-lo enquanto um evento histórico.

não está sob efeito do encanto. Dizem as histórias que algumas pessoas, após passarem por Juacema à noite, veem esta cidade, galos cantando fora de hora, cachorros latindo. Certa vez um rapaz andando pela praia encontrou uma casa com uma mulher que o chamou para se deitar com ele. Ele não deu para trás e entrou na casa. Passou a noite na casa da moça e, ao acordar, se viu dormindo debaixo de um cajueiro brabo. Olha para o lado e estão todos os cajueiros arrumados lado a lado, como casas em uma rua.

Conta-se que, antigamente, os viajantes que ali passavam chegavam numa cidade e deitavam numa rodoviária ali amanhecendo o dia. Quando abriam os olhos, eles estavam debaixo de um pé de árvore. Esta pessoa estava sob efeito do encanto e por isto “trocou de lugar”, passando a ver um mundo como um ser encantado o vê. Uma pessoa sob o encanto também vê guaiamuns encantados, jacarés, flores, cobras. Se estivesse em “Estado normal”, ele veria o mundo como nós normalmente o vemos, e a cidade encantada estaria ali, mas invisível.

Na praia, em frente ao Muriã, próximo de onde estávamos, na Lagoa Grande, uma sobrinha de Ângela encontrou nos arrecifes na praia, uma pedra diferente, com um brilho indescritível. Ela, atraída, pegou a pedra e ficou tonta e com medo. Avisou ao marido que disse que a pedra era encantada, para ela pegar e tentar desencantar. Ela, no início, não teve coragem, mas sob insistentes pedidos, vindos de pessoas da aldeia e das cidades vizinhas que queriam comprar a pedra, foi pegar. Ao trazer a pedra para casa e abriu a porta, olhou para o marido e viu na verdade um bicho horrível, peludo com dentes enormes. Com medo, a pedra sumiu de sua mão e reapareceu na praia. Ao soltar da pedra e saindo do *espanto* do encantado, ela passou a ver normalmente.

Erlsa (conhecida como Uruúba), professora da Escola Indígena, me contou que ela e os alunos estavam tendo uma aula de biologia sobre peixes ósseos e cartilagosos. Num certo momento, um aluno perguntou se existia arraia de água doce em Barra Velha. Ela respondeu que sim, que a sogra de seu irmão contava que no *rego*, um buraco no brejo, com água bem escura, tinha uma cacimba e lá algumas pessoas viam uma arraia bem grande em cima da água boiando, encantada. Os alunos perguntaram, “*professora quem encantava nessa arraia?*”. E ela respondeu: “*boa pergunta, vamos pesquisar?*”.

No entanto, um encantado também pode ser “expropriado” de seu lugar, o que ocorre quando as coisas que ali viviam são destruídas, encerrando as malhas relacionais anteriormente coordenadas entre si.

Em Barra Velha, mesmo no mesmo córrego onde fica o rego, mais acima um pouco, era um córrego com mais água, tinha árvores enormes como uma jundiiba. Ali era um lugar encantado, onde era possível ver peixinhos reluzentes e uma lagosta enorme. As margens foram desmatadas e foi construída ali uma ponte e a passagem para veículos, aterrando o buraco habitado pelos encantados. O mesmo vem ocorrendo com os encantados da mata, como a caipora. Com o desmatamento, ela está sumindo.

Enquanto banhávamos em suas águas quentes, devido ao sol intenso do dia, Caio e Luana brincavam enquanto fotografávamos o sol já escondido por detrás de Barra Velha, e o crepúsculo estourava em multicolor. Lembrei os ensinamentos que obtive: seria prudente evitarmos banhos nas lagoas ou ficar perto do mar com as crianças desprotegidas, ainda mais se elas fossem pagãs, como era o caso de Caio e Luana. O risco era da mãe d'água gostar deles e agir para atraí-los.

Igreja

Já anoitecia quando saímos de casa para aquele dominical festejo de São Braz. Luana e Caio estavam na mais pura curiosidade para saber o que seria o *samba*, no qual falávamos tanto nos últimos dias. Os rojões já estalavam no céu, chamando a comunidade para participar. Nos juntamos a um grupo de pessoas que iria fazer essa caminhada até o centro da aldeia.

Andamos cerca de um quilômetro e meio, passando pela estrada aterrada que cruza a Lagoa Grande e pela única casa de um morador que habita uma ilhota dentro do brejo da lagoa. Ao final deste caminho, chegamos a um entroncamento: se continuássemos em direção reta, subiríamos uma ladeira até o alto, onde fica a Funai e para caminhos que cruzam por casas até o Esquisito e a Rua do Alto; pela esquerda, onde seguimos, nos direcionávamos para a Rua de Baixo e para o terreno da igreja.

Ao passarmos por uma pequena ponte por onde passa o que ainda resta do Córrego da Cozinha Velha, chegamos à rua. A primeira edificação é o salão comunitário e duas moradias da família de Seu Zé Piegas. Neste “bairro” de Barra Velha, há algumas edificações de alvenaria e em sua maioria de taipa com reboco, cada uma bem próxima uma da outra, e com pequenos quintais, com muitas ervas medicinais e

condimentos, frutíferas como mangueiras, jaqueiras, coqueiros e árvores fornecedoras de sementes para artesanato, como a juerana.

Os três mercadinhos do centro da aldeia estavam abertos. Algumas pessoas bebiam cerveja e crianças corriam por todos os lados. Havia um pequeno mercado improvisado, formado por mercadores oriundos de Itabela e de outras cidades próximas à aldeia, que acampavam na aldeia durante os dias do festejo, a aproveitar do movimento para vender roupas e utensílios domésticos.

Quando adentramos no terreiro da igreja, onde situa-se o cruzeiro, passei cumprimentando alguns conhecidos. As crianças não estavam ainda muito enturmadas e ficaram com a gente até encontrarem com os filhos de Aurim e Erilsa (João, Isabela e Sara) e Cauã, filho de Kaiones e Samily, e Kwainahê e Juruá, do Muriã, indo brincar com eles. Algumas pessoas estavam nas janelas da igreja “espiando” o final da missa, realizada pelo Frei Dilson, da ordem dos Capuchinos. Alguns homens passaram vestidos de terno e mulheres de saias compridas e bem arrumadas, caminhando para suas casas após o culto na igreja evangélica Maranata, situada na Rua do Saco, a poucos metros atrás da igreja católica. Passaram aparentemente desinteressados, com a Bíblia nas mãos.

Os Pataxó com os quais eu conversei não se lembravam de quando a igreja foi construída. Dona Ana, da Reserva da Jaqueira, me disse que desde que ela se “sabe por gente” que tem a igreja em Barra Velha, mas ela era uma capelinha toda de palha e ficava num lugar diferente⁴⁷. Quem cuidava da igreja nesse tempo era o rezador, um índio que morava na região.

Segundo Sotto-Maior (2007, p. 46-47), após se decretar o aldeamento no Rio Corumbau, em 1862, a ordem dos Capuchinos na Bahia aceitou a indicação do frei Luis de Gubio para administrar o aldeamento, indicando também Ubaldo Ribeiro como patrono deste novo aldeamento. No entanto, em virtude de demora nos repasses de recursos financeiros, o projeto de aldeamento em torno de um projeto de paisagem Capuchino acabou por ser inviabilizado.

⁴⁷ Pela memória dos índios, segundo Oliveira (1985), durante a “guerra da Alemanha” apareciam soldados de vez em quando para patrulhar a praia e os mesmos teriam ido embora de vez logo após a guerra. Os índios “lembram-se desse período também porque extraíam borracha do mucujê... Nesse período a aldeia gozou de alguma prosperidade. Reformaram até a igreja, cujo telhado de palha foi substituído por telhas” (OLIVEIRA, 1985, p. 13).

Isto nos leva a pensar a inserção das igrejas e da ordem dos Capuchinos no mundo dos Pataxó como uma iniciativa interna de “predação familiarizante” da igreja pelos índios que habitavam a região diante da frente de ocupação territorial vinda do sudeste. Seguindo com o argumento de que Barra Velha, um lugar numa malha de lugares, mesmo diante do documento administrativo ordenando a construção de um aldeamento em seus domínios, não foi efetivado como tal.

Havia outra igreja em São João de Minas⁴⁸, onde ficava a imagem de Nossa Senhora da Conceição, que segundo história que me foi contada foi adquirida por um morador de Caraíva e era o lugar onde o padre Emiliano, vindo de Arraial d'Ajuda, rezou a primeira missa e visitava com mais frequência para realizar batismos dos índios⁴⁹, ajudar a organizar as festas religiosas e casamentos.

Antes do evento crítico do Fogo de 51, a capela sofreu uma reforma, com recursos mobilizados entre os moradores da Barra Velha, momento em que conseguiram trazer a imagem de Nossa Senhora da Conceição para o lugar. Eu já fui conhecer a capela de Barra Velha em

⁴⁸ São João de Minas é um lugar em ruínas. Hoje tomado pelo “mato”, é quase imperceptível a presença humana de um lugar que tinha grande movimentação, uma capela, festas e mais moradores, inclusive, do que Barra Velha. Ao São João de Minas, o SPI indicou como lugar para enviar alguns índios de Caramuru-Paraguaçu, o que foi efetivado, e por lá viveram muitos dos interlocutores deste trabalho. Hoje, é um lugar presente na memória. Os moradores saíram com a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal.

⁴⁹ Segundo Joel Braz (ver capítulo III), foram os primeiros padres, por meio do batismo, que instituiriam os nomes dos atuais habitantes das aldeias. Eles davam nomes cristãos às famílias, a partir dos laços de consanguinidade e casamento. Assim teria surgido os Braz, os Conceição, os Ferreira, os Alves, dentre outras famílias. Após o batismo cristão, chegam os cartórios, o que segundo ele acabou misturando os nomes. Mais recentemente, com a chegada da Funai na aldeia, nos anos 70, esta instituição passou a registrar os recém-nascidos instituindo outro modo de nomear as pessoas. Nos anos noventa, dois mil Pataxó foram instados a fazer o registro civil, momento em que diversos problemas de registro vêm à tona. Apesar de toda a governabilidade da prática de nomeação, os Pataxó continuaram a “desenhar” seus laços de parentesco de acordo com a origem do lugar e das histórias de casamentos e movimento de seus antepassados do que pelo sobrenome. Presenciei uma conversa entre o cacique Romildo e um jovem que foi pedir permissão para sua mãe morar na aldeia. Segundo ele, ela era índia e estavam sendo expulsos de suas terras no Rio dos Frades. Romildo perguntou: “De onde vem sua família e quem são seus parentes?”. Ele perguntava pelos lugares abertos e por nomes dos antigos (primeiro nome ou apelido), conhecidos na imensa rede de parentesco dos Pataxó, e não pelo sobrenome da pessoa.

2008, era menor do que a atual, reformada recentemente e em estilo colonial. Com a reforma, a igreja aumentou de tamanho, passando a ser toda de alvenaria, com piso de cerâmica e janelas de vidro, substituindo o barro e o chão de cimento queimado e terra batida.



Imagem 18 – No cruzeiro.

Observando ali a igreja, não tenho como deixar de pensar que ela possui atributos comuns aos lugares feitos e desfeitos entre os Pataxó e pelos outros modos de vida. São o que Bakhtin (1981, p. 84) chama de cronotópia: sua presença constitui um lugar que vem sendo formado ao longo do tempo.

A igreja passa por gerações humanas, sendo sua temporalidade consonante com a habitação humana e de uma miríade de modos de vida – ventos, água, insetos, fungos, santos. Em Barra Velha, a igreja, assim como os lugares, são monumentos da passagem do tempo⁵⁰, e, como qualquer lugar, ressoa com os ciclos de vida que fizeram e fazem parte de sua construção.

⁵⁰ Trecho inspirado em Tim Ingold, em “The Temporality of Landscape” (2000), que traz o exemplo da igreja como modos de habitar e construir na paisagem e em David Turnbull (2000), em sua história sobre a construção de catedrais que se faz num design processual.

A igreja emerge em um processo de autotransformação a partir da ecologia de diversas vidas que intra-agiam com as gentes de Barra Velha. A igreja é parte do fazer e desfazer mundos, e não uma construção que é posta num mundo dado de antemão. Antes palha de ouricana e madeira, com santos em seu interior, passa por mudanças, adentrando barro, depois tijolos, novos santos, telhas e cerâmicas. Em sua biografia, ela cresce corporificando relações ao longo da história, relações que são encontros entre práticas de gentes e outros seres do ambiente. A igreja foi se fazendo com um plano mínimo ou sem necessariamente uma imagem final, sempre aberto ao design do aprender fazendo e das circunstâncias, bem como das modificações empreendidas pelos moradores da aldeia, pelos representantes da igreja e por uma miríade de seres que incorporam a igreja no seu modo de vida. A igreja, como lugar onde vivem a miríade de vidas e, principalmente os santos, é o lugar onde se negocia, pela promessa, fé e devoção, o acesso ao céu, a Deus e suas benesses.

Segundo Dona Joana, da família Ferreira e moradora do Céu, na Barra Velha, *“a igreja católica é nossa igreja, todo poder de Deus está junto com a gente e a igreja católica”*. A frase de Joana é uma reação as igrejas evangélicas que estão proliferando na aldeia desde o início deste século. Ela não consegue conceber uma igreja, como as evangélicas, que são construídas no mato: *“A igreja não é lá pro meio do mato lá pra capoeira, igreja é no largo, na praça, oxente agora essas igrejas pra dentro do mato, feia, a igreja dentro do mato, meu Deus. Não vou mesmo, pra mim é igreja católica, aquela ali sim, uma igreja que tem o santo. Eu não sei se o pastor é algum santo pra estar ali dentro da igreja”*.

Dona Ildina, também de Barra Velha e partícipe ativa das festas de santo, das chulas e awês, me disse que *“as festas da igreja são festas de índio”*. O mesmo teria me dito Erilsa, mas sendo mais incisiva: para ela, *“meus parentes fazem o que quiser com a igreja católica, os católicos acreditam muito nela, acreditam nos santos e nos encantos”*.

Esta evidente perspectiva de “predação familiarizante”⁵¹ da igreja põe uma interrogação na tese da catequização forçada dos Pataxó. A ecologia emergente das igrejas, com seus santos e suas práticas, ampliou

⁵¹ Segundo Geslline Giovana Braga (BRAGA, 2009), a força centrípeta aqui atua no sentido de que a festa (ela estudava a festa de São Sebastião entre os Pataxó de Comuruxatiba) é pensada como um festa da comunidade indígena e não como uma “festa de igreja” – manifestação do outro, do não índio. Essa “predação familiarizante” dos santos fazem com que os “brancos” ocupem um papel secundário, que é reforçado ao longo da festa.

o leque de vidas e práticas com os quais os Pataxó passam a se relacionar na cosmopolítica de seu cotidiano. Antes eram relações mais centradas nos lugares encantados e nos lugares dos “outros” humanos (fazendeiros, Parque, Tapuias, capixabas, mineiros, caboclos), agora abre-se a possibilidade de acesso ao céu, sob mediação da figura dos santos. Nesse sentido, são outras práticas que são mobilizadas para se relacionar com Deus, este ser transcendente, criador da vida e das coisas do mundo, que, apesar de não ser um partícipe da vida cotidiana dos Pataxó, é Dele que se espera atos dádivosos. São os santos, os mediadores do acesso a Deus, as figuras com os quais os Pataxó devem coordenar suas vidas com *devoção* caso queiram ser ouvidos e atendidos.

Chegamos ao final da missa, era umas oito e meia da noite. No caminho, encontro cacique Romildo, que estava ali observando a festa, e acompanhando se tudo acontecia a contento. Adentramos na igreja e nos sentamos discretamente num banco de madeira, enquanto as crianças brincavam do lado de fora.

Neste mesmo tempo, o Frei deixava o salão e sem demora o grupo de foliões adentram. Senti naquele momento um leve arrependimento por não ter ficado também na novena e na missa para conhecer um pouco mais do Santo Braz que, naquele momento, situava-se sereno num pequeno altar na parede da igreja, com outros santos e santas. Em nossa frente, a Bíblia e a imagem de Jesus crucificado e do santíssimo sacramento.

Devoção: os santos

Os santos são personagens que habitam o mundo dos Pataxó e com eles intra-age em relações de reciprocidade marcadas pela assimetria, pelo ideário da bondade e pela violência e punição. Os santos são imagens, impressas em coisas como santinhos, amuletos e, principalmente, uma estátua. É bom que se diga que não são apenas imagens que representam algo, mas sim imagens vivas, que fazem mundos em seu viver eternizado.

Erilsa, professora de Barra Velha, teria me dito que acredita nos santos, mesmo não gostando de religião e de ir praticar na igreja. Para ela, os santos “*são aquelas pessoas que seguiram a Deus no passado e que estão ali na imagem para mostrar às pessoas*”. Mesmo ela não sabendo se a imagem faz ou não algo, pois é uma fotografia, “*os parentes são muito devotos, tipo Coruja: papai é devoto para este lado de santo. Ildina na mesma hora e devota e na mesma hora conhece muita coisa dos caboclos*”. Os santos, para ela, seriam sagrados; as

peças conhecem eles e com eles têm muita fé, eles já teriam se tornado “cultura do povo Pataxó, que já pedem coisas pra ele”.

Para o antropólogo Gabrieli Grossi, a relação com os santos é constitutiva da cosmologia – eu diria da vida vivida e da realidade – dos Pataxó: eles participam ativamente da vida cotidiana e socorrem os índios nos momentos mais importantes: um acidente, uma doença, o casamento da filha, a necessidade de comida, ou seja, toda a vida social se desenvolve em encontros permanente com santos e com os encantados (GROSSI, 2009).

Isto se dá numa circunstância em que, segundo Oscar Calavia Saez, não devemos compreender o culto aos santos e o xamanismo, entendidos como diferentes práticas, como existentes em mundos separados por séculos ou por oceanos. Não só porque no exame das origens dos santos se revela um panorama muito afim ao do xamanismo, “senão porque ao lado do culto institucional dos santos permanece o hábito de uma relação pessoal entre o devoto e uma série de seres que só podem entrar a participar das redes sociais mediante uma disciplina especial da percepção”(SAEZ, 2009, p. 212). Entre os Pataxó, o “xamanismo” dos santos e o “culto” aos encantados fazem parte de um mundo comum e práticas de se relacionar em um “mundo lotado” lotado de coisas.

O mundo em que os Pataxó habitam é “povoado por uma multidão de figuras mediadoras” (SAEZ, 2009), nos quais eles devem negociar acesso a coisas e a lugares. Teria me dito Seu Zé do Craveiro que “o mundo é completo de tudo, ele é lotado, ele é completo de tudo, é de gente boa, é de gente ruim, e agora os outros que dizem que não acreditam (nos santos, encantados e nos caboclos), quando você cair no erro você não vai queixar, você não vai falar foi praga, você não vai falar isso não porque se eu não acreditei eu tô pagando agora”.

Santos são imagem visíveis e não precisam, por isto, se manifestar por meio dos corpos como o fazem os caboclos encantados. Diferentemente de Deus, que fica no Céu, uma entidade transcendente que nenhum mortal tem acesso, os santos por aqui, na Terra, têm seu lugar, onde se movimentam por trilhas entre as casas, pelas matas e pelos sonhos das pessoas, participando da vida cotidiana em todas as suas dimensões.

Em geral, um santo fica no altar da igreja, num oratório da casa ou na mesa da benzedeira e do rezador. Ele está estampado na parede de uma sala ou impresso num amuleto guardado em algum lugar bem particular da pessoa. O melhor lugar do santo, aquele que ele gosta, é junto ao povo, nas capelas e andando entre as casas. Assim, para falar com os santos, o povo dispensa a mediação do padre: o contato é direto, entre sujeitos. As pessoas deixam recados, conversam por meio das orações e rezas, pedem em sussurros. Seu trabalho principal é o de *mediar* a relação das pessoas com Deus, uma mediação marcada por muita negociação, conversações e observação do

cumprimento de práticas recíprocas, relações as quais os Pataxó denominam de *devoção*.

Devoção é um conceito alargado. Sendo usado para as relações de reciprocidade que os Pataxó têm não só com os santos, mas com as entidades encantadas donas dos lugares que os Pataxó não cuidam, e de suas coisas (animais, plantas, bens, objetos, curas, conhecimentos, previsões). A *devoção*⁵² é um estabelecimento de uma forte relação de reciprocidade, um vínculo sólido com a entidade.

Certa vez, Seu Zé, do Craveiro, me explicou que *devoção* é algo que nós podemos aprender: *devociar*. Podemos ser *devociados*. O *devoto* é aquele que presenteia a entidade de acordo com as coisas e tem comportamentos que eles definem como prerrogativa da transação e, em troca da sua devoção, esperam receber algo que foi pedido ou um cuidado especial. No caso dos santos, o idioma da devoção é a *promessa*, que envolve um pedido e uma obrigação de reciprocidade. Em geral pode ser acender uma vela ou, se o pedido for grandioso, realizar uma festa para o santo, o que ele aprecia muito. Além da promessa ao santo, assim os encantados exigem o respeito a regras da moral que dá motor às relações.

Para cada santo uma devoção. As pessoas possuem seus santos preferidos: em Barra Velha, estes são: Nossa Senhora da Conceição, São Benedito, São Braz, Santo Antônio, Divino Espírito Santo, São Sebastião e, menos frequente porém sem menor importância, São João, São Jorge e São Francisco. Nossa Senhora da Conceição é tida como uma santa guerreira, a padroeira da aldeia, aquela que ajudou os índios de Barra Velha nas lutas pelo territórios e nas viagens das lideranças. São Sebastião, considerado o mais índio dos santos, é visto como um guerreiro que morreu vitimas das flechas. O Divino é o padroeiro da capela do Pará, assim como São Francisco o é em Boca da Mata. A relação entre santos e as pessoas é bidirecional. Segundo Seu Zé, “cada um de nós tem direito a um santo e cada um santo é devoto de um ser humano”⁵³. Um devoto de Santo Antônio, por exemplo, no

⁵² Saez trata da devoção não como algo privado, sentimentalista, mas sim pelo seu caráter relacional, de uma relação entre sujeitos. Para ele, “o culto aos santos remete a um aspecto, a devoção, que sempre tem aparecido como uma dimensão secundária do religioso, fincada no sentimental e no privado, e dotada assim de um rendimento sociológico inferior ao que poderia se obter das doutrinas ou do ritual público. Poderíamos escapar desse viés se substituíssemos os termos devocional, sentimental ou privado por um outro mais abstrato e abrangente: relaciona” (SAEZ, 2009, p. 204).

⁵³ Estou de acordo com Saez (2009, p. 205) no sentido de que seria “ocioso explicar que todas essas características não se aplicam à relação entre o fiel e Deus, mesmo no caso de deuses populistas que preferem tratar mais de igual a igual com seus fiéis. A distância maior e a exclusividade (ou pelo menos escassez)

dia dele, ele tem que estar preparado, atento para o fato de que não é só uma vez ao ano que é festeiro. São Jorge, outro exemplo de Seu Zé, “*não é só um dia que ele é festeiro, tem dia da semana, dia do dia e dia inteiro, cada dia você tem que saber o que vai fazer, o que pode dar e o que pode pedir*”. Ou seja, para ser devotado com o santo tem que estar preparado para conversações, tem que conhecer os termos da relação.

Seria a mesma prática para se devociar com um encantado. Segundo Oziel Santana, do Pé do Monte, cada um tem um santo, mas na hora do aperto, do conflito, da doença, deve-se “*pedir é pra turma toda! São Jorge, Sultão da Mata, Balauê, Pena Branca e vai tocando o barco*”.

Cada devoção é para pedir uma coisa: para entrar em um lugar e ser bem recebido. No mar, ser bom pescador, para ter sorte e voltar bem. Na terra, ser bom caçador, respeitador, para voltar bem. Não ser sovinha com os peixes e animais capturados, distribuindo-os e não ter “olho gordo” nas coisas alheias. Aquilo que uma pessoa pede e continua pedindo sem saber depois onde guardar, acumulando bens, não é visto com bons olhos, tanto por santos como pelos encantados: “*Tem que saber pedir e ter bom lugar para botar para não deixar à toa. Esse que fica fora do lugar é que vai prejudicar*”.

Os santos andam. E andam para ver quem realmente é devoto dele, “*de coração*”. Oziel me disse que no mês de fevereiro São Benedito chega à sua aldeia, trazido pelos seus devotos, foliões, carregando a sua bandeira, ele – o santo – chegava para esmolar e ver o devotos. Ao chegar à sua aldeia, ele dormia na casa de Edvaldo e cada um que tinha promessa com ele e até os que não tinham o recebia em suas casas. É um momento de fazer promessa. Acende-se uma vela, monta-se um altar e à tarde e à noite, na casa dos devotos, se realizam o toque dos pandeiros e as rezas, com oferta de alimento pelo anfitrião. Para Seu Zé, esse é o momento de se fazer um bom pedido, de cuidar bem do santo, de zelar, de fazer orações de forma adequada, de mostrar seu terço, pois os “*santos são espíritos também, eles fazem milagre da forma que você pede, né? A fé é acima de tudo*”.

No momento em que o santo está pedindo esmola ele tá “*vendo e escolhendo os devotos*”. Seu Zé já viu na casa de seus amigos, no momento da esmola, uma imagem deixar cair a coroa, em outra casa a imagem suou e na outra ela virou as costas. Ele não soube dizer o que ocorreu, mas ficou a pergunta no ar: “*será que foi falta de fé, orgulho, mal palavras, desfazimento dos santos, deu esmola contrariado?*”, pergunta que deveria ser respondida pelo devoto, pois o santo não vai dizer o que ocorreu: “*ele não se comunica*”⁵⁴.

dos sujeitos divinos faz que essa comunicação se submeta a um protocolo especial, que marca seu afastamento com respeito à socialidade comum”.

⁵⁴ Tive oportunidade de participar da caminhada e pedidos de esmolas para São Benedito em dois momentos: um em Barra Velha e outro na aldeia Águas Belas e

No momento em que o santo pede esmola, em um ritual público, é o momento em que se faz uma promessa. Mas não só: uma promessa se faz a qualquer momento – em casa diante da imagem, na igreja de frente ao altar ou em momento de perigo, de doenças graves, podendo ser promessas simples, como achar um objeto ou ter uma boa plantação, como mais complicadas, como garantir o “território tradicional” ou a cura de uma doença grave (cf. GROSSI, 2009).

A promessa “implica a adesão a um sistema de obrigações, de engajamento recíproco, que caracterizará a relação” de devoção. O *status* e a reputação do santos se dá pelo cumprimento do pedido quando feito com fé e da devida forma, com o risco dele perder o devoto. Já quem fez a promessa adquire uma dívida futura, como uma carta promissória, de que pagará por seu pedido.

O pagamento da promessa deve ser sempre feito em vida, seja pelo devoto ou por algum familiar que o faça em seu nome. O não cumprimento da obrigação pode engendrar punições por parte dos santos. Em Barra Velha, um senhor desrespeitou São Benedito e quem pagou foi sua filha, que nasceu com deficiência física. Ao contrário, o bom devoto é protegido, como o caso de um senhor em Águas Belas, festeiro de São Sebastião. No dia da festa ele furou o olho quando estava preparando o tambor de couro de corsa para a festa. Uma velha benzedeira olhou a situação e falou que ele não ficaria cego, que no momento de levantar o mastro ele deveria ficaria bom. Enquanto ele estava deitado os *foliões* puxaram o mastro, tocaram a gaita, viola e tambor, colocando o mastro na frente de sua casa. Quando o mastro chegou na casa da santa, ele melhorou.

Há promessas que são cumpridas de forma mais simples, como acender velas, oferecer flores ou soltar fogos. Porém, em geral, um pedido maior que tenha sido atendido deve ser pago com uma festa no dia do santo, festas que são ritos solenes e públicos, com ou sem levantamento de mastro. O devoto deve pegar o ramo no derradeiro dia da festa assumindo a responsabilidade pela festa do próximo ano, quando terá um ano para organizá-la, o que envolve comprar e soltar fogos, matar um garrote e ofertar muita cachaça⁵⁵, refrigerante e comida, ele ou ela contrata o músico, chama a rezadora para

do Divino. O primeiro santo caminhou a partir do Prado e o segundo de Corumbau. Em dezembro de 2015, teve um encontro inédito, durante a festa de Nossa Senhora da Conceição, entre esta santa, São Benedito e o Divino, que caminharam juntos nas ruas da aldeia durante a precisão. Um momento muito comemorado entre os Pataxó.

⁵⁵ Quando Carvalho fez seu trabalho de campo nos anos 70, era servido nas festas de santo o cauim. “Ao se iniciar a festa, na casa do festeiro, animada pelos tocadores e um toca-discos, bebe-se cauim [...] também chamado de jiroba” (CARVALHO, 1977).

novenas, combina celebração da missa e deve no cotidiano fazer as rezas, dar esmola ao santo e demonstrar emotivamente seu envolvimento com a imagem.

Devagar iam chegando os foliões com seus instrumentos, alguns poucos portando copo plástico com cachaça. São cerca de doze instrumentistas-cantores que se organizavam em forma de círculo e começavam a tocar o samba. Reconheci algum deles (Urubu, Airi, Timboca, Lapão, Galego e U). Enquanto batiam seus pandeiros e tambores, tocavam a viola (dois violeiros), puxavam o reco-reco, tiritavam o triângulo e remexiam o maraca, canções em louvor aos santos são entoadas numa sonoridade que lembra um lamento e todos dançam ali parados em seus lugares.

No início, muita gente (crianças, os mais velhos e outros adultos) ficava sentada apenas observando sentados nos bancos enquanto eles tocavam. Outros jovens ficavam na janela apenas assistindo. Todavia, isto não durava nem uma canção. Após o encerramento do primeiro samba, com um forte “*Viva São Braz!*”, “*Viva!!!*”, algumas mulheres (Ildina, Conceição, Maria Coruja e outras mais) – começavam a fazer parte da festa. Ao ritmo do samba, faziam um círculo e começavam a sambar, andando em círculo arrastando os pés. Algumas mulheres, como Ildina, traziam seus bebes ao colo, outras batiam o maraká.

Nesse ritmo cadenciado, iam circundando, louvando São Braz. Já no terceiro samba, alguns homens com seus maracas adentravam na roda. A canção, muda, ficava mais acelerada, diríamos, e com isto mudava-se a dança.

Mulheres e homens continuavam caminhando em círculos, mexendo mais o corpo e ao mesmo tempo realizavam um tipo de “brincadeira”, na qual cada pessoa do círculo circundava a outra de forma bem rápida, quase raspando o ombro com o outro em movimento, com o samba tocando e os movimentos ligeiros, com corpos ritmados.



Imagem 19 – Samba.

Ao final deste samba, se iniciava outro, mais cadenciado. Ao mesmo tempo e sem parar de tocar, os sambistas começavam a caminhar para fora da igreja. Aguardamos todos saírem e fomos atrás do cortejo, que adentrou logo na primeira casa em frente à igreja, a casa onde vivia falecido Adalicio, famoso por sua história de enfrentamento com a onça na mata.

A cachaça foi servida e eu aceito umas goladas. Enquanto isto, Caio e Luana brincavam e Marilena estava conversando com Samily. Os sambistas formavam o círculo, agora mais juntos, bem apertados. Enquanto cantavam, todos dançavam. Outras pessoas ficavam mais afastadas apenas observando, enquanto as crianças correm por todos os lados, algumas delas com o rosto coberto com suas camisas, imitando os *caretas*, personagens que apareciam em algumas festas.

Após alguns minutos, o cortejo seguiu pela Rua de Baixo, parando na casa do cacique Romildo. Ele cedeu sua casa para os foliões, pois sua sogra, Maria Coruja, era a festeira, e como ela morava na aldeia Pará, tinha que usar a casa de um parente para ofertar a festa. Ali mesmo pela manhã já teria ocorrido a oferta do almoço e a distribuição da carne da novilha abatida.

Os foliões adentraram numa varanda de lona da casa, construída informalmente para este fim, enquanto muita gente ficou ao lado de

fora, inclusive eu, que fiquei conversando com Kaiones. Ouvi dizer que quando os foliões, os sambistas, passavam cantando louvores aos santos e às santas, eles estariam afastando os maus espíritos que possam estar rondando as casas e trazendo bondade e saúde aos moradores.

Nesse momento, as filhas e sobrinhas de Romildo passaram por todos portando garrafas pet com um líquido dentro. Rapidamente me ofereceram e eu, sem saber direito do que se tratava, aceitei. Era tipo uma mistura de cachaça com suco de mangaba.

Kaiones foi procurar saber onde estava seu filho Cauã. Fui conversar com Romildo, que estava sentado em uma cadeira em frente à sua casa. Sentei ao seu lado. Ele estava atento ao movimento, pois, segundo ele, nas festas o cacique é muito requisitado e tem que se mostrar presente para dar segurança às pessoas. Ao mesmo tempo, ele estava preocupado, pois com as bebidas as chances de ter uma briga se ampliava. Recebi outro copo, agora bem cheio do vinho Dom Bosco. Ildina sentou-se ao nosso lado amamentando o seu pequeno.

“Dizem que o samba é antigo. Talvez mais antigo que o awê”, teria dito Romildo, meio que mudando de assunto.

T: É de antes de 51?

R: É antigo, mas acho que não é antes de 51 não. Foi um pessoal que veio de Caraíva que trouxe de Dia de Reis. que eles cantavam aqui. Eles traziam de Caraíva e iam pra Barra Velha, daí pra Corumbau. Aí veio essa festa de reis pra Barra Velha, aí começou a sambar... É antigo, mas é depois de 51. Tinham também os sambas na lagoinha, meu pai mesmo era metido a tocador.

I: Eu acho que não, Romildo, acho que é o awê... A música indígena é mais velha. Essa época é quando seu Luís viajava pra Porto Seguro. Seu Luis já morreu, se não você perguntava para ele, e não sei se é o awê ou o samba que é mais velho aqui dentro de Barra Velha. Sei que o primeiro awê quem fez foi dona Vicentina, lá na guarita do Pé do Monte. Lá só foram os índios apurados para se apresentar para o governador. E foi lá que criaram o awê, ali na hora. Depois o pessoal ia apresentar lá em Porto Seguro⁵⁶. O awê vem da luta. O primeiro awê era assim: 'o cumadí

⁵⁶ Segundo Nadão, que esteve neste dia, o awê ocorreu no encontro com o presidente da República e com o governador da Bahia, quando eles visitavam o Monte Pascoal. Era o tempo do “Castelo Branco” (entre 1964-67), teria dito Nadão.

cuitá, moça bela awê, awê ê ê, awê ê ê, awê...', e era pisado como se fosse mancando, diferentemente do awê de hoje. E era em português, e não nessa língua nova aí, o patxorã.

Perguntei à Ildina se ela sabia de onde a Vicentina criou o awê, como teria sido este momento e de onde ela tirou os elementos para criar este ritual. Ela não soube me dizer, ia perguntar para sua mãe Maria Coruja, que estava presente no evento no Pé do Monte.

Parece que definir um ponto de origem não era um assunto que importava muito aqui, apesar das provocações do grupo de cultura das aldeias aos mais velhos, em seus esforços de “purificar” o que seria uma autêntica prática indígena, que pudesse ser apresentado aos “brancos” e aos parentes nas arenas da política interétnica e da revalorização da cultura indígena – o que implicava extrair do awê seus elementos “brancos”, católicos. O ponto para Ildina era que “o samba, as chulas, awê era tudo “*coisa de índio*”!

Olhei para dentro da casa de Romildo. As meninas estavam freneticamente saindo e entrando com garrafas destiladas. O samba continuava. Nas paredes de sua casa, algumas fotos de seus filhos maiores, trajados e pintados com urucum. No meio, um quadro com a imagem de Nossa Senhora da Conceição, santa que Romildo é *devocado*.

Guerra e paz (medição, fogo e Parque Nacional)

Nossa Senhora da Conceição, padroeira de Barra Velha, é uma santa guerreira que ajuda os índios na luta.

Durante a Guerra ou o Fogo, em 1951, a santa ajudou a defender os Pataxó. Quando ocorreu o Fogo, todo mundo correu para dentro da igreja quando começaram os tiros da polícia. Conta-se que, durante o tiroteio, Nossa Senhora estava na igreja com as pessoas e a polícia atirava para todos os lados, mas nenhum tiro acertava a igreja. A santa ajudou a defender e depois continuou ajudando nas principais lutas do povo Pataxó.

Segundo Erilsa,

"Foi Nossa Senhora que abriu caminho para eles enxergarem os caminhos da demarcação das terras. Pois quando eles iam viajar, faziam rezas para ela à noite, botavam vela para ela. Faziam tudo. A santa hoje

é do finado Cassiano, agora João Nezito tem ela. Foi ele que achou não sei onde. Dizem que ela sumiu e depois apareceu num buraco no Fogo. Eles contam que uma vez saíam tirando esmola por aí para fazer a festa dela. Aí perderam a coroa dela da cabeça. E começou a chover, chover e a água tomou conta de Barra Velha chegando na rua. E foram procurar essa coroa. Dizem que quando acharam a coroa, parou de chover. Se não achasse, Barra Velha ia inundar em água. Essa santa é sagrada, você nem sabe."

Nossa Senhora estava presente no momento em que, para muitos Pataxó, começou a história deste povo. As frases “*nossa história começa com o Fogo*” e “*esse fogo de 51 foi ruim, mas o pessoal fala que se não fosse ele Barra Velha não tinha muita história não... E ela não tinha sido divulgada*”, recorrente entre os Pataxó, nos leva a perceber a ambiguidade de um evento crítico. Um evento que marca a passagem de uma condição em que se falava dos outros para si e se tentava amansar o diferente, para a de falar de si para os outros, de se engendrar novos encontros, divulgando a existência de um povo diante do Estado e da luta por direitos universais.

Para compreendermos esta passagem de “caboclos” sem história para “índios” com histórias, da situação de “camponês genérico” para um “devir índio”, seria bom consultarmos o passado. Um voltar atrás cuidadoso, pois, como afirmaram muitos de meus interlocutores, “é impossível” falar de UMA história dos Pataxó, e ainda mais da história do Fogo. Impossível ter uma metanarrativa, ou uma História com H maiúsculo sobre tais eventos. E isto porque cada pessoa e cada família viveu estes eventos situados em lugares diferentes, caminhado por trilhas diferentes. São múltiplas histórias que conferem parcialidade aos saberes sobre o passado⁵⁷. Assim, meu resumo também será uma história situada, resumida e fruto de um saber parcial e situado.

Dizem que antes de 51 havia muita gente espalhada por muitos lugares. Eram todos donos de seus lugares. Tinha índio e não índio por toda beira de rio e córrego. Quase todos tinham certo laço de parentesco e aliança, seja por consanguinidade ou por afinidade. De certo o extremo sul da Bahia ainda era uma região densamente florestada, com

⁵⁷ Não pretendo fazer aqui uma revisão ou complementação das inúmeras etnografias e estudos históricos sobre o Fogo de 51 e a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, algo que já foi feito com muita competência por outros autores mais direcionados à antropologia e a história (cf. CARVALHO, 1977, 2011; SAMPAIO, 2000; GRUNEWALD, 2001).

presença indígena dispersas após inúmeras entradas de bandeirantes e madeireiros. Os sobreviventes aos massacres, foram tidos como aculturados ou foram invisibilizada pelo Estado (cf. PARAÍSO, 1998).

É interessante chamar atenção que, apesar de ser o primeiro ponto do encontro entre mundos, o hoje chamado extremo sul da Bahia, onde situa-se o bendito Monte Pascoal, foi atingido tardiamente pelo avanço da frente de modernização e pelos esforços de domesticação do “mundo nômade”, iniciados, como diria Danowsky e Viveiros de Castro (2014:138) com o *plus ultra* da expansão européia no século XVI. Por muito tempo o extremos sul baiano ficou, diríamos, “isolado”.

O leste etnográfico⁵⁸ era uma “espécie de bolsão” (MELLATI, 2014), imune por muito tempo às fronteiras de ocupação na zona costeira sendo que os poucos esforços coloniais restringiam-se à criação de pequenas vilas e aldeamentos, onde seus moradores se encontravam de forma ambígua, em relações recheadas de *quid pro quos* que deslizavam entre a violência e a reciprocidade com os diversos humanos e outras linhas de vida que ali viviam entre as matas e o interior, incluindo o povo Pataxó. Isto perdurou até início do século XIX, com o início das entradas de colonos e militar advindas de Minas Gerais e Espírito Santo, num processo de “violência lenta” (NIXON, 2013), que redundou na criação do Parque Nacional do Monte Pascoal e no Fogo de 51 em meados do século passado.

Segundo Oliveira (1985), a maior parte dos índios, antes destes “eventos críticos” viviam no interior da mata, perto das roças, ou nas beiradas dos dois rios (o Caraíva e o Corumbau) por ambos os lados. Alguns lugares chegavam a ter aglomeração de cinco a seis casas, como Belém, Ribeirão, Macaco, Pindoba, Boa Vista e Desejo, do lado do Corumbau. Para as bandas do Caraíva, ficavam o Porto do Boi, o Porto da Palha, o Brejo Grande, o Paranha, o Estivado e a Boca do Cemitério.

⁵⁸Adoto o termo *Leste Etnográfico* para enfatizar a conexão existente entre diversos povos nesta região que abrangia sul da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais, mas ciente dos problemas de se categorizar e agrupar povos em categorias gerais. A literatura antropológica sobre os Pataxó se valeu do termo naturalístico-geográfico de Área Ambiental, como formulada pelo antropólogo Pedro Agostinho da Silva, tendo como base a proposta de Áreas Culturais, para definir os Pataxó como habitantes das Áreas das Florestas do Extremo Sul, como sendo uma grande área definida pelo tipo de bioma predominante, relacionada as condições climáticas e hidrológicas, seus aspectos geológicos, geomorfológicos, pedológicos e edáficos (AGOSTINHO DA SILVA, 1993)

No centro da área, no caminho que dá para o Monte, existiam os campos de São João de Minas, do Coelho e do Boi.

Tinham lugares que chegaram a ter pequenos comércios, como o do Orentino, no Paranha, e o comércio de Teodomiro. Este último tinha uma serraria para os lados de Corumbau e o primeiro era “carreador de madeira para a serraria do Moura, no povoado de Caraíva. No barracão da serraria, todos podiam se aviar, inclusive os índios que eram atendidos e trabalhavam cortando madeira. Isso tudo entre os anos trinta e quarenta”, lembrou uma vez Manuel Santana.

Nesse tempo, chegavam muitos posseiros de Minas Gerais e Espírito Santo, buscando terra para explorar madeira e para plantar cacau e se instalaram nas matas mais próximas às serras, inclusive no Monte Pascoal. E os Pataxó passaram a trabalhar para os fazendeiros, madeireiros e comerciantes, em intercâmbios imbricados entre a economia de mercado e da dádiva, que davam o tom das relações morais e econômicas. Manuel Santana me contou, em outro momento, que trabalhar para os fazendeiros e serrando madeira era uma forma de complementar os trabalhos da roça, do extrativismo da piaçava e de outras espécies e na criação de animais (como porco).

As relações começam a mudar ou se descontrolar no início dos anos quarenta. Muitos colonos que vinham ocupando a parte oeste se depararam com cacauzeiros e pecuaristas, que já dominavam o cenário, muitos estabelecendo relações de troca assimétrica, inclusive de casamento e compadrio. Iniciam um processo tardio de regularização fundiária, a partir das trocas com os índios ou de posses abertas por expulsão sumária. Uma forma de fazer valer a propriedade era comprar o lugar na mão de um nativo e registrar no cartório com tamanho maior. Foi nesse intermeio que chegou uma equipe do governo federal, enviada para medir a área do Monte Pascoal, num evento que os Pataxó denominam de *medição*.

A *medição* tornou-se um aparato conceitual por onde os Pataxó passaram a “navegar” após a participação dos índios na prática de medir, contratados por um tal Doutor Barros, engenheiro que afirmou que eles estavam ali para medir e dar a terra para os habitantes que viviam na região do Monte Pascoal. A *medição* realizada, segundo Manuel Santana, em 1944, no “*tempo da guerra*” foi ordem vinda de Getúlio Vargas, mas na execução técnica o denominado engenheiro⁵⁹

⁵⁹ Para Maria do Rosário Carvalho (2009), a delimitação da área para o PNMP – denominada, invariavelmente, como “a medição do Doutor Barros” – constitui

mediu a parcela de terra com ajuda dos Pataxó, prometendo que a terra seria deles. Ao fim da empreita, os “caboclos” que participaram dos trabalhos foram avisados que a partir de então eles não poderiam mais viver dentro da parcela medida e nem retirar nada de seu interior: a terra iria virar Parque Nacional Monte Pascoal. Promessa que ficou na memória, e “tração” que ainda “entala na garganta” de muitos.

As *medições* sob ordens de demarcar o Parque Nacional instituiu um modo de limitar o “mundo” dos Pataxó⁶⁰. O Parque, para os que viveram o episódio, foi considerado um erro dos “técnicos” e não seguiu conforme a orientação palacial advinda do Rio de Janeiro. O Parque Nacional⁶¹ faz emergir as “cercas” que dividem, num projeto de

um evento crítico entre os Pataxó, no sentido empregado pela antropóloga Veena Das (1995), ou seja, uma situação de “quebra” do cotidiano que enseja, ao grupo afetado, se confrontar com o Estado e se constituir como ator político.

⁶⁰ Há uma riquíssima referência histórica sobre a medição e criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, em especial levantada pela antropóloga Maria do Rosário Carvalho (CARVALHO, 1977; 2008; 2009; GRUNEWALD, 2001). Para o presente texto, faremos apenas um breve resumo a partir do diálogo travado com Manuel Santana.

⁶¹ Em abril de 1943, foi decidida a criação do Parque Monumento Monte Pascoal, a nível estadual, no governo Getúlio Vargas. A área demarcada abrangeu 664,55 km² e foram colocados onze marcos, em conjunto com os índios (SAMPAIO, 2000). O PNMP foi oficialmente criado em 1961, com 22.500 ha de extensão (Decreto nº 242, de 29/11). Tratou-se, segundo Carvalho (2010), do momento culminante de um processo que remonta a 1939 e 1940, quando o governo federal nomeou uma comissão para reconstituir o local e as condições precisas em que se deu o “Descobrimto” (GRUNEWALD, 2001, p. 119-120). Resultou daí o Parque Monumento Nacional Monte Pascoal, criado pelo governo estadual da Bahia em 1943 (Decreto nº 12.729, de 19/04) e que, embora tenha chegado a ser demarcado, nunca foi de fato implantado – documentos do próprio órgão ambiental do governo federal mencionam, por exemplo, o fato de toda sua parte oeste ter sido invadida por plantios de café e cacau na década de 1950 (cf. CARVALHO, 2009). Segundo consta no artigo de Carvalho, o Diário Oficial do Estado da Bahia, de 19 de abril de 1943, que cria o Parque Nacional do Monte Pascoal com prerrogativa de monumento nacional, com os objetivos precípuos de rememorar o fato histórico do descobrimento do Brasil; preservar a flora e fauna típicas da região, segundo normas científicas; e conservar as belezas naturais e promover a organização de serviços e atrativos que possam desenvolver o turismo. Assim, ficava reservada para a constituição do PNMP uma área delimitada em relação ao Monte Pascoal, ou seja: ao Leste, a linha costeira do Oceano Atlântico; ao Norte, a margem direita do Rio Caraíva, desde a sua foz até a embocadura do seu afluente Guaxuma e, quando alcançado este ponto, a

paisagem voltado para a valorização de um “monumento nacional”. A *medição* do Parque foi ocorrer no mesmo momento em que a atividade madeireira se intensificava no extremo sul da Bahia e que posseiros buscavam locais para seus projetos agropecuários e madeireiros – eram os *mineiros* e os *capixabas* adentrando no Monte Pascoal.

O extremo sul da Bahia passa, depois de muitos séculos de “isolamento” relativo (cf. CARVALHO, 1977), a ser “zona de fronteira” do projeto estatal de dar condições e segurança para o projeto modernizador de fazer paisagens: a aplicação da Lei de Terras, com cessão de “terras devolutas” – consideradas vazias de gente – para a iniciativa privada e estatal. Passa de *Terra nullius*, terra de ninguém, um vazio selvático, aberto à ocupação e implantação do *design* euclidiano da paisagens colonial, a *res nullius*. Assim passa a ser o extremo sul baiano, aberto aos cercamentos de terras, exploração das espécies (vistas como recursos), supressão das matas e aldeamento dos índios. Onde a “civilização”, a governabilidade e a cultura deveriam subjugar a “natureza selvagem” e a “bestialidade dos selvagens”.

A *medição* é um processo que se inicia no século XIX. Foi a partir daí que de forma gotejante o princípio da *res nullius* foi sendo aplicado como projeto de paisagem pós-colonial no extremo sul da Bahia. Um projeto que dividia o mundo em zonas de produção e zonas selvagens, esta última a ser ocupada, delimitada e patrimonializada, seja através da propriedade privada ou dos instrumentos estatais de patrimonialização, como o parque, em processo de demarcação.

Durante a *medição*, a equipe do *Doutor Barros* delimitou uma área que era entendida pelos “caboclos” – como eram chamados os Pataxó – de Barra Velha como um terreno que seria demarcado para seu povo, o que não se realizou, e a área delimitada virou Parque. Acontece que a *medição* abarcou parte do “mundo” do qual viviam nos lugares no entorno do Monte Pascoal e, principalmente, em Barra Velha.

A convivência com as *medições* criou as condições para a emergência ontológica das fronteiras em linhas fixas. A *medição* inaugura a arte de conviver com os “processos territoriais” (cf. OLIVEIRA,

margem direita do rio Guaxuma até sua nascente; a Oeste, uma linha reta ligando a nascente do Rio Guaxuma à nascente do Rio Corumbau; e ao Sul a margem esquerda do Rio Corumbau, da nascente do mesmo rio até sua foz no Oceano Atlântico. No artigo quarto, autorizava o governo do Estado a desapropriar, quando necessário, as terras e benfeitorias pertencentes a terceiros, incluídas na área demarcada (idem).

1998) que, desde os tempos coloniais, impõe fronteiras menos porosas, com ascensão das cercas, que a partir dos anos quarenta passam a esquadriñar a paisagem no Monte Pascoal e seu entorno.

Podemos dizer que aqui se inicia, diríamos, a arte de articular modos de territorializar a partir de lugares vivenciados pelos parentes junto a outros modos de vida não humanos, com os regimes de propriedade do Estado nacional. As práticas de criar fronteiras são “predadas”, passando a fazer parte do idioma nativo, gerando o que Gregory Bateson denominou de “duplo vínculo”. Viver com a *medição* como prática ambígua limitar no fazer fronteiras e, ao mesmo tempo, ser visto atualmente como necessário para garantir os lugares vividos e os lugares potenciais de se viver⁶².

Os índios de Barra Velha perceberam tais movimentos e o “idioma” das *medições*. Diante da “enganação” do Doutor Barros e do surgimento de “posseiros”, principalmente a partir das serras e no Pé da Pedra (Monte Pascoal), se organizaram para fazer a primeira viagem para “conversar” com o governo para “buscar os direitos”: a tão lembrada viagem de Honório ao Rio de Janeiro à procura do presidente.

Sob liderança de Honório e orientados por um morador de Carávia que lhes escreve uma carta, um grupo começa uma viagem até o Rio de Janeiro para conversar com o presidente e com Marechal Rondon para conseguir a demarcação de suas terras e alguns benefícios. Após passarem vários dias na cidade, Honório retorna para Barra Velha com a promessa de visita de dois supostos “técnicos” do governo que ele conheceu no Rio de Janeiro – o que realmente vem a ocorrer.

Quando estes dois “técnicos” chegam a Barra Velha, as lideranças chamam os moradores, inclusive os que habitavam outros lugares para uma reunião, dizendo que estavam sob ordens do governo e que iriam

⁶² Temos forte tendência a considerar os povos indígenas como personagens que vivem em territórios de livre acesso, destituído de fronteiras, divisões ou regras internas. Ainda mais quando estes são considerados nômades perambulando pelas florestas, como supostamente um dia foram os Pataxó para administradores e antropólogos. É que a ideia de fronteira seria o oposto às vidas em fluxo. Os índios, quando vivem em fronteiras, limites e até propriedades, seriam considerados como incorporados a um modo ocidental de habitar a terra e territorializar. Numa visão etologista belicista, as fronteiras, quando são criadas pelos povos indígenas, serviriam instrumentalmente apenas para defesa do território do grupo ou da nação indígena contra invasores externos. Aqui a ideia de território como fronteira da nação é aplicada de forma indistinta como algo universal a todo grupo humano e para outros modos de vida.

demarcar a terra deles. Estes dois incitam alguns Pataxó a realizar um assalto à venda de Teodomiro e posteriormente cortar os fios do telégrafo⁶³.

A resposta não tardou: a polícia militar do Estado da Bahia adentrou em Barra Velha, vindo do Prado e de Itamaraju, com grande violência. Segundo Oliveira (1985),

Na terceira noite, com “a igreja apinhada de gente dormindo no chão”, ouviu-se um barulhão do fogo dos fuzis que atiravam contra a aldeia e também entre si – pois a polícia de Prado chegou atrasada e a de Porto Seguro, pensando se tratar de resistência dos índios, atirou também contra aqueles policiais e depois até recuaram até Caraíva. Os índios assim fugiram correndo pelo meio do mato sob muita chuva.

Inicia-se a perseguição aos “caboclos”. A violência em Barra Velha ressoa nos lugares mais próximos e todos saem de suas casas e vão buscar abrigo junto aos parentes mais distantes em outras vilas e cidades ou nas fazendas que tinham melhor contato. Os índios que são capturados são violentamente presos e humilhados. Há relatos de estupros e assassinatos. Dos que conseguem fugir, restam relatos de terem que viver como animais na mata, debaixo de chuva, comendo mato, insetos, sem poder fazer fogo e cozer para não chamar atenção. Alguns conseguem fugir se utilizando de rezas fortes para *envurtarem em animais ou plantas* ou desviar as balas. Os relatos sobre o Fogo são relatos sobre a perda do lugar, sobre a subtração de um modo de vida já precário em outro de precariedade extrema, numa passagem para uma vida vivida como a de “*um animal, um selvagem*”.

Após a polícia capturar os dois “técnicos” e matá-los, cessa a perseguição. Porém, Barra Velha e os outros lugares já estão “abandonados”.

Assim “Barra Velha ficou vazia. O mato crescia no meio da rua e no lugar das casas. As roças foram destruídas, ou melhor, colhidas pelo pessoal de Caraíva”. Os índios espalhados pelas fazendas e o Cacique Honório, que foi levado preso para Salvador e depois ainda tentou alguma ajuda no Rio de Janeiro, quando voltou

⁶³ História em detalhe ver em Carvalho (1977; 2009; 2010), em Grunewald (2001) e em Kohler (2011).

informaram a ele que os índios consideravam-no culpado por tudo e ele resolveu assim ir morar em Canaveira, onde morreu (OLIVEIRA, 1985, p. 33).

A “viagem de volta” ao lugar se inicia alguns anos depois, com retorno de Epifânio e sua família, seguidos por Manuel Santana e Firmo, pela família de Maria Coruja e de Alfredo Braz. Outras pessoas retornam para outros lugares nas beiras do Corumbá, Caraíva, Cahy, Cemitério e em seus afluentes. Em Barra Velha, Epifânio começa a viajar para chamar os parentes de volta pra aldeia. Outras famílias, como a de Dona Ana, antes moradora do Caveira e do Craveiro, ao voltarem, encontram seus lugares ocupados por fazendeiros. Muitas outras pessoas não retornam mais: abrem lugares em outros cantos, como em Cumuruxatibá, no Rio dos Frades, em Porto Seguro, Mata Medonha, dentre outros.

Neste momento, o Parque Nacional do Monte Pascoal, já decretado nos anos quarenta, é efetivado a partir de um decreto do governo federal (1961), com a chegada de uma equipe e construção das guaritas, com posterior policiamento das fronteiras do Parque, indenização e retirada dos habitantes indígenas e não indígenas de seus lugares, fiscalização e impedimento de realização das atividades produtivas dos índios que habitavam Barra Velha, principalmente roça, extração de piaçava e mariscagem no mangue.

Tendo contrato se consolidado com o SPI, novas práticas são evocadas para se relacionar com o Estado. Epifânio passa a fazer viagens para Brasília e para Recife, visando garantir os direitos territoriais e identitários dos moradores da aldeia, frente à ação dos guardas Parques. A história do “resistir plantando” de sua filha Josefa é hoje muito lembrada (ver adiante) e exemplifica as práticas de cruzar fronteiras para recriar lugares desfeitos diante da violência do projeto euclidiano estatal e privado, dos cercamentos dos lugares dos índios.

Barra Velha passa a ser aldeia indígena, e os “caboclos” a se autodenominar Pataxó, nome que traz a marca do passado e unifica os diversos povos que se entrelaçaram no Monte Pascoal. Neste momento, Barra Velha define uma liderança, um “capitão”, que passa a ser Luis, filho de Epifânio, mudando depois para o termo “cacique” com eleição de Tururim, já nos anos 70 e com a Funai substituindo o SPI. As viagens para trazer os parentes de volta para fortalecer a luta continua, o que de forma ambígua reforçou Barra Velha como aldeia, facilitou o exercício

da tutela do SPI e da Funai e, por outro lado, esvaziou os diversos lugares em que viviam inúmeras famílias indígenas que já tinham retornado para seus lugares ou abertos novos após o Fogo, abrindo espaço para consolidação do Parque Nacional e das fazendas.

O exercício de reconstituição de um mundo se faz agora de forma vigorosa e incessante, em diversos planos de uma “indianidade implicada” (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1999). A medição virou conceito nativo adentrando nos discursos-práticas para demarcação efetiva de um “território” Pataxó de início, com a chegada da Funai, sob a ideia de um Parque Indígena, seguindo o modelo Xinguano, já nos anos 60 e 70 e se transformando com as circunstâncias e aprendizados.

Já no contexto de perda dos lugares com a criação do Parque e cercamento das terras pelos fazendeiros, com consequente confinamento dos Pataxó em lugares diminutos e na aldeia Barra Velha, e início de um movimento indígena organizado, Rodrigo Grunewald (2001) denominou de “regime de índio”, começando a haver negociações entre Funai e IBDF sobre os “limites”.

No início dos anos 70, há uma cessão de 210 hectares e depois, no início dos anos 80, a cessão oficial de cerca de oito mil hectares do IBDF para a Funai, com a homologação deste acordo pela criação da Terra Indígena Barra Velha, em 1991. Tais negociações e mudanças da área não foram suficientes para “aplacar” a ideia das lideranças mais antigas de Barra Velha: a de que o “território” Pataxó era justamente aquele dos tempos que os mais velhos *mediram* suas terras com o Doutor Barros. O “território”, para estes anciões, deveria ser dado conforme o praticado e prometido na medição, um *qui pro có* de uma reciprocidade que o “governo” não correspondeu.

Um grupo de famílias, liderado por Manuel Santana e seu irmão Firmo, se direcionou para o oeste, criando a aldeia Boca da Mata; outras reocupam lugares, como Meio da Mata e Campo do Boi. Em virtude do confinamento, muitas famílias, já nos anos 70, vão viver às margens da BR-101 vendendo artesanato. Surge então a aldeia Trevo do Parque e Coroa Vermelha; outras migram para as cidades, como Itamarajú e Porto Seguro, lugares abertos por todo o extremo sul da Bahia.

Hoje algumas pessoas de Barra Velha, conformadas com a “perda dos lugares”, acatam o que foi cedido na negociação e passam a denominar a Terra Indígena homologada como “território”. “Território” seria a Terra Indígena homologada e registrada em cartório nos anos noventa, e não os limites da *medição*.

Nos anos 80 e noventa, foi colocado em pauta novamente o “território tradicional” Pataxó. Agora, além da noção de “território” alavancada com as práticas de medição anteriormente realizadas, começa-se a desenhar modos de fazer “território” ancorados na prática antropológica – Grupos Técnicos (GTs) de Identificação e Delimitação – e no direito constitucional, como rege a Constituição Federal de 1988⁶⁴. A partir deste processo, o movimento indígena “organizado” institucionalmente e a ambientalização das práticas e discursos possibilitam um movimento para garantir a demarcação do território Pataxó, por meio dos estudos antropológicos realizados em GTs desde os anos 2000, das táticas das retomadas e da valorização das narrativas e histórias de lugares.

O território é o território da “nação Pataxó”, habitantes de todo o extremo sul da Bahia, o que incluiriam os lugares subtraídos e ainda presentes na memória.

⁶⁴ A Constituição Federal, em seu artigo 231, define o que se entende por território indígena, essencialmente nos parágrafos 1 e 2, que aludem às terras “por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” as quais se destinam “à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes” (BRASIL, 2012)

CAPÍTULO 3
NO CAMINHO DO CÉU

Quando nós pensamos em coqueiros ou porcos, não há
coqueiros ou porcos em nossos cérebros
(**Gregory Bateson, 1979**).

Histórias

Sempre quis conhecer o Céu. São muitas as histórias contadas sobre este lugar que se apresenta à nossa visão, quando olhamos a uma certa distância, como um coqueiral num barranco em uma das ponta mais extremas de Barra Velha, ponta que abre para o vale do Rio Caraíva, ao sul, e de frente para uma lagoa, a *Lagoa Grande*.

Na primeira vez que cheguei à Barra Velha, recorde-me do cacique Romildo me apontando os coqueiros e dizendo: “*ali é Céu, aquele lugar tem história*”. Já tinha lido sobre o Céu em escritos da antropóloga Maria do Rosário Carvalho, lugar onde ela “montou acampamento” na residência de Josefa Ferreira durante seu trabalho de campo nos idos de 1970 (CARVALHO, 1970). Rosário nos apresenta vividos e detalhados relatos da história oral sobre os encontros com os Tapuios no Céu – os *brabos* – e da resistência ativa dos habitantes contra os agentes do Parque Nacional, do antigo IBDF.

Não falta gente em Barra Velha dizendo que o Céu é *visagento*, lugar onde se vê espíritos que por ali vivem presos no lugar e *encostando* nas pessoas. Este lugar, considerado como ponto de encontro entre diferentes, num passado nem tão distante, também foi objeto de repetidas histórias de outros antropólogos. Rodrigo Grunewald tratou do Céu como ponto de contato interétnico (2001) enquanto que para Florent Kohler o Céu é central na “geografia mítica” dos Pataxó (KOHLER, 2011).

Um dia antes de minha caminhada ao Céu, passei rapidamente na casa de Seu Zé Baraía, meu vizinho que também habita a linha da maré. Eu estava em um passeio matinal pela praia com minha filha Luana, num dia de *maré grande*. Fomos observar e fotografar. Os barcos estavam todos ancorados, ninguém pesca em dia de vento sul, ainda mais se for vento *macho, brabo e violento*. Neste dia observei apenas três pessoas caminhando pelas pedras, mariscando lá para os lados do Corumbau.

Marilena foi visitar a roça de Dona Joana e deixei Caio brincando com Juruá, na casa de Dona Ângela. Ao passarmos em frente ao lugar de Seu Zé Baraía, decidi fazer uma visita a ele e o encontrei com sua esposa nos fundos de sua casa conversando com os dois dos Ferreiras mais “antigos”: Tururim e uma senhora que não recorde o nome. Agradei a oferta da cadeira para sentar e do café, mas como nesse momento senti que a conversa era, diríamos, de cunho político e estritamente da turma dos Ferreira, apenas terminei minha xícara e agendei nossa caminhada

para o dia seguinte –“*se fizesse tempo bom*”, me garantiu Seu Zé Baraia – me despedi e continuamos nossa divertida andança pela praia.



Imagem 20 – Mariscando nas pedras.

Chego no dia e na hora marcada, no meio da tarde. Seu Zé Baraia, que já foi cacique e hoje é liderança respeitada, vive numa casa em frente à praia, onde recebe periodicamente turistas e pesquisadores como eu. Ali, um enorme coqueiral sombreia todo o terreno, com chão recoberto por capim japonês e areia, que é cotidianamente varrido. Pela sua enormidade, fico imaginando quanto tempo ele e sua esposa passam diariamente para manter o coqueiral limpo. É importante dizer que limpar o terreno não é apenas para receber as visitas: nesse caso, o turista de fim de semana, mas também uma condição essencial de uma pessoa que quer viver bem e sossegada.

Me disse Seu Zé Baraia que gosta do terreno limpo e dos coqueiros com saúde, pois *é a saúde da gente*. Uma pessoa que quer receber visitantes e ofertar a sua hospitalidade deve manter o lugar limpo e coqueiros bem cuidados. Lugares bem cuidados propiciam pessoas sossegadas e pessoas sossegadas são cuidadores de seus lugares, talvez

seja esta um pouco da lógica ou estética do cuidado que implica a abertura e manutenção de um lugar junto a uma confederação de coisas e seres. O coqueiro aqui é um personagem importante na coprodução do lugar; um agente ativo em sua constituição – *os coqueiros mostram que eu tenho alguma coisa. O coco não é pra vender, mas sim para ter o que dar e mostrar o lugar*, complementa Seu Zé. Não haveria lugares sem coqueiros e outras plantas como mangueiras e jaqueiras, assim como não há plantas sem lugares.

No terreno outras casas, de seus filhos e filhas, denota a família extensa no lugar. Mais próximo à praia, sua antiga casa, praticamente em ruínas, serve hoje como estrutura para guardar material de pesca de seu genro, Ita, que possui um pequeno barco de pesca marinha de camarão e peixe. Ao mesmo tempo, Baraia mantém um terreno no Céu, onde viveu sua infância e juventude e agora está zelando após a morte de sua mãe. Terreno este deixado por sua mãe Josefa “*que tem historia longa, bem aproveitada e sofrida*”.

A caminhada ao Céu só poderia ser feita, pelo menos num primeiro momento, com alguém da família Ferreira, como Seu Zé Baraia. Os Ferreira abriram o Céu por intermédio de Epifânio; eles são os *donos* do lugar a partir da passagem do lugar para Josefa, sua filha, que depois repassou para seus filhos Seu Zé, Joana e Filó e para sobrinhos, como Banha. Tanto Epifânio como Josefa são figuras míticas em Barra Velha, sempre lembrados por suas ações corajosas para manter os lugares.

A *turma* dos Ferreira “*abriu o lugar*”, me disse Seu Zé Baraia, sentado comigo no terreiro de sua casa um pouco antes de começarmos a caminhada, e continua: “*foi avô Epifânio que abriu o Céu, antes era tudo mata até o pé da pedra, lá no Monte*”. Segundo Seu Zé, são poucos os membros da família Ferreira hoje, mas são os donos de Barra Velha, porque foram os primeiros a chegar, criar e ocupar a aldeia. A família Ferreira possivelmente tem seu tronco, como diz Baraia, “*em muito antigamente*”, possivelmente começando com João Vicente Ferreira, sua esposa Maria e os filhos Epifânio, Vicentinho, Marcelo e Emílio.

Diríamos que Epifânio, avô de Seu Zé Baraia, é um personagem recorrente nas histórias contadas sobre Barra Velha e sobre o Céu. Sua neta Joana, moradora do Céu e irmã de Seu Zé Baraia, me disse uma vez o seguinte sobre seu avô:

"Quando meu avô era vivo, ele tomava conta de Barra Velha. Quando ele adoeceu, gostava de uma festa, gostava de brincar e de dançar, gostava de fazer festa na casa dele. Era um índio que viajava por aí tudo, era reconhecido meu avô, era marinheiro, andava por aí tudo de navio. Ele era filho, nascido e criado em Barra Velha, mas não era índio que ficava no meio do mato, era marinheiro: ia de Cumuruxatiba a Recife. Tinha muitos amigos de lá [...]. Quando chegava aqui, chamava os amigos lá de fora, aí falava que 'tal dia vai ter uma festa em Barra Velha', aí vinha gente, ele tirava porco, o maiorzinho ele tirava, que era para dar aos amigos dele. Ele tirava cana, banana, abacaxi, de tudo meu avô tinha e, quando chegava pertinho da festa, ia na roça trazer banana, cana, abacaxi e falava, 'olha, esse negócio aqui vocês não mexem. Vou tirar lá na roça, que esse aqui é de meus amigos'. Tratava todo mundo bem, até que foi chegando a idade e ele adoeceu. Naquela alegria ele adoeceu; no mês de janeiro, dia 21, ele morreu. No dia que o padre chegava à Barra Velha, ele morreu. Minha mãe, Josefa, estava fazendo comida pra ele, aí na hora que ele mandou eu buscá-la, falou: 'vai lá buscar sua mãe, que eu estou na hora da viagem', aí minha mãe veio, chorando já, que sabia, acho, que seu pai vai morrer. Ele me chamou para pedir alguma coisa na morte dele: 'olha, eu chamei você aqui pra entregar Barra Velha pra você. Entregar essa responsabilidade que eu tenho pra você.'"

A história contada por Joana segue a mesma linha da história contada no livro de Oliveira (1985, p. 34), escrito por meio do relato de alguns habitantes de Barra Velha. Em um trecho da obra, o autor relata as andanças de Epifânio pelas fazendas da região do Monte Pascoal, procurando os parentes e os chamando para voltar à Barra Velha, após o episódio violento do Fogo.

Neste momento, o Parque Nacional é efetivado com a chegada do tenente Miravaldo Siquara e outros funcionários, que trabalhavam no IBDF, e inicia-se assim a implementação da política repressiva, expulsões e indenizações dos habitantes de seus lugares para consolidação do Parque.

Epifânio, seguindo os passos de Honório, vai a Brasília tentar conseguir apoio para garantia de uma terra para os índios de Barra Velha e, mesmo sendo recebido no SPI, não recebe o apoio esperado. A saga de viagens das lideranças, a partir de então, ganha novos contornos e intensidades, passando a ser recorrentes. Uma práxis das lideranças.

Andar como prática de se encontrar com o parente e com os “de fora”, em outros lugares para conversar, negociar e trazer benefícios para a comunidade.

Tapuios da mata, os brabos

Disse-me Baraiá, sentado em sua cadeira, que era nessa época que os *Tapuio*, “*índios bravos, verdadeiros selvagens*”⁶⁵, desciam para o litoral vindo das matas do interior para encontrar com os índios *da praia*. Passavam um tempo e depois sumiam. Traziam em suas visitas muita caça. Sua chegada era precedida com cantos e assovios que imitavam macucos, chororões e tururins, já avisando festivamente aos anfitriões que estavam por perto e traziam presentes – caça, pedras.

Falou Baraiá que nesse tempo tudo era mata do *Pé da Pedra* até mais ao interior e que de lá até Barra Velha era uma mistura de campos nativos e *mata alta* e que foi crescendo e conhecendo este movimento dos índios nas trilhas que conectavam a praia com a floresta, a partir das histórias contada por seu avô e sua mãe.

Os *Tapuio*, “*esses selvagens*”, não comiam como os *Pataxó* comem hoje: eles comiam cru, só sapecando a carne no fogo, como os animais da mata, disse-me Seu Zé. Ele lembra da vez em que ofertaram um pedaço de carne crua para seu avô, que aceitou só para não fazer desfeita enquanto guardava o pedaço sanguinolento, só esperando a saída dos *Tapuio* para poder assar e comer o presente.

Contou-me Seu Zé que tinha um rapaz chamado Teobaldo, em Caraíva, que era fazendeiro. O gado dele andava pela aldeia e ninguém se incomodava com a sua presença, não havia cercas. O gado resolveu ir ao *Céu* e a lagoa de lá atola, é lama. O gado atolou na lagoa e um boi morreu.

Depois de três dias, inchado, podre, chegaram os índios do mato. Ao descobrirem o boi no atoleiro, pediram a Epifânio para comer. Após pedirem permissão para o dono do boi em Caraíva, eles o cortaram, tiraram a pele dele, cada qual tirou um bom pedaço do animal podre. Até as tripas, o *fato* trouxeram, disse Seu Zé. Fizeram fogueira e os índios velhos botavam cada pedaço de carne para sapecar e, mesmo mal

⁶⁵ Essa história dos *Tapuio* é uma das mais contadas e registradas pela literatura antropológica e pelos livros elaborados pelos *Pataxó*. Cf. Anai-Cese (2007, p. 11-12); Carvalho (1977, p. 93-98); Kohler (2011, p. 119-143).

assado, “*chamava na barriga*” até espirrar sangue neles. As crianças pegavam as tripas, só faziam esquentar e já enfiavam na cara. Segundo Seu Zé, o seu pessoal, “*mais civilizado*”, dizia: “*que é isso, que natureza de gente é essa, comendo esse bicho cru e podre? Esses bichos são brabo mesmo*”.

Antônio Arauê, ou também Antônio Fumo, outra importante liderança política e inspirador do “movimento cultural” em Barra Velha, em um trecho do livro **Pataxó: uma História de Resistência**, que tem a Dona Josefa na capa, conta que foram os fundadores do Barra Velha, João Vicente e Maria, que recebiam os Tapuío. Dizem os trechos do texto:

[...] tudo tem começo na vida. Do que eu sei, e do que meu pai e minha mãe falavam dos mais velhos, que os troncos daqui de Barra Velha era João Vicente Ferreira e sua esposa Maria. A Maria fazia o contato com os outros povos indígenas que passavam por aqui. Eles se encontravam no Céu [...]. Agora tinha outros índios que passavam alguns tempos, depois mudava para outros lugares, que tinha mais peixe, mais caça. Convivia aqui andando, mas os que moravam em Barra Velha era essa família de João Vicente e a Maria com seus quatro filhos: Vicentinho, Epifânio, Marcelo e Emílio. Quando Maria ia encontrar com os outros índios, ela se preparava. Aí a velha preparava nos momentos que os índios chegava, ela sabia o dia que eles chegavam. Ela falava a língua, e era quem se comunicava com os outros índios que não falavam português, só falavam no idioma deles. Ela fazia kawi e beiju naquele tempo. Daí eles marcavam o dia e ela esperava eles lá. Daí no dia ela se preparava com urucu, passava no corpo, para não ter outro cheiro diferente, se tivesse cheiro diferente eles achavam estranho. Aí lá no Céu eles faziam as manifestações deles. Lá cantavam e dançavam. Eles traziam pedras preciosas, faziam as rodas de pedras no terreiro e começava o ritual. No outro dia eles seguiam pelo litoral e ia embora para outras matas [...]. Quando ela morreu, acabou os encontros. Teve outras pessoas que tentaram fazer o encontro, mas não souberam fazer (ANAI-CESE, 2007, p. 11-12).

Em conversa que tive com Joel Braz, antes de minha caminhada com ele pelo Ribeirão (ver próximo capítulo), ele contrapõe o *brabo* com o Pataxó, um povo mais *manso*. Disse-me Joel que os índios eram “*brabos demais*”, me reportando um encontro recente que teve com os Maxakali quando vivia no Pé do Monte Pascoal, onde estes índios caçavam na floresta e comiam e se comportavam como *bicho da mata*, comendo cru.

Joel falava da importância de receber bem estes parentes tão próximos, mesmo sendo estes tão diferentes, dando habitação e comida. Os Maxakali eram, nos tempos passados, afins potenciais, companheiros de trocas assimétricas ocorridas em tempos de encontros ritualizados. Hoje tais encontros ocorrem com menos frequência.

Todo ano os Maxakali caminham em direção ao litoral, acampando em Itamarajú e, muitas vezes, chegando ao Pé do Monte, onde são recebidos pelos moradores. Os Pataxó dizem que eles bebem muito nestas viagens e que muitas vezes são enviados novamente para suas casas pela Funai ou pela Prefeitura de Itamaraju. Encontros também vêm sendo realizados via projetos de valorização da cultura indígena, que levam jovens estudantes Pataxó para as aldeias Maxakali em Minas Gerais e vice-versa.

Já os Pataxó eram “*mansos demais*”, já era *besta* ou *manso*. Manso para ele, era aquele que na “*língua dos brancos*” seria o “*cordial*”, aquele que aceita a chegada de alguém, que aceita um diálogo, um contato. O Pataxó era até *besta demais*, porque nas pesquisas de Joel alguns outros grupos como os Xavantes eram diferentes. Alguns eram “*tão bravos*” que fugiam, não aceitavam contato, enquanto o Pataxó “*corria pra cima igual uns bichinhos do mato*” que, em vez de correr para longe, ia para cima do caçador, como a *mansa corsa*. Anotei a seguinte frase de Joel:

"A corsa mesmo, a gente encontra as corsas em qualquer lugar. A gente pode fazer o barulho que for ele tira o carreirão, a gente acha que ele foi embora, dá um tempo tá ele vindo devagarzinho ver. Muitos caçadores matam assim. Outros que não têm treino acham que ele foi embora, correu, mentira, daqui a pouco ele volta devagarzinho para ver o que era. Acho que o Pataxó era assim."

Outros índios “*agrediam igual cobra e maribondo, atacavam até chegar*”. Talvez, me disse Joel, seja o caso dos Tupinambá, que comiam carne humana. Os Tupiniquim acredita que ele eram mais valentes. Segundo Joel, entre os Pataxó também tinham muitos *brabos*, mas *foram amansando*. Para Joel, a noção de *brabeza* tinha dois sentidos: um relacionado à comensalidade (o de comer carne humana ou comer cru) e outro de não querer estabelecer relações com o outro, se mantendo em Estado de isolamento.

Alteridade: brabo e manso

Brabo e manso são duas categorias utilizadas por muitos Pataxó que nos faz pensar sobre a dualidade entre natureza e cultura, sobre a passagem do tempo e sobre os modos de habitar o mundo. Na descrição e entendimento sobre as categorias de brabo e manso na literatura antropológica sobre os Pataxó, estas categorias nativas são ativadas pelo uso paralelo das noções de selvagem e civilizado, respectivamente. O brabo seria o índio Tapuío, o selvagem que viveu na mata, comia cru e teria comportamento animalescos, enquanto o manso seria como o Pataxó, um índio civilizado (CARVALHO, 1977, p. 97)⁶⁶. Os Pataxó, segundo Grossi (2004, p. 68) não reconhecem seus ancestrais como *brabos* e “não civilizados”, mas sim como dóceis, amáveis e pacíficos, para muitos até “bobos” demais. *Brabos* seriam os outros não amansados, aqueles que viviam na mata ou debaixo da terra, como os Abatirás.

Kohler compreende esta dicotomia como expressão da oposição estrutural entre natureza e cultura, como sugere pelo uso das metáforas levi-straussiana do cru e do cozido. Para este autor, @s Pataxó adotariam um discurso ambientalista deveras estereotipado sobre seu passado idílico e sua relação positiva com a natureza, mas na prática atuam para domesticar o mundo selvagem, como forma de se distanciarem do Estado de brabeza representado pelo índio Tapuío⁶⁷. Tais práticas estariam ancoradas em estruturas mentais não disponíveis pra a consciência dos Pataxó. O selvagem, o brabo, seria um personagem do passado, de um tempo original: o Tapuío que vivia na floresta ou nos buracos e que não existem mais, a não ser como mitos. Kohler, portanto, cria uma história na qual os Pataxó passaram de um Estado de natureza (o brabo), os que viveram na mata, para cultura (manso) após adotarem o cristianismo. Seriam os índios aldeados, cristianizados e civilizados que não querem mais “voltar” a um passado de selvageria, atuando cotidianamente em práticas de amansamento do mundo selvagem, como no uso do fogo no desmatamento de áreas para abertura de

⁶⁶ Maria do Rosário Carvalho descreve esta categoria como resquícios da história oral. Como lembranças de um tempo em que os Pataxó, amansados pelo processo civilizatório, viviam e interagiam com os Tapuíos, os selvagens. Um tempo que se acabou e só resta em breves lembranças (CARVALHO, 1977).

⁶⁷ Kohler se utiliza da análise do discurso e da antropologia estrutural de Levi-Strauss, principalmente em sua célebre obra e primeiro volume das *Mitológicas* (2014), para tratar da dicotomia entre brabo e manso entre os Pataxó. Deste último autor, ele explora estas dicotomias como uma homologia entre o selvagem e o domesticado em relação ao espírito humano.

roças. Esta é a tese central de suas obras (KOHLENER, 2011)⁶⁸. Na história deste autor, o *brabo* é coisa do passado, de um tempo em que os Pataxó “civilizados” conviviam com os índios agressivos e que comiam cru. Tempo que não existe mais.

A história contada por Kohler se assemelha um pouco à etnografia elaborada por José Glebson Vieira (2012), entre os Potiguara da Paraíba. Para Vieira, por meio das categorias “selvagem” e “civilizado”, as narrativas (especialmente dos mais idosos) sugeririam a diferenciação de três tempos: o primeiro denominado “tempo muito antigo”, marcado pelo isolamento, selvageria, ignorância e bravura; o segundo, que circunscreve o chamado “tempo de antigamente”, que se caracteriza pela pureza dos “troncos velhos”; e o terceiro, que correspondente ao “tempo de hoje”, que se define pela convivência mais intensa com os brancos e as transformações que são explicitadas no movimento de “tornar-se civilizado” (VIEIRA, 2012). Em sua etnografia, a domesticação do Tapuia e da mata representaria a passagem de um universo selvagem para a da pessoa cabocla, mediante o amansamento e o parentesco, supondo uma alteridade radical entre os Tapuia e os Tupi, e, portanto, entre natureza para cultura. Para Vieira, esta dicotomia expressa uma interessante apropriação dos Potiguara de um tipo de narrativa comum no nordeste indígena para aludir à origem nativa e, portanto, falar de si mesmo. Uma história da índia Tapuia que mobilizou o trabalho de fundação do tempo histórico pelo índio caçador – herói civilizador –, pautado no processo de se tornar civilizado.

Sugiro compreendermos a concepção dos Pataxó em torno da alteridade em relação aos “outros”, explicitada pelas categorias *brabo* e *manso*, *selvagem* e *civilizado*, por meio de outra chave de entendimento. De certo que o mundo antes do Fogo de 51 era povoado por muitos *brabos*, sejam os Tapuia, sejam os fazendeiros e madeireiros “brancos” que chegavam vindos de Minas Gerais, Espírito Santo ou alhures. Eram os “outros”, afins potenciais, inimigos que se movimentavam no cruzar fronteiras porosas entre lugares, vindo a ter relações com os habitantes do Monte Pascoal.

Em primeiro lugar, é importante situar estas categorias semânticas não assumindo a priori as como uma expressão de uma divisão ontológica do mundo entre natureza e cultura. Gostaria de sugerir que se trata muito mais de “modos de vida”: jeitos de habitar, ou seja, a posição do “outro” no feixe de relações, muito mais do que categorias classificatórias que oporia

⁶⁸ Tenho total ciência de que este tema exige mais aprofundamentos teóricos e etnográficos. Em termos etnográficos, podemos encontrar ao longo da tese elementos e eventos que expressam estas categorias no seu uso corriqueiro. Pretendo desenvolver melhor o uso deste dualismo em artigo posterior à publicação da tese.

“nós”, os mansos, e “eles”, os selvagens. Sejam “eles” o “outro” nós do passado, o selvagem, ou não⁶⁹. Em geral, como entendi de meus colegas Pataxó, estas categorias, brabo e manso, são bem abrangentes e incorporam o modo de agir e de se relacionar de cada organismo vivo ou não vivo (ventos, animais, plantas, tipo de solo, gentes, espíritos), da alteridade próxima ou distante.

Ao mesmo tempo, a *brabeza* ou *mansidão* é um Estado a ser cultivado ou inibido pela pessoa, pois todos temos um potencial para ambos os Estados. Mas o que se cultiva e o que se inibe? Se cultiva o controle do corpo e de seu lugar no mundo. Estar manso é controlar Estados emocionais violentos, é manter relações de reciprocidade e proximidade, é comer junto a mesma comida, e é manter seu lugar sempre limpo. Ao contrário, estar brabo corresponde ao cultivo da violência, é o descontrole, a inabilidade de viver junto e manter relações de proximidade e reciprocidade. Como afirmou Oziel Santana: “o brabo é aquele que não conhecemos”. Em geral, para os Pataxó, o brabo é o outro, o inimigo, o aliado ou o afim potencial, aquele que não se conhece a ação e que potencialmente pode se tornar um aliado nas malhas da reciprocidade generalizada ou dos casamentos, ou seja, pode ser amansado. Seja este outro um Tapuia, um espírito, um encantado, um fazendeiro ou um animal.

Algo que é manso pode se tornar bravo e vice-versa, a depender das condutas acima citadas. A mandioca brava, com alto grau de toxidez da raiz, deve ser amansada; uma mansa pode se tornar brava quando vive próximo e em relação com outras bravas, por exemplo, na troca de semente e hibridização entres ambas. Assim como um desconhecido, uma figura da cidade ou um andarilho que perambula pela praia ou pelas estradas e chega na aldeia com comportamentos estranhos – por exemplo, um hippie ou um “maluco de estrada”, os micróbios, como me contou Oziel Santana sobre os aparecimentos repentinos destas figuras no Pé no Monte ou andando pela praia. Os Pataxó em Barra Velha contam que aprenderam a fazer certos artesanatos e estilos de colares com um *brabo*, um hippie, que chegou pela praia, pediu comida e dormiu pelos cantos debaixo das árvores. Este rapaz foi aprendendo a viver com eles, tocava violão e ensinou coisas de seu mundo tornando, ao longo do tempo, uma gente como são os Pataxó. Um

⁶⁹ Me inspiro aqui nos argumentos de Marilyn Strathern (2014), para a qual não devemos ler o “selvagem” dos Pataxó como a “nossa” natureza. Falo aqui da noção descrita pela autora entre os Hagen, de mbo (“doméstico”) e romi (“selvagem”). Uso também a bela etnografia sobre os Mehinaku, escrita por Carla Stang, na qual ela descreve os modos como este povo atua para evitar e, ao mesmo tempo e paradoxalmente, para cruzar as fronteiras entre as diferentes dimensões da realidade, os Estados da humanidade e da animalidade, o que a autora chama de “dinâmica do desejo” (STANG, 2009, p. 73-124) .

fazendeiro que age com violência é visto como *brabo*, que deve ser amansado. Há os fazendeiros brabos, aqueles que atuam de forma violenta ou que são difíceis de negociar empreitas ou evitam contato com os índios, e há os fazendeiros mansos, aqueles amigáveis, que fazem visitas, presenteiam e geralmente contratam trabalhadores Pataxó para empreitas – como na colheita do café ou do mamão – pagando sempre de acordo com as expectativas. Realizam trocas mais simétricas em relações mais amigáveis, mas instáveis e inconstantes.

No entanto, há existências que dificilmente perdem sua brabeza, como os *bichos*, a onça pelada, o boitatá, o caveira ou o lobisomem, ou animais como os tubarões ou a onça, os espíritos dos mortos, que ficam na terra, encostando o tempo todo e não há diálogo possível com eles. O brabo é como o vento sul, que chega com toda a sua violência e no qual não há nunca como prever sua ação com total certeza e não tem como controlá-lo. Com estes brabos, só resta a evitação dos lugares de sua ocorrência, sob o risco da violência, da predação e até da morte: “o vento sul é o terror”. Eles são perigosos, portadores não de uma insociabilidade, mas de uma socialidade violenta e sempre incerta e desconhecida.

O *brabo* vive na mata ou nos buracos, ou nas cidades ou até numa fazenda, ou seja, nos lugares *não familiares*. Enquanto o *manso*, o civilizado, vive nos lugares familiares, nas aldeias, ou são gentes ou animais que se aproximam, querem contato e não se utilizam de comportamentos violentos nas relações, como a corsa ou o fazendeiro manso. Mas as fronteiras são porosas e seu cruzamento uma constante. O tornar-se *brabo* e o *manso* pode se dar em qualquer momento e lugar.

Os Pataxó mantêm rígidas práticas de evitação deste Estado de brabeza, Estado que se permanece pode levar a transformação corporal da pessoa em *bicho*, Estado mais avançado da selvageria, da socialidade violenta e predatória, da não humanidade. Virar bicho era uma condição inevitável de um passado pré-batismo e pré-fogo de 51, em que não tinham controle total sobre este processo. Não que ainda tenham, haja vista que o mundo permanece povoado por muitos brabos, a possibilidade de virar bicho no limiar da morte não cessou. Práticas como realizar o batismo da criança, a manutenção do *corpo limpo* com a alimentação correta, e *fechado* por plantas e rezas, um comportamento calmo e recatado são fundamentais para evitar afecções corporais e comportamentos violentos e se chegar a este Estado. O mesmo se dá com o lugar: o lugar deve ser sempre limpo, o mato brabo deve ser retirado e queimado, insetos⁷⁰ expulsos ou mortos, devem sempre proporcionar um ambiente adequado à socialidade entre gentes e destes

⁷⁰ Categoria que engloba cobras e aranhas, os seres capazes de afligir algum mal à pessoa.

com não humanos também mansos (coqueiros, galinhas, cachorros, plantas cultivadas etc.).

O deslizamento que performa um corpo limpo em conexão a um lugar limpo é uma constante nas conversas que tive com os Pataxó. Manter um lugar limpo e bonito envolve retirar todo “mato brabo” do terreiro da casa e do quintal e um lugar que persiste sujo indica um potencial afastamento do dono desse lugar do mundo das gentes, dos humanos. O dono desse lugar feio é visto como alguém imprevisível, que não controla suas emoções, que possui um comportamento instável, tem hábitos violentos e nem participa de forma ativa das malhas de socialidade entre os humanos – das redes de reciprocidade e de comensalidade –. Na verdade, a pessoa foge do modelo de socialidade das gentes ao tempo em que deixa crescer mato no lugar, um sinal claro que possui um *ethos* de brabo, de selvagem e um potencial de *tornar-se* bicho em vida ou no limiar da morte.

Um lugar feio é um lugar onde todos os habitantes da mata chegam. Seres que não devem trocar de lugar: a cada um em seu lugar, gente, espírito dos mortos, animais, plantas, encantados e caboclos, todos têm seus lugares. Uma vez seu Seu Zé (o mesmo do capítulo 1) me disse “*cada um tem seu lugar, e cada um tem seu dom*”. Mudam-se lugares e corpos aos mesmo tempo, pois são entrelaçados em co-construção. Cuidar do lugar, do corpo e das relações de reciprocidade é manter-se gente, condição fundamental para não virar bicho – *torna-se gente com os lugares*. Assim, a posição de gente, de humano, bem como do lugar não é condição a priori, mas sim um processo ao longo do qual a pessoa deve ao longo de sua vida cultivar, sendo afetado pelo lugar e o afetando, na busca do viver sossegado junto com outras linhas de vida.

No entanto, fronteiras não são controláveis e visitas ambíguas, perigosas sempre, se apresentam, esteja o lugar habitado e limpo ou não. A vida se passa entre os limites, nas fronteiras e o cruzamento delas, pelos perigos que comportam, devem ser evitados. Um lugar feio é quase mato, está virando mato, está encapoeirando, sendo ocupado e invadido por *matos nativos*, que passam a substituir as plantas e a se espalhar por todo domínio do lugar, ao mesmo tempo em que seu dono não age para mantê-lo limpo e bonito. Ao mesmo tempo, uma mata, um campo podem se tornar lugares, pelas práticas de amansamento e abertura de um lugar, por exemplo com o uso do fogo, plantio de frutíferas, contrução da casa.

Quaisquer mudanças de posições engendrados por movimentos, cruzando limites entre lugares, o que não é tão fortuito, engendra encontros perigosos e negociações incertas: uma coordenação de ações entre humanos e destes com não humanos que não pressupõe, como pré-condição, a harmonia. Talvez este seja o caso dos encontros ocorridos no Céu, entre a família dos Ferreiras e os *Tapuio* da mata. Portanto, lidar com a ocorrência

do Estado de brabeza exige sempre cuidados e uma ética de reciprocidade para aplacar sua violência potencial, como no caso destas relações com os Tapuios de antigamente, ou com os fazendeiros atuais. Exige cuidados ao cruzar lugares não familiares, como a mata, o mar, fazendas e cidades. Lugares onde encontros com a miríade de linha de vidas e não vidas são sempre indeterminados e arriscado.

Disse-me Oziel Santana que o andar e visitar os donos dos lugares no cruzar limites exige da pessoa estar preparada para conversações, pois os *brabos* continuam povoando o mundo, cruzando limites, afetando o mundo em relações sempre incertas. Estes devem ser conhecidos e amansados para que se possa viver sossegado num mundo em transformação.

A própria inimizade motivava os encontros e a reciprocidade nos eventos no Céu, sempre marcados pela indeterminação e pelas incertezas. Sobre esses encontros marcados pela violência, contou-me Dona Ana (Nega), matriarca nonagenária da família que hoje habita e cuida da Reserva da Jaqueira, que tempos atrás uma família que vivia em algum lugar dentre os lugares do Monte Pascoal estava fazendo cauim.

Pela manhã, bem cedo, o velho chefe da família acordou sua filha e sua mulher, o genro e outra filha. Os outros parentes estavam na praia pegando marisco. Todos foram para a praia, só ficando o velho, sua mulher e o genro na morada. Lá pelas tantas, o velho escutou barulho na mata: “*Lá vem os Tapuio*”, ele teria dito ao observar as sacudidas na mata. E disse para a mulher: “*Acende aí, mulher (o fogo), pra eu brigar um pouco com esses Tapuios*”. Tomou seu cauim, dois copos, e foi no terreio brigar. Enquanto os Tapuio jogavam flechas, ele pegava com as mãos, jogava para o lado e quebrava outras. Era um velho poderoso. O genro foi entrar na briga e morreu na hora. A mulher correu para chamar os outros e, na volta, encontrou a cabeça do velho e do genro enfiada no pau, o corpo já tinha sido levado para ser comido. Quando os outros chegaram, foram atrás do grupo dos Tapuio. Ao chegar ao encontro destes, os parentes dos mortos viram que eles estavam contando e se preparando para assar os homens para comer. Não demorou muito e o capitão entrou para conversar com eles, entrou com mais uns três e já foram desarmando os inimigos. Quando eles foram correr para pegar as armas, viram que estavam desarmados. Contou Dona Ana que a partir daí começaram a matar os Tapuio, quando uma menina correu para trás do capitão pedindo para não matar ela. Ao final, ela foi levada para casa

e ali cresceu e casou, ficou sendo a “rainha deles”. Para Dona Ana, “era de costume dos botocudos e dos outros de entrar na aldeia e matar uns e outros”.

A mesma Dona Ana e suas filhas, Naiara e Jandaia, me contaram que havia grande diferenciação entre os Tapuia enquanto em Barra Velha, em geral, os Maxakali são citados como os Tapuia que os visitavam. Próximo à Juacema, onde elas chegaram a viver, havia encontros com os índios Gamelão, de rosto arredondado e de maior estatura. Segundo elas, ainda há parentes dos Gamelões por lá, mas já estão todos misturados. Havia os índios Toletero, que moravam em Juerana. Eles usavam um pedaço de pau, um tolete e, quando alguém passava perto, eles jogavam pau avisando que não queriam contato.

Tempo depois, continua Seu Zé Baraia, os Tapuio sumiram e não apareceram mais. Segundo história contada por outros mais velhos, como Manoel Santana, além da mistura, eles, – os Tapuio – que para Manoel Santana seriam os Maxakali, foram pegos numa tocaia e massacrados em uma fazenda estabelecida na rota que ligava os povos do litoral e do interior (em Minas Gerais): rotas que se fecharam, encontros que ficaram na memória. Para Seu Zé, os Tapuio continuam andando por aí, por debaixo da terra. Uma vez, saíram de dentro de um buraco e devastaram a vila de Joacema.

Pergunto a Seu Zé para onde foi este povo todo:

"Quando me dei de gente isso já tinha acabado. Muito tempo depois eles sumiram da região e quando saíram foi para um lugar chamado Joacema. Isso eu vejo , estão lá até hoje os buracos na Joacema, uns buracões enormes no chão. Coisa histórica mesmo. Eu mesmo nem sei como eram os Tapuio, esses bichos doidos. Enquanto comem coisa podre, não me admirei, pois índio brabo come igual cachorro mesmo, igual onça. Come cru mesmo. Tanto que vem gente aqui onde moro num fim de ano, Natal, virada de ano... Esse pessoal da cidade, da região de Itabela, Eunápolis e Itamaraju, vem passar dias aqui, trazendo churrasco para comerem, não assam direito e me oferecem carne. Quando olho o pedaço de trem correndo sangue... Ai, ai. Acabam sendo mais índios que nós. Eu mesmo que não tenho mais natureza para andar comendo cru."

Fiquei visivelmente intrigado com essa interessante história que liga o Céu à Joacema, por meios subterrâneos, nos buracos dos Tapuias. Sem contar nos “novos Tapuias” ou os “brabos”, desconhecidos “selvagens” que habitam as cidades ou as fazendas. Estas novas figuras,

repletas de desejos, perigosos, escondem por detrás de seus rostos o potencial da brabeza, de inimigos efetivos e potenciais afins. Seria necessário amansá-los.

No caminho do Céu

“Vumbora!?”.

Seu Zé se levanta, pega seu *mikai* (facão) nos fundos de sua casa e vamos caminhando. Saímos de seu terreno à beira da praia e atravessando a estrada de terra que conecta Barra Velha à rodovia BR-101 e às aldeias de Xandó e Porto do Boi, bem como à vila de Caraíva. Já era final de tarde, quase cinco horas, sopra uma brisa um pouco fria, comum no inverno e o sol já curva a oeste, onde se esconderá por detrás do Monte Pascoal. Me disse Seu Zé, enquanto andávamos: *"Moro num lugar com água, energia, ônibus na porta de casa. Hoje não falta nada. Antes era mais difícil, ninguém morava aqui na praia, nesse campo nativo. Eu mesmo vivia lá pro Céu"*.

Ao atravessarmos a rodagem, adentramos na *Lagoa Grande*, que nessa época, em julho, não está cheia, ao contrário do que eu imaginava, pois estávamos no ápice do inverno no sul da Bahia. Não é o tempo das chuvas, mas dos ventos e das friagens, por isso a lagoa estava seca. A lagoa se parece muito mais com um enorme campo de gramíneas nessa época, o que os biólogos denominam de restinga e os Pataxó de *campo nativo*.

A caminhada é tranquila e o lugar é bem perto, não passando de um quilômetro de distância. Bastava atravessarmos a lagoa e subirmos a ladeira e pronto: chegaríamos ao coqueiral, no Céu. A lagoa, com chão arenoso e em algumas partes enlameado, com pequenas gramíneas, é também chamada de *brejo*. E é um brejo grande, morada das capivaras, dos peixes, dos jacarés, dos carcarás e de uma misteriosa cobra grande: conecta o Rio Corumbau com o Rio Caraíva, formando como um grande alagado, que nas épocas das chuva, nos tempos de antigamente, só a atravessavam de canoa.

A Lagoa Grande liga lugares e é entrecortada por caminhos antigos. Era por dentro dela que os pataxós passavam nos “tempos antigos” quando não havia estradas de *rodagem* para chegar à Caraíva ou pegar transporte em direção à cidade. Passavam com água no peito, me

disse Seu Zé. Já me contaram que tem um caminho antigo na lagoa, que é muito *visagento*, foi onde durante uma caminhada um grupo deixou cair da carroça puxada por animais (jumentos) o caixão com um falecido dentro na água, que lá ficou e só foi achado apenas um dia depois. Parece que seu espírito por lá ficou *encostando* nos transeuntes. Não faltam histórias em Barra Velha sobre estas trilhas já tão trilhadas e hoje apagadas.



Imagem 21 – Cruzando a lagoa grande.

A rodagem atual substituiu essa malha de trilhas e, com a construção da ponte sobre o Rio Caraíva, foi inaugurada uma nova modalidade de se movimentar na (e a partir da) aldeia, ampliando enormemente o contato com as cidades, com outras aldeias e de outros lugares até Barra Velha, inclusive com uma linha diária de ônibus que parte de Eunápolis à tarde e de Barra Velha pela manhã.

Seu Zé caminhava tranquilo, seguindo em minha frente em silêncio e puxando o ritmo da caminhada, uma marcha constante e vagarosa, vez ou outra se virando em minha direção para mostrar algo. Carregava o *mikai* e uma pequena sacola de pano na mão esquerda. De

súbito, minha máquina fotográfica que utilizava para filmar a caminhada deixou de funcionar e quebrou no meio do caminho. Fiquei insistindo apertando seus botões e andando ao mesmo tempo. Uma situação um tanto irritante: ficava imaginando as fotos que perderia e a impossibilidade de realização de um vídeo com o momento de nossa chegada ao Céu. Não teve jeito: a máquina não contribuiu e tive que usar um *tablet* que tinha posto em minha mochila para tirar algumas fotografias.

Andávamos pela parte seca da lagoa. Num momento, após pouco mais de dez minutos caminhando, alcançamos o encharcado. Tiramos os chinelos do pé e cruzamos a lagoa com a água nos joelhos. “*Cuidado, tá escorregando aqui. Esse capim é escorregadio que só*”. Esse capim viscoso que Baraia chamou a minha atenção é o *denço* e junto dele vive um mais roliço, o *junco*. Ambos dominam esta parte do brejo, um brejo de capins. Passagem rápida e desequilibrada – de minha parte. Tive que passar por cima desse capinzal escorregadio para não colocar o pé na parte mais funda fora da trilha encharcada – na verdade, um pequeno filete de capim que formava a nossa trilha. Mal saímos da lagoa, nos deparamos com uma cerca. “*Aqui é cerca da roça da gente, daqui pra cá já é o Céu*”, disse Baraia. “*Daqui até Joaninha é tudo o Céu*”.

Ele apontou os dedos em direção aos coqueiros. Virando os dedos para o lado, para outro coqueiral mais à esquerda: “*Ali é um lugar bonito. Mas um lugar bonito pode ficar feio, sem cuidado. Tem que cuidar, plantar pés de planta. Tudo no mato é feio, quando fica descuidado, mas quando está tudo cuidado e uma belezinha, um sossego...*”.

Acreditei no momento que estava falando de um morador, dono do lugar ao lado, que supostamente não mantém seu lugar limpo e é visto por alguns como arredio, como uma pessoa meio “doida”, imprevisível e que vira *bicho*, um boitatá, descendo a ladeira à noite para “*enrubar*” as pessoas na rodagem ou na praia.

Logo após a cerca, olhei para cima: os coqueiros estavam logo no topo da *terra alta*. Tínhamos uma pequena ladeira a subir e subimos em silêncio. Chegamos ao topo já debaixo do coqueiral antigo, respirei ofegante. Uma fresca brisa de sul antes sutil se mostrava, mais leve ainda e dando o tom do frescor do final de tarde, balançava as folhas do coqueiro, que dançavam ao mesmo tempo em que, associadas às ondas batendo na praia, – o que era possível escutarmos do Céu – compunham uma sonoridade que me lembrava de boa parte de minha vida vivida entre os coqueirais da costa soteropolitana e do litoral norte da Bahia: a

textura sonora do entrelace da brisa fresca, do barulho do mar e de folhas balançando e se roçando. Som salpicado pelos cantos das aves e dos papagaios que já se aprumavam no final de tarde em suas moradas – os dendezeiros e outras pequenas árvores –, polifonia cortada vez ou outra por barulhos de *buggys* e motos que corriam logo abaixo pela rodagem poeirenta. Barulhos, sons, comunicações que não indicam, mas presenciam as suas ocorrências.

Baraia me mostrou uns coqueiros altos e finos a cerca de uns 30 metros de onde estávamos em nossa trilha. *“Esses coqueiros são antigos?”* – perguntei. *“Eu era criancinha quando meu avô Epifânio era vivo e plantou eles. Já os dali pra cá são do tempo de minha mãe. Agora meu irmão que tá cuidado, ele já plantou os coqueiros dele”*.



Imagem 22 – Coqueiros antigos.

Baraia sabia mais ou menos a idade do lugar pela idade do coqueiro. Ele calculava que os coqueiros do *Céu* possuíam mais de 61

anos. Contou que faz essa medida, pois viu e lembra seu avô plantando. Ele participou daquele momento quando era criança.

Romildo, o cacique, me contou anteriormente a mesma situação sobre como seu tio já falecido plantou com dois anos de idade um coqueiro no Porto da Onça e como ele identificava o tempo do lugar por esta associação (entre esta planta e a história da pessoa). Romildo me deu a seguinte explicação sobre este exercício mnemônico em uma conversa que tivemos em sua casa:

"criança pequena quando começa a se arrastar. Aí, se você quiser plantar um pé de coco hoje, eu cavo lá e chamo ele para enterrar. Ele tá brincando lá... Quando tá com mais ou menos 10 meses. Ai quando tá com 80 anos, que tamanho tá o pé de coco? Se ele levar 50 e 60 anos, o pé de coco vai... Aí tira uma base. Plantei pros meus filhos e já saímos do lugar, ficou tudo lá."

Um lugar como o Céu é múltiplo por conter em si histórias parciais de quem ali viveu, plantou roça e erigiu coqueiros (e mangueiras e jaqueiras); no caso, mais de três gerações dos Ferreira ou de quem por ali transita ou se relaciona. Não são histórias sobrepostas cronologicamente, como camadas, uma solapando a outra, mas convivem ao mesmo tempo, pela memória presente nos coqueiros plantados pelos antigos e pelos atuais *donos* do lugar.

Conta Seu Zé que, para manter os coqueirais e o lugar do Céu na posse de sua família, teve que cuidar do seu lugar inserindo diversas outras coisas como cercas, madeira retirada das matas e arame recebido do Ibama durante a execução do *Projeto FAO*. Assim, conseguiu definir, em sua lógica, a posse consistente que não se trata, pelo que eu pude compreender da conversa que estávamos tendo, apenas de posse no sentido estrito do termo (como exercício de domínio e da propriedade), mas do cuidado apropriado do lugar e de si, que legitima o lugar: uma estética (ficar bonito) e uma ética (ficar bem e sossegado) do lugar. Assim contou-me ele:

"Era tudo mata, os coqueiros foram plantados pelo meu avô. Aí minha mãe morreu e voltei para cuidar depois de um tempo. Pensei em cercar todinho e fazer roça lá. Passamos trator. Peguei duas bolas de arame com o Ibama, na época do Projeto FAO, e roçamos quarenta tarefas. Os coqueiros dali são de Filó, ele morava mais ela e eles que plantaram. O meu fica mais pra frente. Do molhe de dendê até lá, na frente é minha

extrema. Encosta no Claudionor e vem até o baixo. Agora, o Céu é isso aí! Da cerca até o córrego ficou com meu irmão, Filó. O meu terreno é do córrego até Joana. Uma partezinha do Céu minha mãe deu para Claudionor, que pediu para ela para ele poder trabalhar."

Segundo Seu Zé, o Céu é um lugar bom, sossegado, para criar, cuidar das plantas – para morar. Mas sozinho, sem ninguém, morar é ruim, e ele já tem casa na praia, fala virando-se e apontando sua casa na linha da maré. Mostrou uma moita, desceu os dedos como se circundasse seu terreno na praia, fez canto na estrada e vai até a beira da praia, “*tudo cercado*”, fez questão de enfatizar.

É o terreno de Seu Zé um espaço cercado e quadrangular. Os vizinhos são os filhos e as filhas dele e o irmão “*mais moderno*”, mais novo, Filó. Apontou a pousada que o filho dele Genival ainda está construindo. Tem Gil, Ita, o genro dele, mais para direita “os parentes”, Tururim e os filhos dele, no *Muriã*. Para Baraiá, é importante ressaltar o cuidado com o lugar, o que é realmente bonito de se mostrar e de se ver.

Olhei para o horizonte seguindo o desenho que ele fez na linha da maré. O que para mim era uma linda paisagem, uma vista, um mirante onde posso ver da vila de Caraíva até a ponta do Corumbau e um mar azulado que recobre arrecifes coralíneos de biodiversas belezas ímpares, para Seu Zé eram lugares vividos e cuidados.

Percebo que o Céu não é apenas aqueles coqueiros que eu sempre olhava ao passar pela *rodagem*, mas um conjunto de lugares, um coletivo de coqueiros, entre ex-roças tornadas *capoeiras* e manchas marginais de mata e dendezeiros. Uma conexão entre lugares – o *locus* da família extensa de parte dos Ferreira e do entrelaçamento entre coisas, plantas, mato nativo e visitantes. É o amálgama de relações e de práticas de habitantes humanos e não humanos, são múltiplas histórias e conflitos, como veremos.

Escutei duas histórias sobre o porquê do nome Céu: uma das versões dizia que o lugar tem este nome porque os Tapuio que passavam por ali, vindo das serras do interior, ao chegarem na ponta, onde o lugar se abre para o vale do Caraíva e para toda a costa, como um mirante, eles se deparavam com toda a visão do céu e assim deram o nome; outra versão diz que os mesmos Tapuios vinham com pedras preciosas das serras, pedras brilhantes de todas as cores, que traziam para presentear os moradores do Céu nos encontros e rituais de troca que aconteciam no lugar já se faz muito tempo. Essas pedras eram jogadas ladeiras abaixo.



Imagem 23 – Mirando a lagoa grande.

O brilho de algumas delas à noite refletiam no céu – eram as estrelas. Outras pedras caíram em buracos, encantando-os.

Hoje, há um *encante* na baixada do céu, onde é possível ver uma mulher linda encantada tomando banho. Os Tapuios andavam pelo Céu, aliás, o Céu é (foi) – dentre outros lugares do Monte Pascoal – um ponto de encontro entre diferentes. Foi no tempo que os Ferreira ocuparam o céu e abriram posse com roça.

Reciprocidade

Continuamos a nossa caminhada por uma estreita trilha até o ponto onde Seu Zé mantém uma roça e suas plantas: seu *terreno*. De um lado e de outro da trilha, dominam os vorazes sapês e a samambaia, matos

nativos que se deliciam com áreas desflorestadas e terras arenosas e cansadas pelas sucessivas queimadas.

Nas margens da trilha, o sapê seco indica o uso do herbicida *roundup*, produzido pela multinacional Monsanto, e alguns pontos de capim braquiária que demonstram a tentativa de se criar gado nos interstícios dos coqueirais. Ilhas de dendê podem ser vistas em toda parte.

O Céu, antes uma mata, agora está encapoeirado. Fiquei curioso sobre os dendês. Pergunto se foram plantados. Baraiá diz que não: “Dendê, não é planta, é nativo... Tem o urubu, que é danado para comer. Come e onde cai a semente nasce um pé de dendê. Planta nossa foi o coco”.

Ao passarmos pelo córrego que separa seu terreno do de Filó, chegamos ao seu lugar. Lugar onde Seu Zé plantou e cuida de centenas de pés de coco e mantém o que era uma pequena roça de mandioca, já abandonada e sem as *mandibas*. O chão é de um barro amarelado e arenoso, o que segundo meu companheiro de caminhada é bom para plantar feijão, milho e mandioca: “É só arar, botar adubo, que é só plantar e dão as plantas”. Nesse lugar, Seu Zé experimentou plantar mudas de pinheiro (*pinnus*) doado por um amigo há seis anos. Das duzentas mudas plantadas, só quinze sobreviveram e cresceram, contribuindo para, com os coqueiros, produzirem o lugar.

Os coqueiros foram plantados e são cuidados, pois esta planta traz “valor” ao lugar; onde se situa um coqueiro, Seu Zé me apontava a roça de mandioca. Após o amadurecimento da mandioca, ele os plantou. Plantou seis tarefas, me disse naquele momento. Plantou para valorizar a terra, para não sair mandioca e entrar o sapê. Valorar, mas não para vender, mas sim para “*segurar valor da terra*”. Esses cocos de seu terreno, essas “*plantas da gente*”, como disse, são “*filhos*” oriundos de seu quintal na praia. O *valor* resulta do cuidado com o lugar, plantando e cuidando dos limites entre o mato e a casa. O encapoeiramento retira valor do lugar ao abri-lo para possibilidades de ocupações outras.

Os lugares familiares perpassam gerações. São dádivas para as gerações vindouras, lugares ficam com os “*parentes*”, vão com os filhos. O lugar é dádiva futura para seus descendentes diretos, seus filhos, que possuem direito de posse de uma parcela do lugar ao se casarem e constituírem família ou após a morte do dono ou mesmo se saírem do lugar; um direito marcado pela presença do coqueiro de outras árvores frutíferas, direito que se perde ou se dilui com os netos. Dádiva também

para seus parentes cosanguíneos ou para aliados que podem receber uma parcela do lugar para construir sua casa ou fazer roça, como o fez a mãe de Seu Zé, Dona Josefa, ao doar parte do Céu para Banha, seu sobrinho, esperando uma recíproca atitude por parte dele.

O exemplo de Banha demonstra que, ao mesmo tempo, um lugar é dádiva em termos intergeracionais: ele adentra nos circuitos da reciprocidade generalizada entre aliados e afins potenciais, tem um “valor”, que é um valor de troca, mas de uma troca assimétrica, por exemplo: entre um terreno e um animal ou um terreno e uma moto. *Venda* aqui é uma noção mais alargada do que a troca monetarizada. Envolve tanto a reciprocidade de dádivas, a cessão de um *terreno* para um *parente* sem uma reciprocidade imediata, quanto a troca direta de bens ou de um lugar por coisas (por um animal, espingarda, moto etc.) ou, muito comum hoje em dia, a venda por dinheiro. Entretanto, o que se vende primordialmente são as relações com plantas, a casa, as cercas, ou seja, com toda toda “benfeitoria”, e não um lote com determinada medida e documento de propriedade.

Muitos destes lugares não têm mais moradas, pois seus habitantes foram retirados por fazendeiros e pelo Parque Nacional, por meio de indenizações ou vendas não ancoradas na reciprocidade, como as indenizações forçadas pela gestão do Parque ou na compra do terreno por fazendeiros e titulação e cercamento de uma área maior, abarcando outros lugares.

Mas, mesmo que o lugar seja vendido, podem haver atritos futuros caso a venda não tenha concordância de todos os “cabeças” da família que vivem ou viveram no lugar: em geral os filhos do *dono* do lugar. A não concordância ou a anuência podem vir a ser motivo de litígio futuro, como o que ocorreu num lugar chamado de Porto da Palha, “vendido” por uma pessoa que o habitou para outro não índio (casado com uma mulher índia). Esta “venda” passa recentemente por um processo de contestação por parte dos parentes da pessoa que abriu o lugar no passado.

Talvez o potencial litígio após uma venda se explique por uma não total alienação do lugar. Um lugar, quando é “vendido”, vai com ele na transação o nome do antigo morador e todo um conjunto de histórias das relações que ali ocorreram e o geraram. Como bem colocou Marcel Mauss em sua célebre frase, vai com o lugar “o espírito da coisa dada”, que segue com quem a recebe e tem que reconstituir o lugar para que sua história seja ali lembrada (MAUSS, 2010a). Talvez aí resida também a

moralita envolvida nas famosas histórias das retomadas dos lugares empreendidas por Dona Josefa e nos atuais movimentos de retomada do “território tradicional Pataxó”.

Manter o lugar é imperioso para Seu Zé diante à quase constante demanda por uso do Céu, por jovens que buscam lugar para fixar residência após se casarem. O *encapoeiramento* do Céu justifica tais demandas. O receio de Seu Zé diante do “assédio” ao Céu é justificado, diante de mim, pela noção de que uma terra que não é cuidada por um dono é condição de possibilidade de novos habitantes. Além disto, segundo Seu Zé, os “parentes” têm agora – depois da demarcação – de que a terra é de todo mundo e, além disto, a “*aldeia está crescendo demais!*”. E um lugar sem o devido cuidado é aberto a possibilidades outras de outros habitantes.

Seu Zé tinha me dito que

"tem mocinho casando, mocinha casando e eles iam sempre pra aquele meio. Aí pensei em cercar, se não eles iam acabar fazendo casa, abrindo roça, aí eu ia perder força para manter o lugar. Tem uns que respeitam o lugar, tem outros que não. Chegam, fazem a casa deles, aí, depois de estar apossado, se caso não tiver jeito de negociar, acaba perdendo."

Pergunto se qualquer um pode entrar assim no lugar de outro.

"Se eu chegar a algum lugar, alguma área de reserva (Terra Indígena), é de qualquer cidadão. Se tiver um pé de planta, eu sei que alguém plantou; o pé de planta não nasceu por ele mesmo e eu não vou meter mão, não. Então, esse alguém tem dono. Se tiver cerca, aí tem dono. Eu respeito tudo que é dos outros. Mas tem índios que não respeitam não, metem as caras."

Seu Zé já tinha feito essa ressalva anteriormente em outra conversa que tivemos em sua casa, na qual pontuava o porquê era contra o movimento das retomadas e a favor de lutar por vias “legais” pela ampliação da Terra Indígena Barra Velha, e a favor de manter uma relação “ordeira” com os proprietários de terra, os fazendeiros. Ele argumentou que se deve fazer como os mais velhos que conseguiram demarcar a terra atual, na qual ele detém a escritura em sua casa: viajando, conversando com o governo e fazendo as coisas de acordo com a lei. Para ele, esta deveria ser a postura de seus *parentes*.

É claro que a perspectiva de Seu Zé não é compartilhada por todos os Pataxó: ele fala de uma posição, é uma fala situada de quem almeja obter relações amistosas com os proprietários e de quem tem a posse de um lugar.

Estávamos exatamente no local onde morava Josefa, sua mãe. No lugar, apenas chão batido e mato. Seu Zé não falava muito e preferia ir mostrar a rocinha dele. Não é apenas a solidão que o motivou a sair de sua casa no Céu. O Céu é o lugar onde presenciou a morte de sua mãe, após longo tempo de paralisia devido à velhice, o que lhe gerou tristeza e a saída do lugar.

"Minha mãe morreu nesse Céu. Ela morreu lá e fiquei completamente triste, com tristeza danada. Não podia ir lá que lembrava dela. Fiquei um ano sem ir lá. Ela gostava tanto desse lugar. Pensei em não deixar lugar dela, acabar de qualquer jeito "vou cultivá-lo". Cerquei todo o lugar. Lá dá de tudo. Cerquei em volta, não tem ninguém morando, mas nós faz roça. Tem uns trezentos e noventa pés de coco."

“Caso a pessoa viva por um longo tempo num lugar ou retorna regularmente a ele, o fogo queima ali (*ahi ka*). Mas se você for embora e não retornar, o fogo se apaga (*ahi mataotao*)”. Essa formulação que o antropólogo Michael Jackson (2000) fez sobre os Maori, talvez possa ser usada para entendermos a manutenção e abandono de um lugar. Neste sentido, o fogo dá vida ao lugar ao permitir a morada humana e o crescimento de diversas plantas.

Abrir um lugar, sair do lugar: uma dinâmica própria das jornadas individuais e coletivas. Se “abandona” o lugar após a morte do “dono do lugar” ou pela vontade de abrir outros. Mas sair pela força de uma autoridade não é algo bem aceito. Sair de um lugar, com a consequente cessão dos cuidados, ativa movimentos que transpassam as linhas que tentam separar as fronteiras entre a vida num lugar e a vida da mata.

A saída ou a morte, portanto, abrem espaço para o outro não humano, e para o lugar tornar-se *capoeira*, tomado pelo mato. Este passa a ser o lugar para outros habitarem no encapoeiramento (animais, mato), com o espírito do morto, caso este não vá para o lugar dos mortos e fique preso à terra, encostando nas pessoas. O espírito do morto não tem tanta noção de seus atos e controle dos seus desejos, ao mesmo tempo que não cuida de seu lugar, que passa a ser mato. Um

lugar como este é evitado portanto, em muitos casos, inabitável – pelo menos pelos parentes dos mortos.

Resistir plantando

O Céu, hoje *capoeira*, já foi roça. Isso é visível pela presença de uma vegetação herbácea e de pequenas arvoretas, pelas ilhas de dendezeiros, um mosaico de *capoeiras* em diversos momentos de seu crescimento. Apenas uma mata já bem mexida desponta em baixadas, como a que passamos pelo córrego. Tudo era mata, afirmou Seu Zé, “*derrubaram e fizeram roça, aí veio o sapê e tomou conta*”. A *capoeira*, junto aos coqueiros, são os resultantes de relações históricas da família Ferreira, que se inicia no botar uma roça, findando com o abandono parcial dos terrenos após a morte de Josefa.

O *botar roça* no Céu, como eu compreendi, teve início com Estefânio e continua com a sua filha Josefa. O roçar como prática de constituir o Céu enquanto lugar foi possível, em grande parte, pela ação de Josefa ao defrontar os guardas do Parque Nacional, num cruzar fronteiras perigosas do “resistir plantando”.⁷¹ Resistir plantando, entendido como correspondência de intra-ações entre pessoas e mandiocas, performadores de um lugar familiar.

A história registrada em Oliveira (1985) conta o retorno de Epifânio, Josefa e seus irmãos para Barra Velha, vindos de Imbiriba após terem sido expulsos no Fogo e após andarem pela região trabalhando em fazendas e morando nas casas dos parentes. Ao chegarem, se instalaram na praia, onde encontraram outros que retornavam após a instituição da fiscalização no Parque Nacional, como Manoel Santana.

Em geral, viviam de mariscar no mangue e nas pedras e da pesca na costa e de trocas com farinha e beiju com o pessoal que vivia às margens do *Pongó* e do *Rio Preto*. Josefa, nesse período, já pensava em botar roça nas *capoeiras* velhas, mesmo diante da presença dos guardas do IBDF, “não aguentava ver as crianças '*comendo feito bicho*' (OLIVEIRA,

⁷¹ O termo “resistir plantando” aparece na terceira parte do livro **Barra Velha: o último refúgio**. Na epígrafe da primeira parte do capítulo, temos: “Resistir à fome, resistir aos guardas, resistir à vergonha: chegamos a andar pelas casas das raparigas, pedindo comida. Resistir plantando - D. Josefa” (OLIVEIRA, 1985, p. 41). Neste capítulo, o autor apresenta um vivido relato da atitude de Josefa e outras pessoas em abrir roçados na área de Barra Velha.

1985, p. 44), ela “já sonhava em ver as folhas das mandiocas crescendo e balançando com o vento” (OLIVEIRA, 1985, p. 46).

Era época em que muitos pataxós começaram a trabalhar na extração de piaçava nas matas. Cruzavam as “cercas” do Parque, burlando o “sistema de vigilância” montado – corpos não podiam entrar, pelo menos dos pataxós e seus companheiros (mandiocas, animais) e a “vida selvagem” não podia sair. Extraíam piaçava à noite e vendiam na madrugada para revendedores em Caraíva. Piaçava esta que iria para Porto Seguro via mar e rendiam um *kaiambá*, objetos industrializados ou viveres (OLIVEIRA, 1985; CARVALHO, 1977).

Josefa e seu grupo botou a roça, deixando apenas algumas árvores e os dendezeiros, após a remoção e queima da vegetação. A *mandiba* veio de Corumbau. A roça foi queimada e plantada. Após isso, os guardam e chegam questionando sobre quem deu ordem para fazer a roça, afirmando que as terras são do Parque. Com a resistência de Josefa, passaram a derrubar cercas de troncos e colocaram os animais para comerem a plantação. Josefa e sua gente resistiu em frente a figuras de Sarapião, Ferrinho, Beijinha, Raimundo, Milton, Zequinha e Albino, os guardas do Parque (OLIVEIRA, 1985, p. 47).

"Todos os índios conheceram a história dela pessoalmente vendo. Ela morreu e deixou arquivado, gravado em fitas. Luta cansativa, mas não foi só pelo bem dela, lutou pelos outros índios também. Os índios têm muita consideração. Filha de Epifânio, que nasceu e se criou aqui e foi sepultada."

Botar roça: as mandiocas

Podemos entender o termo roça de duas formas: roça como lugar distante em oposição à casa e roça como lugar de cuidado e do criar condições de crescimento para a multiplicidade de plantas. *Botar roça* refere-se ao segundo, ao ato de criar um lugar próprio das plantas, principalmente da mandioca, uma “espécie companheira” dos Pataxó (ARRUDA CAMPOS, 2016)⁷². As roças são áreas de cultivo familiar onde predomina a mandioca.

⁷² Ver Cardoso e Arruda Campos (2015), o artigo *Simbiopoeses contra Domesticação: por uma etnografia multiespécie da mandioca*. Ver também a tese de doutorado de Marilena Altenfelder de Arruda Campos (2016), sobre as mandiocas como espécie companheira e resiliência entre os Pataxó.

A própria denominação roça normalmente se refere à roça de mandioca, mas quando outra espécie é cultivada, o termo *roça* é inserido na nomenclatura: “*plantar roça*” existindo, por exemplo, roças de urucum, roças de abacaxi, roças de milho e roças de feijão. Os roçados também podem abrigar diversas outras plantas variando com a vontade e disponibilidade de sementes do(a) agricultor (a), como roças de mandioca, milho e feijão; cana, batata-doce, inhame entre outros.

Apenas num levantamento que realizamos rapidamente durante o Etnomapeamento, entre 2008 e 2009, conseguimos identificar dezesseite modos de vida crescendo nas roças. Destaco as cercas de seis variedades, as quais os Pataxó chamam de *qualidades*, de abacaxi, doze de aipim ou mandioca mansa, três de batata doce, quatorze de banana, onze entre favas, feijões e andus e dezesseis mandiocas bravas (CARDOSO; PARRA, 2008). Esta ampla diversidade cuidada nos roçados confere às roças um status de “salão” de uma “dança multiespécie”, em que plantas, humanos, astros, terra e animais coordenam seus ritmos no fazer crescer vidas nas roças e quintais.

É incrível observar que estes modos de vida, vistos como *qualidades*, crescem e se desenvolvem em lugares familiares marginais. No Monte Pascoal, mandiocas e pessoas convivem em condições precárias de vida. As roças e a existência das mandiocas e de outras espécies cultivadas foram condenadas ao longo da história junto aos habitantes nativos no Monte Pascoal. Mandiocas, vistas como plantas cultivadas de povos sedentários, foram deliberadamente retiradas da história do povo Pataxó, pois estes foram “taxados” como um “bando nômade” que não praticavam agricultura. Fica em aberto aqui a resposta do porquê os Pataxó tinham no seu vocabulário, anotado pelo naturalista Maximilian Wied-Neuwied, termos como mandioca e milho.

O segundo deslocamento diz respeito à separação dos Pataxó de suas roças, com a proibição de plantio na área delimitada como Parque Nacional a partir dos anos 60. As fronteiras do Parque e as cercas das fazendas delimitaram um mundo fraturando as relações multiespécies, no fazer um mundo sem mandioca, sem roçado e, se possível, sem povos indígenas. Dona Josefa, já citada no capítulo anterior, foi a artífice primeira do resistir plantando. As retomadas continuaram seu trabalho. Os resultados, mesmo que marginais e em condições precarizadas pelo esgotamento da terra em Estado de confinamento, permanecem e mandiocas e pessoas continuam se enlaçando em atos de cuidado e prazer.

As mandiocas gostam de ser plantadas em *barrancos* ou em *terras altas* e em diversos tipos de solos, com preferência para áreas com *terra mussunungada* e *terra preta com barro amarelo* e, no caso de bens de raízes (frutíferas), em terra de *barro vermelho*. Um fator importante na escolha do local de

abertura do roçado é o porte da mata ou da capoeira existente, pois se considera que quanto mais tempo a terra descansou, ou seja, quanto maior a idade da capoeira, melhor estará o solo para a agricultura. Dessa forma, uma *capoeira antiga (velha)* é considerada melhor do que uma *capoeira baixa* como local de escolha para a abertura do roçado. Quando a terra está muito cansada e não há outro local para abrir a roça, é preciso deixá-la descansar até que a vegetação cresça. Condição que varia de aldeia para aldeia, de lugar para lugar.

Devido à proibição de desmatar áreas de mata alta e da consciência do prejuízo da degradação ao se desmatar *capoeiras altas*, as roças são abertas em áreas de *capoeiras baixas*, normalmente áreas degradadas, antigos pastos e áreas de sapê e tirirical. O fato de não poder desmatar área de mata gera uma tentativa de controle interno dos próprios pataxó, que passaram a controlar o fogo após inúmeros incêndios nos últimos anos. As roças apresentam o tamanho de uma tarefa em média e são geralmente espaços privados familiares. Em Barra Velha, as roças, em geral, são diminutas e abetas ao lado das casas, nos quintais. Dizem que antigamente era diferente, com grandes roças cultivadas em outros lugares e com tamanho maior.

Conforme relato dos Pataxó mais antigos, *de primeiro* a agricultura na região era praticada pelo sistema de corte, queima e pousio. Neste sistema, o agricultor roçava uma área de mata alta, derrubava as árvores mais grossas e queimava a vegetação. Após a derrubada da vegetação e plantio de mandioca, o espaço passava a ser denominado de roça; a roça nova passa então por etapas de manejo e controle, com o cultivo predominante de mandioca, tornando-se roça madura e velha após 1 a 3 anos e sucessivos replantes ou retornos, até se iniciar a sucessão ecológica “espontânea”, fenômeno ecológico amplamente conhecido e descrito localmente como encapoeiramento. A sucessão ecológica era utilizada pelos mais antigos como uma forma de restaurar a fertilidade da terra após um ciclo de cultivo: para a *terra descansar*, tornando-se *forte* novamente.

O agricultor e a agricultora abriam outro roçado quando o roçado existente chegava ao estágio de *roça madura*, com maturação das plantas de ciclo mais curto e solos mais empobrecidos. Desta forma, transplantavam as plantas cultivadas (mandioca, cará, batata doce, banana, cana) para roçados novos e mais férteis, mantendo as plantas e o ciclo espaço-temporal. Boa parte deste processo estava baseada na mão de obra familiar ou com mutirões e estava fortemente ligado ao entendimento da sucessão ecológica da floresta⁷³.

⁷³ Ver página 79 do Etnomapeamento (CARDOSO; PARRA, 2008) – Esquema da dinâmica da sucessão ou do encapoeiramento.

A roça, após dois ou três anos de cultivo, era deixada ao processo de transformação relacional, com novas coordenações na intra-ação entre modos de vidas que vão se substituindo ao longo do tempo. O espaço passava a se chamar *capoeirinha*, *capoeira nova* ou *capoeira baixa*. A idade não é o critério mais utilizado para identificar as *capoeiras*, mas sim a estrutura da mata e a presença de espécies indicadoras. A *capoeira nova* pode também ser chamada de *capoeira baixa* pela estrutura mais baixa da vegetação. É percebida como uma mata bem fechada, com muitas ervas, arbustos e cipós. São identificadas espécies indicadoras deste estágio de sucessão como embaúba, ambará, tiririca, sapê, biriba, aracá do mato e vassourinha. Esta unidade relacional é tida como uma fase do sistema agrícola em que os solos estão cansados ou sem fertilidade.

O próximo estágio, chamado de *capoeira*, corresponde a um estágio intermediário entre a *capoeira baixa* e o capoeirão, apresentando muitos cipós, sendo denominado de macega. O *capoeirão* ou *capoeira alta* ou *capoeira velha* corresponde a um tipo de vegetação de maior porte em que o solo já está descansado. As árvores já são maiores e grossas e a mata é mais aberta. São identificadas espécies características como a murta, pindaíba, pupuba, araranã, ingá, louro, paraguai, abraúna e sapucaia. Observa-se também a presença de espécies de mata alta como ipê, jatobá, arruda e juçara começando a aparecer.

A *capoeira* servia para delimitar a área de um terreno ou o território familiar. Geralmente as *capoeiras* fazem parte de um lugar familiar e levam o nome da pessoa que derrubou a mata para implantar um roçado e se refere à *capoeira* como “minha *capoeira*”. Desta forma, uma *capoeira* só pode ser utilizada por outra pessoa caso ela conceda ou abandone o lugar.

Os Pataxó preferem abrir os roçados na mata alta ou no capoeirão, associando o estágio da vegetação com o tipo de solo. Desta forma, é definida a aptidão do local. Esta livre escolha, proporcionada em tempos de abundante e densa floresta, não é possível nos dias atuais devido à alta densidade populacional próximo aos centros das aldeias e à falta de área de mata e capoeirão no território.

Os Pataxó percebem que a fertilidade da *terra* está mais associada ao processo de *encapoeiramento* ou da sucessão ecológica em determinado lugar. Conforme nos relatou Seu Putumujú (Pé do Monte), “Tupã não criou tipo de terra ruim, mas cada terra tem sua planta”. Esta visão se confronta com a ciência agrônômica, pois para os Pataxó não existiria uma terra “ruim” em absoluto, mas cada planta é observada em relação a determinado tipo de terra.

Estes saberes que determinam a aptidão agrícola na relação dos tipos de solos com estágio sucessional da paisagem, dentro do princípio de que a

regeneração da floresta com a formação da serrapieira é que “alimenta a terra”, mantendo a sustentabilidade do sistema, ainda se mantêm com os anciões. Porém tais saberes são impossibilitados de se colocarem em prática, pois: não existem mais áreas disponíveis com as condições fundamentais para uma produção adequada e para a manutenção do sistema de corte, queima e pousio; os solos estão extremamente desgastados, o que favorece a visão exterior de que a única solução é a utilização de adubos e de tratores.

Desta forma, os Pataxó mantiveram o uso do fogo, porém os roçados são abertos em áreas degradadas ou em *capoeira baixa*, o uso do espaço é intensificado com a inserção de insumos externo ou é utilizado apenas por um ano, até o abandono completo devido ao esgotamento dos nutrientes, acidez dos solos e entrada de sapê, samambaias e tiririca.

Outras pessoas, após o abandono, inserem braquiárias para tornar o espaço um pasto para poucas cabeças de gado. A paisagem degradada e fragmentada que hoje domina a paisagem da região gerou transformações no sistema produtivo, com a imposição aos Pataxó da ideia de que a única forma de se manter a agricultura era com o uso de maquinário (trator), corretivos (calcário), herbicidas e adubação.

A base do trabalho na agricultura é familiar: homens, mulheres e crianças possuem papéis bem definidos na lida cotidiana na roça e nos quintais, dois dos principais espaços cultivados pelos Pataxó. Geralmente os trabalhos na roça são considerados essencialmente masculinos, porém a mulher pode participar em algumas fases do trabalho, quando o marido falta por motivos de doença ou por possuir alguma atividade remunerada dentro ou fora da aldeia. As mulheres e crianças participam do momento do plantio, da colheita e do processamento das plantas cultivadas, enquanto os homens participam de todo o trabalho, sendo exclusivo seu trabalho no preparo da terra, na derruba e queima da vegetação ou no uso do trator ou de herbicida. Já as roças nos quintais e os quintais são de domínio feminino. Os filhos homens e mulheres que não migraram ou se mudaram para a casa do parceiro após o casamento permanecem na morada de seus pais, podendo ou não trabalhar na roça. Os filhos que passam a morar na casa dos sogros, enquanto não possuem residência própria para sua família, podem trabalhar na roça da família do cônjuge. Mesmo vivendo com os sogros ou tendo residência e a depender da disponibilidade de terras, o homem pode obter um terreno para abrir uma roça e formar seu lugar.

O trabalho de mutirão⁷⁴, chamado pelos Pataxó de batalhão, ainda continua sendo realizado nas roças, mesmo devido a intensas transformações socioambientais ocorridos na história recente, porém em menor escala e de forma distinta em comparação a tempos passados. Os mutirões que vêm ocorrendo são motivados geralmente por grupos de parentes, vizinhos e amigos. Muitos mutirões são propostos pelos caciques com a finalidade de unir a comunidade pelo trabalho conjunto, diminuído o tempo de trabalho necessário para vencer o sapezal e a necessidade de uso de insumos externos. Outros mutirões foram realizados recentemente pelos chamados “grupos”. São formações incentivadas por ONGs ou pelos órgãos estatais e têm o objetivo de abrir roça para os participantes de projetos de desenvolvimento, como o “Projeto FAO”.

Durante o plantio, é a lua que determina o momento certo de colocar as sementes e as mandibas de mandioca na terra: na *lua turva*, escura, planta-se feijão, milho e outras plantas que *grelham* de semente; na lua clara planta-se as de raiz, como mandiocas e batatas-doce. Durante o cultivo, prevalece o cuidado com o terreno por meio da prática da roçagem dos matos. A colheita envolve a família toda e muitas vezes parte da roça é cedida para *meiar*, pessoas que não possuem roça e usam a do “parente” em troca de parte da produção. A mandioca segue para farinha, para produção de farinha de puba, de beiju de rolo, de bolo ou de cauim.

No Monte Pascoal, a história da mandioca é a história do *botar roça, de fazer lugares*, na qual a mandioca tem um papel importante no modo como as pessoas vivem: é um história da relação entre humanos e mandioca marcada por atos de amor, cuidado, prazer, dominação, resistência e movimento que se dá num profundo emaranhado multiespécie (ARRUDA CAMPOS, 2016).

A história de Josefa foi muito contada e ela é presentificada no Céu e em textos escritos sobre a história de resistência dos Pataxó frente ao Fogo de 51 e ao Parque Nacional⁷⁵. É uma história bem conhecida.

Parados em cima do chão batido onde foi sua casa, lembrei-me da história contada por Joana, sua filha, e registrada no material de áudio

⁷⁴ Mutirão ou também puxirão, ajuri ou muxirum, de acordo com a diversidade regional do Brasil, diz respeito à reunião de agricultores para auxiliar um vizinho em algum trabalho agrícola, seja roçado, plantio ou colheita, terminando geralmente em festa.

⁷⁵ Por exemplo, no livro **Uma história de resistência – Pataxó** (ANAI-CESE, 2007) ou nas monografias de Carvalho (1977).

de Marilena⁷⁶ sobre a resistência de Josefa, no qual apenas coloco um trecho para ilustrar a história:

"Daí em diante minha mãe foi trabalhar, nos ramos sem roça, sem nada. Nós vamos botar uma roça perto daqui. Ela fez a rocinha dela. Quando ela estava fazendo a roça pra dar comida para os filhos dela, que minha mãe era trabalhadeira, aí eles tiveram lá, montados. Naquela época, eles labutavam com fogo, aí ela mandou meu pai capinar aquela roça, queimou. Nós estávamos plantando essa roça, aí eles souberam lá que minha mãe estava trabalhando, eles vieram de novo para cá, vieram valentes com nós. Aí chegaram aqui e nós ficamos sabendo lá que você tá botando roça, acabando com a terra aqui e a terra não é sua, a terra é do Ibama, não pode cortar um cipó. Minha mãe disse: "o quê? Nós não podemos cortar um cipó? Eu vou botar sim, roça, porque isso aqui é meu. Meu pai deixou pra mim, aqui é meu e é pros outros índios também, que nós nascemos e nos criamos aqui em Barra Velha e vocês não mandam nada, que não é nada seu ...". Aí eles vinham cá na roça, cortavam as plantas tudo de minha mãe jogavam em baixo, sacudiam pra lá, chegavam e soltavam os animais dentro da roça pra comer e cortavam tudo: era abacaxi, era cana, era banana, mandioca, tudo eles iam cortando jogando pra lá. Minha mãe fazia chorar, chorar, aí minha mãe falava com eles, eles falavam que iam bafar em minha mãe, tocar fogo na casa de minha mãe [...] eles queria tomar o nosso lugar."

A história continua e Josefa e sua família conseguem manter o lugar, após viagens, visita a prefeituras e da longa e contenciosa disputa que passam a envolver – mesmo após sua morte – negociações entre as sucessivas administrações do órgão ambiental (IBDF, Ibama, ICMBio), gestor do Parque Nacional e o órgão da política indigenista nacional (FUNAI).

Sigo com Seu Zé até uma *farinheira* velha, feita de taipa, com suas paredes já desgastadas pela ação do vento, das chuvas e dos cupins que ali habitam e hoje dominam o espaço. Os materiais, ruínas do forno e da prensa, ainda estão dentro da *farinheira* e em seus arredores. Uma canoa, cavada por Epifânio num tronco de pequi, jaz embaixo de uma mangueira, sinais de usos nas linhas que marcam a textura da madeira de antes intensa produção da puba para farinha. Entram no mato, degradam-se as casas, o lugar passa por transformações conformando-se num mundo para *umwelts* outras, linhas de vida que passam

⁷⁶ Arruda Campos (2016), sobre as relações entre mandiocas e pessoas no Monte Pascoal, ela trata de como a resistência é um processo ativo e multiespécie.

entrelaçam no fazer uma ruína. A degradação do abandono, da saída do lugar. Um lugar torna-se ruína.



Imagem 24 – Farinheira antiga.

Atrás da farinheira, uma ladeira que vai dar numa matinha que margeia a *Lagoa Grande*. Paramos em seu topo observando o cenário do vale do Rio Caraíva. Embaixo, Seu Zé apontou uma “*moita de mata*” e um caminho, trilhas por onde ainda andam as caças, tem macaco branco, saruê, tatu, paca, quati, muito aracuã. O tatu tem sua própria trilha, que passa no “*pé da ladeira*”, caminhos que ele passa todas as noites. Na baixada de gramíneas da lagoa, despontam algumas ilhas com dois a três dendezeiros. Minha desconfiança de que ali foi área de habitação humana é dissipada pela explicação de Seu Zé de que ali é obra dos urubus, que também “*plantam seus lugares*”. Disse Baraia: “*Vista bonita, vista arrumada. De noite vê Caraíva chega tá clarinho de noite. Se fosse morar aqui, ia botar energia aqui*”.

Concordo com ele. A vista realmente é bela. Momento para uma reflexão. “Que ambíguo que é o Céu”, anoto posteriormente em meu caderno de campo: lugar de belezas múltiplas e de tristezas sem fim; onde limites e fronteiras são erigidos (como dos Parque Nacional ou as atuais cercas de arame) e ao mesmo tempo dissolvidas por gentes e não gentes, que intentam tomar posse do lugar, instituindo relacionalidades outras nos encontros e entrelaçamentos. Lugar que não cabe em apenas uma história, uma narrativa. Lugar que apenas se explica pelas relações sempre parciais entre os que ali fizeram sua morada em suas jornadas no constituir paisagens, um lugar familiar.

“Vumbora?”

T: “Sim...ta na hora.”

Z: Aceita um coco?

T: “Se não for dar trabalho, aceito.”

CAPÍTULO 4
O VOO DO DENDEZEIRO

O único modo de encontrar uma visão mais ampla é estando em
algum lugar em particular
(Donna Haraway, 1996).

Mistura

Saio de casa, no Muriã, já no final da manhã para visitar Joel Braz. Sigo para uma visita após aceitar um convite para ir comer caranguejo, recém-mariscado no mangue, com sua família. No meio do caminho, fui perguntando sobre a rota para chegar à sua casa e já na *Rua de Cima* um senhor, que eu ainda não sabia o nome, me indicou “*vai direto até o córrego da Cozinha Velha, de lá vira e pega o rumo até o Trambuco, vira depois de novo rumo a uma casinhas*”. Na Cozinha Velha⁷⁷ tinha duas jovens lavando suas roupas e de suas crianças que novamente me indicaram o rumo.

Sopra uma brisa leve de viração de leste, os raios de sol da manhã pintavam a matinha que beirava o córrego com cores de vários tons: do verde escuro da mata, ao clarear do verde *capoeira* e do amarelado do capim sapê. Após o córrego, uma cerca à direita, dentro uma roça, com suas mandiocas maduras, algumas amareladas indicando uma terra cansada por sucessivos plantios, esconde uma das principais casas de farinha⁷⁸ da aldeia: a farinheira do Caruncho, situada dentro de uma pequena roça de mandioca devidamente cercada.

Meus pensamentos vão longe, estava visivelmente empolgado para conversar com Joel após minha chegada à Barra Velha. Paro numa encruzilhada: se sigo em frente, caminharei pela estrada nova, que vai dar no *Pará* ou passaria pelo *Campo do Boi* até chegar no *Pé do Monte*, passando pelas aldeias *Meio da Mata* e *Boca da Mata*. Sigo à esquerda, em direção ao *Trambuco*.

Trambuco ou *Trambuqui* é um lugar de Barra Velha recentemente habitado por diversas famílias, onde as casas de taipa contrastam com as de alvenaria do *Centro* da aldeia e onde muitas igrejas evangélicas vêm sendo construídas. Dizem que o nome é *Trambuco* porque o pessoal que ali vive gosta de *viver na macega*, caçando e pescando, são ditos pelos outros não habitantes deste lugar de foma jocosa como *brabos*, que vivem isolados, no *mato*. Obviamente que os *brabos* para os moradores

⁷⁷ Este lugar tem este nome pois onde hoje tem uma capoeira que lhe recobre tinha uma antiga farinheira de um morador. Dizem que o lugar é *visagento* e que nas matas da Cozinha Velha a caipora andava atraindo crianças e caçadores para seus domínios.

⁷⁸ São as casas de farinha de Albino (Pajé ou Caruncho), de Banha e de Palmiro, em pleno funcionamento para atender a todos (as) os (as) produtores(as).

do *Trambuco* são outros. Uma questão de posicionalidade. Saio do caminho principal e adentro numa pequena trilha que margeia um córrego, que mais se assemelha a um filete de água, formando um pequeno brejo com predominância do sapê. É possível que este brejo já tenha passado por sucessivas queimadas.

Cheguei pelos fundos de uma casa de taipa, por dentre as bananeiras e algumas árvores de aroeira. Ninguém à vista. Me aproximei de uma casa mais à frente e chamei: “ô de dentro”. Apareceu uma jovem saindo da cozinha, ela estava lavando os pratos.

“Pai, é o moço!”

“Entra! (chama-me Joel). Não se importe com a bagunça, a casa é humilde. Filha, pega uma cadeira pra Thiago”.

Fui adentrando em sua casa. Joel me apresentou sua esposa Marlene e seus filhos e filhas e alguns netos e netas. São muitos e muitos deles nem estavam presentes no momento. Ele abriu a conversa logo ao chegar à sua casa e sentarmos no banco de madeira em sua varanda, onde fui recebido com muito carinho e com a mais do que providencial oferta de *tarrão* e uma envergonhada desculpa por ele não ter coco para me oferecer. Ele morava há pouco tempo nesta casa, tendo se mudado do Ribeirão, do interior do Parque Nacional.

Joel é um personagem, diríamos, respeitado e lendário entre os Pataxó e para muitos no extremo sul da Bahia. Como ele diz, “*sou visto como igual ao Lampião aqui na região, eu acho. Se eu chegar em Itamaraju e disser meu nome, muitos ainda correm de mim, de tanto que mal falaram meu nome*”. Figura central, protagonista no movimento indígena, fundador da Frente de Resistência e Luta Pataxó⁷⁹, Joel e sua esposa Marlene

⁷⁹ Organização que nasce com o objetivo de fortalecer o movimento dos Pataxó para as retomadas do território tradicional e demarcação das terras pelo governo federal. A Frente nasce divergência interna do Conselho de Caciques Pataxó. Segundo Assis (2004) e notícias vinculadas na época, organizadas no livro de Ricardo (2004), tal divergência se deu durante as retomadas do Parque Nacional do Monte Pascoal, quando houve uma proposta e discussão do Projeto de Gestão Compartilhada. Neste momento, as lideranças se dividiram entre os que apoiavam aceitar os recursos e ações do projeto, o que significaria manter o Parque em posse e gestão do órgão ambiental, e os que se mantinham com o objetivo de continuar as retomadas, focar na demarcação e manter o Parque

atuaram fortemente na luta pela retomada do território Pataxó e demarcação definitiva de suas terras de meados dos anos noventa até bem recentemente, o que incluem as retomadas dos lugares de onde se originou seu tronco, dos Braz, o Ribeirão e toda a beira do Rio Corumbau, hoje sob posse oficial do Parque Nacional. Atualmente, ele e sua família encontram-se mais *recantados*, me disse, mas sempre atentos e apoiadores da luta dos *parentes*.



Imagem 25 – Barra Velha, na rua de baixo.

A *luta*, me contou Joel, abriu novas trilhas para os Pataxó, novas formas de lidar com os diversos atores ligados a demarcação de uma Terra Indígena. Rendeu também “perseguições”, como ele mesmo diz, tanto devido às divergências internas, entre seus parentes, como as constantes ameaças de morte que sofria por parte de pistoleiros

como território indígena. Joel e Marlene seguiram o segundo caminho.

contratados. Em certo momento, durante as retomadas, Joel foi acusado de ter matado um pistoleiro que lhe tocou em uma fazenda no Pé do Monte. “Perseguido” pela Justiça, adentrou mata adentro e foi viver em seu lugar, enquanto a rede de apoiadores (como o CIMI) orquestravam seu julgamento em liberdade.

Hoje, após circular por vários lugares, vive com Marlene e seus filhos e filhas e netos de várias idades no lugar denominado de Trambuque, um “bairro” da aldeia Barra Velha, num pequeno terreno cedido por sua cunhada, já com grande dificuldade devido à falta de espaço em Barra Velha, numa terra arenosa sem espaço suficiente para botar roça. Vive com seus sete filhos e habita uma casa de taipa com telhas de *eternit*, disse que quer ser o mais natural possível, “*viver o mais natural, perto da mata e com casa de material natural*”, o que não era mais possível ali onde viviam.

Sua casa faz parte da malha de lugares formados por outras casas, no Trambuque. Em sua morada, Joel é o “chefe” da família, é o *dono do lugar*, o que puxa a família extensa. É em sua casa que constantemente seus filhos, netos, genros e noras perambulam próximo ao fogão e à cozinha coletiva que, como quase todas as casas dos Pataxó, fica no lado de trás e fora da casa principal. Na lateral de sua casa, havia uma varanda e uma mesa de tábua, local de reunião, de trabalho doméstico, de confecção de artesanato de sementes e de encontros com as visitas.

Local de onde podemos avistar o banheiro, as bananeiras, as canas e os coqueiros ainda em crescimento e as arvoretas de aroeira e mangaba, que contribuem para a formação de seu lugar. Na frente de sua casa, vive sua filha casada e com sua própria casa de taipa. Mais ao lado direito, uma pequena igreja associada à Assembleia de Deus, de Madureira (RJ), com uma placa com o desenho do Monte Pascoal em sua entrada com os escritos “Igreja Intertribal” (e tradução em *Patxorrã*).

Aponta a atividade pastoral de Joel na busca do aprendizado das escrituras sagradas e porventura do contato direto com Deus, sem a interveniência dos santos ou dos encantados. Atividade pastoral intensificada após sua “retirada” do movimento devido às perseguições. Ritual religioso que conta basicamente com a participação de seus parentes consanguíneos. Sua casa também é um ponto de cultura⁸⁰,

⁸⁰ Programa do governo federal que promove o estímulo às iniciativas culturais da sociedade civil já existentes, por meio da consecução de convênios celebrados após a realização de chamada pública. Disponível em:

apoiado por um projeto da ONG *Tidewa*, em que participa toda a sua família.

A mudança de sua posição na malha da política das demarcações e sua entrada no mundo neopentecostal não arrefeceram seus ânimos de “guerreiro”, mas fizeram mudar suas posições. Contrariamente aos tempos em que ele liderava as retomadas e que era oposição as negociações com o órgão ambiental ele, hoje, ponderava que o Parque teria sido bom para o povo Pataxó, pois “*se não fosse o Parque, tudo estaria nas mãos dos fazendeiros, tudo destruído e nós extintos*”. Quanto à gestão compartilhada com o Ibama, “*o Ibama tinha o poder de tirar a gente daqui, e a gestão permitiu a parceria e a permanência*”.

Me encontrei com Joel pela primeira vez num entroncamento, quando caminhava entre Boca da Mata e Meio da Mata durante o Etnomapeamento que fazia na região em 2008, sem saber que ele era ele. Nos cruzamos numa trilha, ele sentado num animal e seu filho em outro, eu e Lilian a pé. Apenas nos cumprimentamos.

Tempos depois, quando eu mediava a elaboração do Plano de Gestão Territorial⁸¹ dos Pataxó com colegas da Funai, na igreja da aldeia Boca da Mata, lembro-me bem da imagem de Joel adentrando igreja, com dois jovens, pintados de urucum e jenipapo, com cocares e lanças, bem no momento em que eu mediava um debate sob os olhares frontais das lideranças de todas as aldeias e moradores de Boca da Mata e sob o olhar sempre sereno de São Francisco de Assis em minhas costas. Joel chegou questionando aquela reunião, dizendo que não concordava em negociar o território. Os outros caciques explicaram para ele que a proposta era outra, que havia um mal entendido, pois não estavam ali negociando ou barganhando, mas sim trabalhando para melhorar o território, num clima de acusações que explicitava antigas divergências, mas que foi resolvido a contento naquele momento tenso. Tempos depois, agora quando o encontro após quatro anos, Joel me pediu desculpas por aquele momento que ele disse estar equivocado – o que respondi que foi uma honrosa entrada e que meus olhos brilharam quando percebi que era ele que ali estava. Sorrimos...

Sentados cada um em um banquinho de madeira na varanda de sua casa de taipa, eu estava à vontade, mas um tanto envergonhado, não

<http://www.cultura.gov.br/culturaviva/ponto-de-cultura/apresentacao>.

⁸¹ Plano de Gestão Territorial de Barra Velha e Águas Belas – Aragwaksã (CARDOSO et al., 2012).

com o convite para comer caranguejo e o pirão que Joel e sua família mariscou no mangue no dia anterior, mas por não ter levado nada como presente naquela manhã.

O clima estava quente, uma sensação que aumentava cada vez mais que chegávamos ao meio-dia e os raios de sol esquentavam o chão batido e as telhas de eternit. Joel, com os cotovelos na mesa, óculos na ponta do nariz, que não escondia a sua dificuldade em ler de perto, pegou um saco plástico com cadernos e papéis soltos. Eram suas notas, de sua pesquisa. Iniciamos a partir dali uma boa conversa.

Troncos velhos

Joel retirou de uma de suas malas umas anotações feitas à mão num velho caderno. Era sua pesquisa sobre os troncos velhos sobre o parentesco que conecta todos os Pataxó e a ligação dessa malha, desta *mistura*, como ele me disse, com os lugares. Seu interesse vinha sendo, de certa maneira, em mostrar que os Pataxó são todos ligados, “*que não há ninguém maior que ninguém ou anterior a ninguém*”, uma grande rede laços de afinidade e cosanguineidade, ou seja, não haveria um dono legítimo do território. “*Somos todos misturados*”, afirmava categoricamente. Faz isso agregando as múltiplas histórias para construir sua própria história do povo Pataxó a partir dos movimentos dos mais velhos e da mistura entre as famílias, materializados nos lugares. Faz esta pesquisa andarilhando e conversando com os “*parentes mais velhos*”, motivado pela “*luta*” e pela curiosidade.

O historiar ou o “*andarilhar na memória*”, para Joel, era como se fosse uma arte. Em especial, o motivava nas escritas uma luta interna, motivado diante das acusações de outras famílias de que os Braz não são legítimos habitantes de Barra Velha. Algo que ele considerava injusto e factualmente incorreto. Joel se utilizava de cadernos e de um *blog* recém-criado para tecer suas histórias⁸². Cada vez que ele estudava a sua geografia, me disse, “*mais emocionado ficar com essa terra*”.

⁸² Blog do Joel Braz: <http://Brazmirim.blogspot.com.br/>



Imagem 26 – Joel diante da Frente de Resistência e Luta Pataxó.

Eu estava atento às suas considerações sobre parentesco, história, lugar e afeto, enquanto aguardamos o cozimento dos caranguejos. Iniciamos a nossa conversa a partir da origem do Ribeirão e dos Braz, origem marcada pelo movimento dos seus “*parentes antigórios*”, de Olivença até Barra Velha, de como foram recebido e instituíram laços de afinidade e alianças com os índios locais e com os “*brancos*”. De como realizavam suas atividades de *botar roça*, *mariscar*, coletar e caçar na mata, *visitar parentes*, na contínua produção de lugares familiares por meio do *entrosamento* entre pessoas e outras linhas de vida. Práticas estas que exigiam o cruzamento de fronteiras entre lugares, bordas até então perigosas ou desconhecidos, como fazendas e matas. Foram os *velhos* que criaram os lugares pelo cuidado, conformando a paisagem vivida atualmente e que Joel tenta seguir os passos.

Joel mantém roça no Ribeirão – no interior do Parque Nacional –, lugar onde viveram por um tempo, com saída determinada pela dificuldade de deslocamento dos filhos para irem à escola. O Ribeirão é sua aldeia, como diz. Lugar de um passado em que Joel e seus companheiros e companheiras querem amalgamar suas histórias

presentificando-o, plantando e cuidando. No entanto, o Ribeirão é uma área de preservação, não é um lugar seguro, onde se pode ficar sossegado, me diz Joel, não dá para dizer que ele vai ficar lá num futuro próximo. Sobre o Ribeirão, ele me disse:

"Nasci no Ribeirão. Aqui eu tenho um grande sentimento e uma história linda. O Monte Pascoal, Barra Velha, tudo com sua história, mas o Ribeirão é o lugar de meus troncos. Temos mais que afeto a nossa terra. Nós não temos o mesmo consenso de ideia, mas muitos, mesmo os mais velhos, temos um sentimento de amor, de muito carinho pela terra. Coqueiro que planta, memória do parente. Porto onde viveu alguém. Isso tudo ligado com planta, com roça, com sítio. Tudo que é meu resto, de meu tronco, eu só não junto numa vasilha e guardo porque minha família critica que eu pegue concha, buzu, restos de coisa. Mas o pessoal é crítico por fazer isso, nosso pessoal mesmo. Lá no Ribeirão tem pedaço de madeira, peça, feita por meus parentes. Tem olho d'água, que com certeza era lugar de minha avó, minha tias, lavar suas coisas. Até pedaços de canoa velha, que achei os restos lá, aquilo pra mim é como se fosse uma pessoa ou pelo menos cuidar daquilo era como se tivesse cuidando de quem fez aquilo. Essa coisa realmente não é tanto um afeto, mas muito mais!"

As histórias do Ribeirão são marcada por relações incertas, vividas no cotidiano das andanças e dos encontros. Tudo começou na Guerra do Paraguai...

J: *"Na Guerra do Paraguai, cinco jovens saíram de Olivença e vieram parar aqui. Vieram porque sabiam o caminho, claro. Logo que chegaram aqui, já procuraram o chefe em Barra Velha que falou pra eles irem pros lados do Corumbau, na Boa Vista, e depois foram abrindo outros lugares como no Ribeirão. Tenho em mente um nome, o João Braz velho, meu tataravô, morador da Boa Vista. Teve mais outros quatro que estão anônimos, que não têm relatos seguros. Os cinco rapazes que vieram. Vieram rapazes, por que rapazes, e não velhos e mulheres? Porque os velhos que não iam mais para guerra devem ter falado: 'Meu filho, não quero que vão para guerra... Então corram e vão para lá, tem nossos parentes e eles vão acolher vocês'. E eles correram de Olivença, eram Tupinambá. Foi justamente o que aconteceu. O velho que recebeu eles, creio que foi João Vicente. Isso antes de Honório. Esse líder que recebeu esses rapazes tinha três filhas, quatro filhas. Aí este velho, três dos rapazes casaram com essas três moças. O estudo que faço é os seguinte: se a Guerra do Paraguai foi no final do século 19, então nessa época foi*

que houve mistura dos Braz com Ferreira com a vinda deles pra cá. A Rosária de Caraíva, prima de meus avôs, me disse que já tinha Braz aqui. Então, se tinha Braz, está confirmado que já tinha esse intercâmbio de entrosamento. Porque foi na Guerra do Paraguai que mandou estes homens pra cá. Era assim essa mistura de Braz, Alves, Ferreira, que vem mais de duzentos anos. Desconfio, e já posso concretizar, que a mistura era bem antes, já existia esse intercâmbio. Esse negócio de índio vir de lá pra cá, de cá para lá. Os índios mudavam de lugares e também venho confirmando que os índios já faziam esse intercâmbio como costume cultural deles - de entrosamento⁸³."

Foi a partir de uma guerra que os Braz, ou parte deles, migraram de Olivença para Barra Velha e abriram lugar após conversações com os “parentes daqui”, disse Joel. Ao longo do tempo e do entrosamento, começaram os casamentos. Costuma-se, em Barra Velha, referirem-se aos Braz como os que abriram os lugares nos arredores de Barra Velha às margens do Rio Corumbau, como a Boa Vista, Mutum, Macaco, Ribeirão, dentre outros muitos lugares. Não só abriram, mas vivenciaram os lugares e as suas conexões, os caminhos, as rotas e as trilhas entre lugares familiares ou não.

Os Braz, continuou Joel, não seriam “*de fora*” da terra, pois aqui já andavam e se entrosavam com os donos de outros lugares em Barra Velha. A lembrança de um ancestral comum entre os Braz não implica a formação de uma linhagem cognática, que especificaria todo um conjunto de mitos, direitos e interesses comuns, ou seja, os lugares abertos pelos “antigos” Braz, não são de direito de todos os que se definem como descendentes deles, mas apenas de seus filhos diretos ou dos que ali viveram ou nasceram, performando a abertura ou o cuidado de lugares.

A hipótese de Joel é de que as cinco famílias que chegaram de Olivença foram perdendo o contato um com o outro ao longo do tempo. Como diz Joel, “os outros se perderam no tempo. Se perderam no sentido político, de entender quem é seu parente”. A partir da família de seu bisavô,

⁸³ Carvalho (2009) sustenta a versão de que os Braz vieram de Olivença após graves acontecimentos políticos ocorridos em Olivença em 1903. Manoel Santana, considerado o pajé da aldeia Boca da Mata, tinha me dito que todos os Braz são de Olivença, de Tupinambá. Eles seriam oriundos de Olivença na ocasião da Guerra dos Canudos. Foi quando vieram o velho João Braz com seus filhos Abé, Deco, João Braz, Jovino, Francilino, João Bocola, Zé do Desejo, Zé Darma. Essas pessoas teriam se estabelecido pelas mata de Corumbau (gravação com Manoel Santana, 2008).

o velho Salvador, filho de um dos cinco do Braz velho, surge uma *família enorme*, como diz. Nomes como João do Carmo, Benedito, Acrísio, Mano Suia, Alfredo, João Boca Porca, Paulo, Domingos, Pagona, Jecira, Benedita, Albino e Antônio, seus tios, deram nomes a lugares e seus coqueiros ainda podem ser vistos como ilhas em meio a capoeirões, dendezeiros ou campos nativos. Antônio Braz é o irmão do avô de Joel, único dos troncos de seu avô que ainda está vivo.

Quando pergunto para Joel quais seriam os lugares abertos pelos seus parentes, ele me descreve da seguinte maneira:

"Passa dois corguinhos para chegar ao Corumbau pelo Pará. Um chama córrego do Rala Cu, que deságua no Corumbau, lá no Angelim, um lugar à margem do Corumbau, lá em cima perto da ponte, mas em cima um pouco do Pará. Do Angelim para cima, tudo é mata nativa e boa; à margem do Rio Corumbau, tem um bocado de cobra. O córrego do Caroço passa dentro do território de Barra Velha, dentro da mata, nativa mesmo e deságua no Corumbau, passa por detrás do Pará, na mata, passa lá no campo da Poeira. Ali tem primeiro o córrego do Caroço; do córrego do Caroço, o córrego da Poeira; do córrego da Poeira, a Boa Vista; da Boa Vista, o Desejo; do Desejo, o Macaco; do Macaco, o Ribeirão... E toca o pau pra cima. Tudo área dos antigos, com mato baixo, mas como faz muito tempo que ninguém vai para lá, já pode ser uma área de mata já com árvores alta. Está bem próximo à mata, já deve estar quase mais ou menos com uns anos que ninguém mexeu [...]."

Saber andar

Paramos a conversa por um breve momento, pois fomos agraciados com a chegada de alguns caranguejos cozidos no caldo, trazidos por sua filha, com o arroz e a farinha de puba. Os caranguejos estão gordos, opina Joel, apontando as puãs. A partir daqui, a conversa fica mais difícil. Chupar as pernas do caranguejo e falar ao mesmo tempo não é uma atividade das mais fáceis, ainda mais quando os crustáceos estão deliciosos e a farinha de puba está circulando. Entre pernas, caldos e farinha, pergunto sobre as andanças de Joel.

Querer andar, querer mudar de lugar ou ter que andar e mudar. Pergunto a Joel se este “querer” andar ou “saber andar”, como muitos dizem, é parte de algum *ethos* nômade ou fruto dos deslocamentos forçados, como vem pintando a literatura sobre os Pataxó e os próprios Pataxó em seus textos e discursos. Questionei a Joel se era isso mesmo.

Fiz esta pergunta interessado em destrinchar a partir das histórias de movimentação atual e dos antigos parentes de Joel.

A história contada até então sobre a mobilidade dos Pataxó, como já vimos em capítulos anteriores, inicia-se com o naturalista Maximilian Wied-Neuwied, que andou pela zona costeira do extremo sul da Bahia, no início do século 19, e adotada pelos antropólogos que estudaram os Pataxó até então. Resumindo a história: conta-se, a partir do relato do naturalista e das fontes e dos documentos da administração colonial e pós-colonial, que os Pataxó eram índios selvagens que viviam em bando de caçadores e coletores dispersos pela floresta. A partir de um suposto aldeamento nos anos de 1861 e de eventos críticos, eles perderam parte de sua cultura, foram forçados a adotar a agricultura e a vida sedentária. Incomodava-me e me incomodo com esta narrativa, de certa forma essencialista e com um viés evolucionista e com toda a carga de especulações que advém com a ideia de “bando nômade”.

“*Pode ser*”, me respondeu Joel, “*mas é possível que quem andava mais era os jovens e sempre tinha um lugar para ficar ou chegar*”, como ele mesmo fazia em suas jornadas. Fiz a mesma pergunta numa rodada de conversações noturnas na Reserva da Jaqueira, com Karajá, Nitinawã, Naiara, Jandaia e Dona Nega. A questão suscitou um debate rico e uma interrogação sobre esta história que até então os Pataxó, ligados ao “movimento de cultura”, vêm utilizando em suas narrativas sobre o contato: a de que eram um “bando nômade” e se transformaram pelo contato em sedentários. Esta história contrasta com as histórias contadas pelos mais velhos, como Manuel Santana, para onde os Pataxó eram “índios civilizados”. Seu Zé, do Craveiro, teria dito que os Pataxó “gostavam de andar” para visitar os parentes que foram viver em outros lugares: era filho visitando mãe e pai, visitando irmão, primo visitando primo. Visitas para festas e trocas, para aproximar as pessoas e “diminuir a cisma” que um tinha com o outro.

É possível supormos que o modo de habitar a terra dos Pataxó era mais complexo do que estas narrativas antropológicas ancoradas num certo estereótipo a respeito dos povos indígenas não tupi que habitavam a costa. Utilizando os diálogos travados com os Pataxó e revendo a literatura, podemos argumentar que provavelmente as “andanças” dos Pataxó primeiro não eram determinados pela insuficiência econômica e nem pelo “processo civilizatório” e, em segundo, não seriam opostas às práticas de abrir lugares, pelo contrário: poderiam ser complementares.

Movimento: saber andar

Um “*pé na aldeia e outro no mundo*”, disse uma vez Kanatyó Pataxó, o intelectual indígena sempre lembrado por estes jovens universitários. “*De primeiro, o pessoal andava pra lá e pra cá, ia na mata, subia os rios, trocava peixe do mar, marisco do mangue com o pessoal que vivia na roça. De primeiro, andavam para ir às festas nas outras casas ou em outros lugares dos parentes*”, me explicava Dona Ângela. “*Depois do Fogo, todo mundo foi embora, andando por esta macega*”, continua ela. “*Foi quando começaram: os mais velhos a viajar para lutar pela terra e nós, mulheres, crianças, tudinho, começamos a ir dançar no Pé da Pedra e em Porto Seguro. Eu não gostava de andar assim não, era sofrido, e a gente ia porque era obrigado. Diziam que a gente não era índio*”.

Sempre escutei que os Pataxó “gostam” de andar. Lembro-me de Oziel Santana me dizendo que sua mãe lhe ensinava que “pedra que não rola cria limo”. São muitos relatos que afirmam esse “*ethos andarilho*”, tanto na literatura como em conversas que tive com muitos e muitas colegas nas aldeias. *Ethos* que os Pataxó assumem publicamente em conversas e em seus textos monográficos e livros publicados⁸⁴. Realmente, a todo momento, estão visitando parentes nas outras aldeias, indo a festas ou campeonatos de futebol, jogos esportivos, viajando para Salvador ou Brasília para resolver questões políticas e territoriais, abrindo novos lugares ou andando pela praia e pelas cidades de Porto Seguro, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Florianópolis, para estudar, conhecer novos lugares, fazer apresentações públicas dos *awês* e vender artesanato.

Hoje já podemos acompanhar as largas caminhadas dos Pataxó até o sul e sudeste via perfil dos andarilhos no Facebook, onde vão vender artesanatos ou realizarem apresentações e palestras em escolas no Rio de Janeiro ou em Belo Horizonte. Ao mesmo tempo, sempre abertos à contrapartida de receber viajantes desconhecidos e os parentes de outras aldeias em suas moradas.

É raro alguém que não tenha uma história de vida regada a muita andança. Anda-se não apenas para se chegar a um lugar, com a finalidade de extrair ou produzir algo (“a andada da insuficiência”), ou para fugir (“a andada

⁸⁴ A aplicação do conceito de nômade para se referir à cultura Pataxó anterior ao “aldeamento” é usada por autores indígenas e por porta-vozes da “cultura” Pataxó como uma atualização de um passado de caçador-coletor, o “verdadeiro índio da mata”. Na maioria dos casos, são citados trechos e termos do príncipe Maximilian Wied Neuwied e Maria do Rosário, que afirmaram em seus escritos que os Pataxó eram um “bando” nômade ou seminômade que perambulavam pelas matas do leste.

diaspórica”). Anda-se para visitar, para aprender em lugares familiares ou não – como me disse Seu Zé, “é andando que se aprende” – e se emaranhando com as coisas e os seres humanos e não humanos que os habitam. Anda-se para se viver num novo lugar, para se reunir, para conversações com outros. Andanças estas, seja a pé, de moto, ônibus ou carros, que se transformam em mudanças, devido a casamentos, a necessidades de encontrar lugar melhor para viver ou motivadas pela morte do antigo *dono* do lugar ou da própria expulsão de algum lugar que habitavam ou habitam. O caminhar e a convivencialidade andam juntos.

O viver “nomádico” está entrelaçado ao viver num lugar, numa relação entre o andar, o visitar um lugar, o relacionar com amigos e parentes e o fazer um lugar para receber o parente ou o amigo. Manter um lugar, portanto, é abrir as possibilidades dos encontros e dos laços de reciprocidade.

Segundo o antropólogo Hugo Pedreira (2013), em uma instigante monografia sobre o “saber andar” Pataxó, o “gostar de andar” ainda seria um traço autoatribuído e, mais que isso, “saber andar” seria um valor a ser perseguido: é um índice de sociabilidade. Diz o autor: A ênfase no deslocamento tem infinitas e saborosas expressões, a casa é um ‘passa chuva’; ter ‘um primo em cada aldeia’ e nunca ficar sem abrigo é ser plenamente um índio Pataxó; o índio anda muito porque ‘é tudo dele mesmo’; ‘saber andar’ é o mesmo que ‘saber viver’, contar com a ajuda dos outros, ter despojamento e confiança (PEDREIRA, 2013, p. 91).

O “gostar de andar” estaria associado ao “saber andar” e ao compartilhamento de comida. O autor optou por compreender esta disposição para “andar”, comer junto e “ter amizade” como um valor: o valor do despojamento, no qual eu acrescentaria: formaria parte do ideal de viver sossegado em um lugar.

Saber andar envolve conhecer o caminho no qual se vai dar os passos e os lugares que serão transpassados, nos quais se pretende chegar. Para lideranças como Oziel Santana, do Pé do Monte, uma pessoa experiente deve saber chegar e conversar com os donos dos lugares e com uma miríade de seres que ali habitam e interagem. O andar envolve saber ler o clima e as suas variações sazonais e cotidianas, se vai chover ou não, se vai ter trovoadas e compreender as mudanças que envolvem cada organismo na paisagem e, por fim, estar preparado para o encontro ou para evitar perigos já previstos ou não. O experiente anda com o corpo preparado e este sabe como trazer os conhecimentos e benefícios de suas caminhadas e viagens.

Anda-se para visitar. Durante o período em que estive em campo, na aldeia Barra Velha, foram inúmeras as visitas que fiz. Cada caminhada era uma visita, um encontro, um sentar e conversar na morada de anfitrião, que me

recebia com café, água de coco e, algumas vezes, para uma refeição. Neste tempo, Dona Ângela recebeu suas filhas, hoje vivendo nas aldeias Coroa Vermelha e Aldeia Velha. Estas ficavam dias convivendo no lugar onde nasceram. Certa vez, na Reserva da Jaqueira, chegou um ônibus com os “parentes” de Minas, da recém-formada aldeia Jundiiba. Vieram, pois sentiram “saudades dos mariscos”. Foram recebidos com um awê, se empanturravam nos ouriços recém-coletados nas pedras e por ali ficaram por pelo menos um mês. Tempos depois, a família retorna para Jaqueira, agora para viver na retomada do Mirapé, em Coroa Vermelha, e trabalharem na Reserva da Jaqueira com etnoturismo. Na convivencialidade do andar, os encontros fundem corpos no criar lugares. O visitar entrelaça dois lugares e, portanto, dois ou mais corpos, é a prática do *entrosamento* que me falam os Pataxó⁸⁵.

Ao andar como expressão da liberdade de trilhar caminhos e fazer lugares, acrescenta-se o “andar sofrido” por obrigação, pela luta pela terra, fugindo da violência, pela despossessão e perda dos lugares, para fazer apresentações para o governo, para estudar. Se há algo que confere um padrão, as narrativas sobre o Fogo de 51 são os relatos sobre a violência das caminahas em fuga, momento em que muitos narradores sentiram que perderam seus lugares e andando pela mata, sentiam-se como que se transformando em animais. Andança que os levavam para lugares e relações incertas, para a subordinação aos fazendeiros e aos ritmos das cidades.

O andar conforma uma política das viagens, onde as “lideranças peregrinas” (cf. ARRUTI, 2004), deve ir aos lugares onde está o conhecimento, a ciência do outro. E assim deve trazer para os seus parentes os benefícios que obteve em suas viagens. Viagens não feitas, ou mal sucedidas, são indicativos de uma má liderança. Já as viagens bem sucedidas ou bem historiadas legitima a posição e *status* da liderança no seio do grupo. Os insucessos da viagem de Honório para o Rio de Janeiro, culminando no Fogo de 51 e seu ostracismo e refugio após a violência, é um exemplo de uma liderança renegada após realizar uma viagem mal sucedida.

Todas as lideranças que eu conversei em Barra Velha, que antes tinham papel protagonista nas viagens e hoje vivem mais “recantados”, sempre começavam os nossos encontros narrando suas viagens e os ganhos que obtiveram em suas jornadas. Tururim me contou sobre suas viagens a Recife e Salvador até a Funai, os benefícios conquistados, as sementes trazidas (como o tento) que transformaram os sistemas produtivos e o estilo do

⁸⁵ Ver em MacCallun (2015) uma reflexão sobre visitar e o fazer lugares entre os Huni Kuin, no Acre, ou Viega (2003; 2007) entre os Tupinambá de Olivença e os Pataxó.

artesanato Pataxó. Me contou também sobre sua ida aos Maxakali, seus aprendizados e impressões.

Seu Zé Baraía me contou sobre suas muitas viagens até Brasília e a conquista do “*documento da terra*”, homologada nos anos noventa. Albino, o Pajé, não se cansa de historiar suas andanças além-mar, após o convite que recebeu do governo para ir até Portugal e de como estando lá defendeu os povos indígenas de todo o Brasil, durante as “festas do descobrimento”, em 1999. Ele também me contava de suas aventuras nas fazendas, fazendo empreitas e, ressaltando seu papel de guerreiro, como se livrou das “enganações” dos fazendeiros e como “domou” os fazendeiros *brabos*.

Adauto me narrou sua viagem, nos anos noventa, para o Xingu, na qual trouxe conhecimentos para a luta indígena e reforço da cultura. Cosme, ex-presidente da quase extinta associação de artesãos de Barra Velha, falou-me de suas inúmeras viagens pelos quatro cantos desse Brasil, de sua perspicácia na comercialização dos artesanatos, dos bens que conquistou.

Conversas também suscitadas por outros viajantes, geralmente homens (mas atualmente também mulheres), em sua andança por milhares de quilômetros motivados em “vender” artesanato, mas que no fundo são potências do viver, “tesão” pelos encontros, sejam comerciais, pelos amores e namoros ou pelos aprendizados.

Os jovens, como Raoni, meu vizinho no Muriã, nos brinda com suas narrativas de viagens a Portugal, aos jogos indígenas e encontros sobre “cultura” via projetos do Ministério da Cultura, enquanto Chapoca e Galego contam sobre os aprendizados, o deslumbramento, as aventuras e o choque de alteridade com os “parentes” Maxakali – “os *Maxakali comem cru!*” –, em um intercâmbio formulado no nível do Museu do Índio.

Kaiones (e outros universitários) não se cansam em apresentar detalhes dos momentos que passaram em Belo Horizonte durante os “módulos” do curso de Licenciatura Intercultural. Purica, em volta da fogueira, nos narrava sua ida com a galera até a *rave* Universo Paralelo, na Bahia. Em tom jocoso, nos era ofertado imagens de como ele conseguia trocar e vender – sempre de forma vantajosa – pinturas corporais e artesanatos para *raveiros* ávidos por experiências sensoriais e diferenciação, deslumbrados com a presença “xamânica” dos índios com seus *timberos* e *cocares*: “*estes tinham kaiambá e nem faziam questão, gastavam muito com uma pintura*”.

Um viajante, principalmente uma liderança, deve saber contar histórias sobre suas viagens e deve saber expressar a materialidade resultante dela, sob o risco de ser desacreditado e perder sua legitimidade. Aprendizados que devem voltar pra aldeia. Como me ensinou Oziel Santana, o tipo ideal de viajante é aquele que anda não só para viajar, mas viaja se mantendo atento às coisas “*do lado do outro*”.

Viajar é assumir a posição do outro e assim poder aprender de forma atenciosa. Desse modo, “o viajante é um cara que repara as coisas aonde ele está andando. Agora os camaradas que se encham de gravata...”, me disse Oziel Santana. Antes, estas lideranças, os anciões, como dizem os jovens, sabiam andar e eram os indicados para as viagens.

Diferentemente de muitas partes da Amazônia, onde viagens e a arte da tradução de mundos é prerrogativa dos xamãs (cf. CARNEIRO DA CUNHA, 1998), entre os Pataxó “*viagem é coisa de liderança*”, seja ela rezador ou não. Se as viagens para o mundo dos encantados, ou pelo mundo dos sonhos é uma prerrogativa apenas dos antigos pajés e dos rezadores poderosos, lideranças políticas viajam a outros lugares para “capturar” conhecimentos e benefícios, e muitas vezes usam de suas técnicas para chegar preparado para os encontros.

Hoje em dia, a prática de andar e viajar se generalizou. Os jovens andam – para vender artesanato, participar de feiras, congressos, conferências, estudar nas universidades (cursos de Licenciatura Indígena em Porto Seguro e Belo Horizonte e outros) –, mas estes “*não sabem mais andar como as lideranças antigas*”, me disse Oziel Santana. Estas lideranças que andavam e andam estavam preparadas para trazer benefício para o povo, que sabiam se preparar, fechar o corpo e prever os passos dos “outros”. Sabiam traduzir os conhecimentos obtidos em outros lugares e os de seu mundo para os “outros”. Tinham experiência.

Já os jovens não andariam preparados, andam “bobando”. “*Os mais velhos antes andavam a pé, ou no jegue. Hoje, sem carro, sem moto, sem dinheiro, ninguém vai*”. Frases recorrentes entre os Pataxó. No entanto, os jovens “estudados”, detentores dos conhecimentos da escola, buscam emprego no centro das aldeias ou nas cidades, diz Ildina. Não vão mais ao mangue, não botam mais suru no rio, não sabem botar roça ou armar uma armadilha para caça. Oziel Santana, do Pé do Monte, me disse o mesmo: “*os jovens ficam na escola, por isto não andam, não vão aos lugares conversar com seus donos, por isto não estão preparados*”. Os jovens, segundo Oziel, devem seguir mais os passos das lideranças. Não só a motivação para andar mudou, mas também o modo de experienciar o fazer caminhadas. Caminhadas em trilhas antigas e novas. Algumas que se abrem e se fecham diante das cercas que são erigidas em nome do projetos de paisagens estatais e das fazendas e empreendimentos hoteleiros.

O Estado teve e continua tendo papel importante nestes movimentos em geral, colocando condições para o deslocamento, como com o violento ataque de Barra Velha pela polícia militar da Bahia, em 51, pela criação do Parque Nacional, ou o a aglomeração em Barra Velha, das famílias dispersas ao longo das margens dos rios (Frades, Corumbau, Caraíva, Cahy, Jibura, etc.) e o retorno das que migraram para fazendas ou outras cidades após o

Fogo e o Parque Nacional, após a chegada da Funai e o início do movimento para demarcação das terras.

Porém, o “*andar*” enquanto conceito nativo não diz respeito a um ethos ligado a uma essência cultural passada, como vem apreendendo a etnologia praticada entre os Pataxó. A etnologia defende que o andar “nômade” é fruto do passado selvático dos Pataxó, perdido ao longo da civilização e da suposta “aculturação” deste povo. Mobilidade esta que daria lugar à sedentarização ou às diásporas. Uma história evolucionista sobre o contato e a perda cultural.

Ao meu ver, e o que me informam meus interlocutores, anda-se porque se está vivo – os mortos também andam! – e porque conhecer é preciso, não havendo contradição entre o andar e o fazer lugares.

As formas de movimentação mudaram após a construção da rodagem e da ponte no Rio Caraíva. A partir de então, é comum o uso de motocicletas, compradas e usadas nas cidades próximas ou trocadas em rolos na própria aldeia ou o transporte por carro, ônibus ou buggys. Modos de se movimentar que transformam modos de se relacionar, por exemplo, com o aumento de pessoas estranhas na aldeia vindo pelas rodagem e o medo da violência dos *brabos*, das pessoas perigosas. Hoje o desconhecido, o brabo de fora, gera mais preocupação e medo do que os bichos e espíritos que povoam os “mundos” no Monte Pascoal. Os traços na areia sustentam esta afirmação.

Observo entre meus passos nas trilhas de Barra Velha o embaralho das linhas dos pneus das motos e dos automóveis se sobrepondo ou até, diria, apagando os passos dos caminhantes. Certo dia, eu fotografava, por pura pretensão artística, os tipos de traços das diversas modalidades de transporte e caminhadas na aldeia. Predominam no centro de Barra Velha as marcas dos pneus de ônibus, motos e carros. As rodagens, as principais vias, são abertas e marcadas pelo transporte automotor. Interessante que os mais velhos, da geração do Romildo em diante, sabiam dizer quem era a pessoa que tinha passado por uma trilha apenas observando as marcas deixadas no chão, sejam por pegadas ou pelo pneu de uma bicicleta. Ou, ao mesmo tempo, sabiam que animal teria cruzado uma trilha ou quais plantas ou matos estão presentes num lugar apenas pelo cheiro ou pelos rastros. Hoje, tal percepção, também se direciona mais para os sons dos motores.

Como me disse o cacique Oziel Santana, de Pé do Monte, uma vez que ele consegue reconhecer o tipo de turista que chega à sua aldeia pelo barulho do motor do carro: caso seja suave, deve ser alguém com *kaiambá*; se for barulhento, um “pé rapado”. Ou, numa vez que eu estava conversando com uma turma no posto de saúde, sempre que ressoava o barulho de uma moto

eles indicavam quem era a pessoa: “olha, lá vem Samilly. Se fosse Kaiones, o som do motor seria outro: ele vem mais rápido”.

As trilhas, antes principal via de conexão entre os lugares, hoje se tornam secundárias. As marcas dos pés, de pegadas dos jumentos ou das caças dominam a textura arenosa em caminhos onde, em geral, automóveis não costumam passar, em pequenas trilhas próximas às residências mais afastadas ou na praia. Mesmo a praia, onde em sua areia podemos observar todos os dias as marcas da movimentação humana se entrelaçando às pegadas de caranguejinhos *guaruça*, de cachorros ou de aves (urubus, gaivotas) ou à linha da maré, a presença das linhas dos pneus, das bicicletas, motos ou buggys estão presentes. Traços de vidas que se movimentam em novos ritmos, por novos meios. Fico me perguntando, e ainda não tenho resposta claras sobre isto, sobre as relações entre as mudanças no modo de se movimentar, com o modo de perceber o mundo e de configurar paisagens.

Joel me contou sua história de caminhar entre lugares ou abrindo novos, passando de um lugar a outro de acordo com sua memória de eventos, críticos ou não, lugares e atividades que realizava. Assim ele me contou um pouco de sua história:

"A gente já morou no Come Quem Leva, que tinha linha telégrafo, passa Muriã no giro da rodagem e segue pro sul. Quando chega ao Corumbau, onde termina o mangue, é onde era a travessia. Lá tem cemitério e, pelas pesquisas que eu fiz, só os mortos que foram lembrados por alguns parentes. Deram mais de 60 pessoas e a maioria da família Braz. Atravessa e chega no Come Quem Leva, que deram nome agora de Agrovila Corumbau I. Era conhecido pelos antigos, apelidado pelos brancos e que pegou, era esse. Mas o nome mais antigo era Champrão ou Pranchão. Que era o local próximo da Bunda da Nega, lugar que Manoel Santana é invocado. A área dá um lombo à falésia da praia, com a curva do mar. O alto da terra é chamado de Bunda da Nega, a antiga Mata Grossa. É tudo local de convivência dos Santana. Nesse Champrão, eu e meu pai moramos lá um bocado de anos. Eu era pequeno, então eu morei menino com oito anos, vivemos bocado de anos ali. Aquela região conheço ainda hoje local por local, estrada por estrada, campo por campo, córrego por córrego, mangue, rio, entre Tawá e Corumbau e Craveiro. Então onde eu andava mais com minha mãe era no mangue, quando aprendi a andar no mangue, a mariscar. Até hoje me vejo andando de praia afora. Minha mãe com minha irmã nas costas. E nós viemos, minha vó morava onde fica Seu Zé Bedeu, nos pés de coco ali. Tinha um cocho dela fazer cauim. Às vezes, eu ia pra praia pescar, ia

com minhas tias meus tios, muitos deles que já morreram. Muitas vezes vou ao mangue hoje, fico ali como se tivesse junto deles, fico lembrando deles. Tudo isso na minha cabeça. Se passar dez dias sem eu lembrar estes detalhes, estes vão e vêm. Minha cabeça é igual a uma panela fervendo. Sempre gostei de andar. Depois que entrei no movimento, andava para ter outras experiências, para conhecer outros povos, outras lideranças."

Joel nasceu no Ribeirão, mas viveu sua infância entre Barra Velha e no Come Quem Leva. Andando para mariscar, pescar ou para catar nos campos ou fazer visitas à Barra Velha onde sua mãe, Maria Rosa da Conceição Braz, às vezes ficava morando por um tempo. Seu pai, Gesuíno Souza dos Santos, que não era índio como disse, "era de Minas, era misturado, neto de farrancho, de índio do Jequitinhonha", não plantava, pelo que lembra, mas gostava de ter vendinha, um comércio onde qualquer vizinho poderia adquirir pinga, sal, querosene e outros bens oriundos da cidade.

O *Champrão*, onde viveram após sair do Ribeirão, depois tornado *Come quem Leva*, era um povoado com vários moradores aparentados, habitantes em seus sítios, lugares marcados pelos coqueiros, mangueiras e jaqueiras. Uns oito lugares formavam este povoado, conta Joel. Povoado que "se acabou", virou fazenda e depois virou um assentamento do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), uma agrovila. Mudam-se as relações, novos nomes são evocados, múltiplos topônimos permanecem num só lugar.

Após este período, Joel muda-se para o Pequi (antigo), na beira do Rio Cahy.

J: "No Pequi, a gente entende como os dois lados do Rio Cahy, onde tem o Campo Branco. Depois do sítio do assentamento, de entrar em Águas Belas, ali onde tem as casas debaixo de Águas Belas, ali tudo à beira do rio, era ocupado por índios."

T: "Vocês tinham parentes por lá?"

J: "Tinha uma índia velha, a Isaura, prima carnal de meu avô. Ela morava lá tomando conta do local para um proprietário. Meus pais foram lá arrumar lugar, não tinha dono, abria roça e ficava à vontade. Moramos lá uns dois anos. Tenho irmão que nasceu lá."

T: "E de lá?"

J: "De lá descemos para Barra do Cahy. Conheço este local como córrego do Pixane, onde hoje é a fazenda do Vitor Dequesh. Ficamos um ano lá, depois demos de voltar para Barra Velha de novo. Daqui meu pai foi pro Monte."

T: "Mas mudava assim... Por qual motivo?"

J: "O sentido era de correr atrás de lugar melhor para viver. Ele, meu pai, gostava de comércio, e fazia panela de barro, pote, moringa. Ai ficamos no Monte, num alto, num "mirante" que dá pra ver o Monte. Moramos ali um ano nesse local. De lá resolveu meu pai ir para São Geraldo, encostado em Boca da Mata. Ali era aldeia, morava umas quinze famílias. Lá tinha fazenda de cacau dos fazendeiros, mas vivemos lá com vários índios. Morei no Trevo também, em Itamaraju, moramos dois anos ali vendendo artesanato. No Montinho, no povoado, morei oito anos. Só que era assim: ia, passava uns anos, depois voltava para roça em Boca da Mata, Meio da Mata, já tinha família nessa época. Eu vendia artesanato na beira da pista. Lá eu plantei, tem uns pés de jaca quando eu morei na beira da pista. Quando estávamos em São Geraldo e meu pai já tirava cipó no trecho na mata, lá pros anos 80, meu tio Alfredo - que era vice-cacique de Tururim - foi bater lá. E ele disse que veio nos buscar, porque agora eles tinham terra e não queriam a gente onde estávamos."

T: "Qual era a proposta deles? Escutei histórias sobre este momento. Muita gente passou por este "chamado", vamos dizer..."

J: "Eles iam visitar os parentes para reunir, para trazer de volta. Aí meu pai disse: 'Tá bom, então eu quero aquele lugar lá'. Aí foi só atravessar de São Geraldo, porque fica pertinho dali de Cassiano. Aí ele só desceu a ladeira e chegou onde é de Havaí hoje e chegou e fez o barraco. Nesse tempo, eu tinha dezoito anos. Nem era casado. Fizemos barraco, abrimos roça, abri lugar mais embaixo próximo ao cemitério, num correguinho. Quando casei, morei ali. Aí ficou assim. Meu pai, em tudo que é canto de chegar, ele botava logo roça. A casa fazia em um dia. Ele era engraçado, meu pai. Fazia as casas dele de casco de madeira. Naqueles cavacos que a madeira seca, os cavacões de Jundiiba. E embarreava. Quando tinha marimbu, ia com marimbu ou se sapê, ia com sapê. Com poucos meses ele tinha porco, galinha. Ele era faturento, não tinha tempo ruim para

caçar e pescar. Aqui dentro [do território] nem conto os lugares que morei. Morei no Porto da Palha duas vezes, morei no Pia Pinto, perto do porto da palha. Em Barra Velha, morei em muitos lugares. No inverno, a gente ia trabalhar para os fazendeiros. Ganhar dinheiro, roçando cacau, colhendo, quebrando e secando. Eu não gostava desse trabalho. Meu pai era mais independente. Gostava de pegar empreitada, não gostada de ser subordinado a fazendeiros, não. Daí pra cá que nasceu a ideia de entrar no movimento."

T: "O que te motivou?"

J: "Ficava olhando o sofrimento do povo, da gente. Pensava: "como fazemos para mudar a vida do pessoal da gente?". Depois que me casei, nós fomos morar na Cassiana e começou minha história na retomada. Aí uma coisa que fiquei impressionado, depois de toda minha volta, toda minha labuta, um tempo desse eu tava no Ribeirão e tava pensando assim..."

Fomos “interrompidos” novamente, agora com a chegada do pirão do caranguejo nas mãos de sua filha mais velha. O caldo do cozido do caranguejo estava temperado com cheiro verde e farinha de puba. Nessa hora, já estava deveras satisfeito, mas não neguei a oferta da indescritível iguaria, com os devidos agradecimentos à cozinheira Marlene e aos marisqueiros. Continuamos...

J: "Bom, depois dessa volta toda comecei a lembrar da luta de Moisés e de Abraão, aquele pessoal da Bíblia. E veio em minha cabeça: onde andei com minha família é exatamente o trecho que tá ficando para a Terra Indígena; afinal de contas, onde nós pisamos quase todo trecho ficou na área onde tá sendo reivindicado."

Não foram poucas as histórias contadas sobre a jornada de vidas em circulação. Dona Maria da Glória, que nos recebeu em sua casa durante o Etnomapeamento em Barra Velha, nos contou sobre sua história de como veio morar em Barra Velha, após os chamados do “pessoal de Barra Velha” para que abandonassem seus lugares para “aumentar” a força dos índios em Barra Velha, após a chegada do SPI:

"Eu conto a história que, quando nos éramos pequenas e viemos de lá pra Barra Velha, acho que eu tinha sete anos não sei bem. Nós viemos de

lá assim, eu lembro até hoje, aqui nem era demarcado. O pessoal morava só ali na rua de baixo, não tinha casa por aqui nada. Tinha lá a rua de baixo, que era umas quatro casas, casa de seu Júlio, casa de Dona Santa, Anastácia, tudo de palha. Tinha a igreja, tudo barreado de palha. Quando um tempo, nós morávamos lá nos Emília, pra lá do Corumbau. Era uma época que não sabia o que ia acontecer e vinha um pessoal da Funai. Logo que começou a Funai, tomar oportunidade daqui, aí vinha um pessoal, acho que de Brasília, aí Seu Zé Correia saía com uns cadernos montados no cavalo, nessa beirada de rio aí pra cima, e se mandava atrás de índio pra juntar tudo aqui em Barra Velha. Os índios moravam nessas beiras do Rio Corumbau. Aqui pra cima tudo era gente. Tinha gente demais; eu conheci um bocado dos mais velhos. Tinha um grupo de índio que morava lá para o Gameleira, indo pra Águas Belas. Muitos vieram pra voltar e veio tanta gente, aí quem tinha cavalo trazia cavalo. Eu mesmo vim numa égua que o pai tinha. Pelo mato dessa vez, já veio pela praia, veio pelos Emília e desceu chegou no Corumbau e veio pela praia, porque o povo queria vir pra trocar peixe, porque naquele tempo a gente não comprava nada não, era tudo na troca. Era assim desse jeito. Daí nós viemos pra Barra Velha. Quando chegamos aqui, tio Zeca pai de Timbóca, que morava ali nessa sede; falou com pai que não era pra pai ir mais. Ai a gente ficou, ficamos sim, nessa chamada de gente pra aumentar os índios que era tudo esparramado."

Dona Ana, senhora de seus noventa anos, matriarca dos Alves que cuidam da Reserva da Jaqueira, nascida no Caveira e moradora por vários lugares nas proximidades do Monte Pascoal incluindo Barra Velha, fala sobre sua liberdade de andar e sobre os muros que emergiram.

"A gente ia andando naquelas matas quando éramos pequenos, comendo aquelas frutas, araçá, goiti. A gente andava era assim. Não parava não, dava na cabeça de mudar e já mudava. Era costume da gente viver assim andando. Fazia uma casa, uma choça de palha, outra hora mudava. Mas fazia o quintal, botava os pés de fruta, o coqueiro que não faltava mesmo, ralava o coco pra fazer a cabeça de carneiro, era assim. Nossa vida era assim da mata mesmo. Pescando em rio, comendo caça, fruto da mata. Pra mim era mais fartura, as pessoas viviam bem. Não era assim, era uma vida de viver andando, não tinha escola, depois que começou a escola em Barra Velha. A gente não tinha ruim não, era boa, de brincar e correr, os pais pescavam, caçavam, tinha liberdade. É diferente de hoje. A gente tinha tudo, hoje não tem mais. Tinha espaço, hoje tudo tem limite. A aldeia não tinha limite, né? Tudo era de todos, era lugar aberto, hoje tudo é murado, pode ser atropelado. Antes tinha

rio pra brincar, tinha o mangue para ir, as pedras pra pegar ouriço, pegar buzo para fazer colar, nos campos para fazer mangaba, caju, semente pra fazer colar, era tudo diversão. Hoje não tem mais isso, acabou. O lugar que a gente tem é esse lugar, aqui na Jaqueira, onde pode viver um pouco aquilo que a gente viveu. Tem as plantas, os rios. Mas sair daqui para ir a outro lugar já muda."

Segundo Seu Manuel, as pessoas não se mudam de lugar apenas por um desejo, mas na maior parte das vezes por brigas, episódios de violência e assassinato. Em geral, temendo a vingança por parte do atingido ou da família de uma vítima.

"Uns porque brigava pra lá, saía corrido, outros matavam pra lá e saíam corridos. Metade foi tudo assim. Esse pessoal de Água Bela corria muito para aqui, o pessoal de Água Bela, o pessoal dos Mariano. Foram pros Guarani, é porque eles brigaram pra lá, mataram um homem pra lá, correram pra Barra Velha, não. Não confiaram de ficar em Barra Velha, porque tinha muita gente lá, parentes. Foram pra Guarani. Bom, aí pra lá foi um tal de Bastião, um tal de Divino, um tal de Eduardo... Uma turma também, mas não se deram começaram a briga lá. Bom, e aí...é assim que é o negócio."

Andanças a pé, trabalhando para si e para os outros. As mudanças eram nas costas de um jegue onde levavam apenas "um saco de roupa, um balaio, um panacum". Disse Joel que cansou desta "labuta". São histórias de andanças, de circulação das pessoas e formação dos lugares, de trilhas trilhadas entre bordas e cercas.

Após apresentar o seu relato, onde Joel e seu pai "arrodeia" o atual território dos Pataxós, abrindo lugares, botando roça, extraindo fibras, caçando e vendendo produtos diversos e mais recentemente artesanato, tendo experiências com os donos das fazendas, me esforcei para apresentar de forma clara meu projeto do Doutorado, onde fiz questão de frisar as convergências entre nossos projetos de pesquisas. Afirmar que estudar as histórias de vida e de caminhadas são interessantes para se pensar como os lugares são constituídos ao longo do movimento e encontro de diferentes. Compartilhei com ele meu desejo de conhecer o Ribeirão e os lugares dos antigos do tronco dos Braz. Joel se animou com a proposta de caminharmos juntos, e me disse:

J: "Pra andar comigo tem que ter paciência, muita."

T: *E você vai ter que ter uma paciência maior ainda comigo!* (rimos).

Trilhando caminhos

Demoraram alguns meses para conseguir agendar esta caminhada com Joel pelo Ribeirão. Andança que só foi ocorrer num dia de setembro, sete meses após o início de nossa morada no Muriã. A caminhada se deu quando Joel se preparava para se deslocar para a aldeia Corumbalzinho a fim de participar de um curso sobre Teologia promovido por sua igreja. O curso sobre Teologia seria ministrado por um pessoal que chegou do Rio de Janeiro. “*Já trabalharam com os Guajajara, Canela e agora estão com a gente*”, me disse Joel, ao me convidar para ir com ele.

Cada vez mais instigado pelas histórias prévias que registrei em nossas muitas conversas em sua varanda no Trambuco, acordei naquela manhã muito animado. Arrumei minha mala contendo uma máquina fotográfica, um gravador digital, meu caderno de campo e uma garrafa de água, além do protetor solar. Saí um pouco despreparado: Joel me orientou a levar uma bota de borracha para evitar situações envolvendo picada de cobra, no entanto a bota que eu tinha ficou pequena em meus pés e acabei indo com minha botina “calejadora”.

Como prevíamos dormir na casa de sua filha e de seu genro na Aldeia Corumbalzinho, levei também um agasalho. Parti cedo, antes de as crianças acordarem. Soprava um vento terral fresco. Na casa de Ângela, todos já estavam na lida matinal: as crianças esperando o ônibus para irem à escola, Ângela no quintal no preparo dos alimentos do dia com Davi a tiracolo e Nadão varrendo o terreiro. Birafá já partia para a escola.

Caminhei até o Trambuco. Essa hora o movimento já era intenso em Barra Velha: além dos ônibus escolares que circulavam, motos e *buggys* circulavam de um lado a outro. Subo ladeira, desço outra, chego à *Rua de Cima*. Encontro Joel no meio do caminho, entre sua casa e o *Córrego da Cozinha Velha*. Ele estava saindo para pegar piaba na peixaria e trazer o *animal* que nos acompanharia. Contribuo com a “feira” da caminhada dando dez reais, o que daria para dois quilos destes peixinhos. Enquanto Joel ia à peixaria, o segui até sua casa e o aguardei conversando com Marlene. Tomei um *tarrão* sentado na varanda de Joel, enquanto Marlene arrumava a bagagem que faria parte da viagem. Marlene previu ir conosco, mas só até a roça no Ribeirão para tirar mandioca. Ela pretendia fazer farinha nos próximos dias na farinheira

de Caruncho. Ela se sentou em minha frente e conversamos brevemente.

T: *"De onde é sua família, Marlene?"*

M: *"Sou da família do Edvardo, Luciano, dos Alves. Dos Máximo, velho Manuel Máximo que mora no Pará. Antônio, que mora no Pequi. Pai de Lapão. Meu pai morreu no barco que afundou."*

T: *"Soube dessa história. História muito triste."*

M: *"Sim, muito triste. Você já foi ao Ribeirão? Moramos lá um ano no Ribeirão e voltamos para as crianças estudarem. Moramos também antes no Meio da Mata, pouco mais retirado do povo da praça, igual como aqui, mas lá era mais no mato mesmo. Mas quero voltar pro Ribeirão, quero ter casa lá, fazer poleiro para as galinhas. Quero ir morar lá e pedir pro ônibus pegar os filhos, já tem até estrada. Dá uns quarenta minutos do campo do boi."*

Marlene colocou onze filhos no mundo e os criou. Partícipe do movimento indígena e, atualmente, sendo pesquisadora do Ponto de Cultura, Marlene é recém-autora de um livro sobre mulheres indígenas. Ela expressa seu sonho de ter um lugar para cuidar e viver sossegada, o que não seria sua condição atual, onde vive num lugar diminuto e não se pode criar nada, nem um animal, galinha ou plantar roça. Ao mesmo tempo, o Ribeirão está distante e é difícil mantê-lo limpo. Joel chegou no início da conversa, com o *animal*, como diz, e sem tempo de sentar para uma prosa. Passou os peixes para Marlene e encostou com Tupi, o *animal*, perto de onde já estavam apumados a cangalha de madeira e os dois panacuns de cipó verdadeiro.

Cheguei mais próximo para ajudar. Joel chamou Tupi, que ficou de posição ereta, aguardando, enquanto ele comunicava nossos planos.

J: *"Venha! Tsctsc...chega aqui, Tupi, vou te botar a cangalha. Olha, Tupi, vamos viajar de novo, viu? Vai estar pesado, mas vai ter comida muito boa pra você. Sei que você tá cansado, que já veio de lá ontem, mas você consegue."*

T: *"Tupi entende, Joel?"*

J: “Conheço Tupi. Sei quando ele tá zangado. Ele é tranquilo, fica quieto só olhando, não fica urrando... É tranquilo. Às vezes balança a cabeça. Dá sacudida no rabo.”



Imagem 27 – Joel e seu companheiro Tupi.

Joel seguia colocando os dois panacuns e ajustando na cangalha, ao mesmo tempo que elogiava Tupi: “*Tupi é um guerreiro, já tá velho, mas acompanhando nós*”, tentando convencê-lo a ir na viagem e fazê-la de forma prazerosa e consentida. Colocamos nossa bagagem: uma mala de Joel para a semana que ficaria em Corumbauzinho, dois facões, sendo um para Marlene, farinha, a sacola da piaba e minha mochila. Eram quase dez horas da manhã quando começamos a andar. Fomos eu, Joel e Marlene e, claro, Tupi. Joel ajustou Tupi para Marlene montar, mas ele “saiu de banda” e não deixou ela fazer a montaria. “*Tá malandro ele*”, disse Joel e Marlene riu. Marlene montou em Tupi e ele, em vez de seguir pelo caminho correto, seguiu em outra direção. Joel pegou a corda e disse: “*Tá esquecendo, Tupi? Eu já avisei que era para ir pra lá e não*

para outro caminho! Cê tá de malandragem, Tupi. Você não quer ir e fica assim”.

Seguimos pela trilha. Marlene foi à frente com Tupi, enquanto Joel segurava a corda e caminhamos juntamente um pouco mais atrás. Fomos “*trilhando caminhos antigórios*”, como dizia Joel. Gosto muito do termo “*trilhar caminho*”: soa como se o andar e o caminho fossem uma coisa só. O caminho não existe de antemão, ele ocorre no caminhar. Me ensinou Joel que nosso trabalho é o de manter as trilhas sempre abertas e limpas, como o meu trabalho e de outros que visam sempre manter abertas as trilhas das histórias.

Os caminhos devem ser trilhados; se cessar o caminhar, a trilha se fecha e com ela a memória: a memória se esvai com caminhos que se fecham, com o fim do caminhar. Manter os caminhos abertos é estar em movimento, portanto, os encontros e as conversações sempre atualizados. Neste sentido, a terra não é vivida como uma área que pode ser apenas dividida em blocos (como fizemos, por exemplo, no Etnomapeamento), mas como uma malha de linhas e caminhos, no sentido que lhe empresta Ingold, de caminhos e trilhas (INGOLD, 2000; 2011).

O caminho antigório a que Joel se referia era o caminho que se faz e se conhece desde tempos antigos, desde antes das rodagens (as atuais vias abertas para os veículos automotores). Mas não é apenas um caminho, estamos falando de uma malha; percebo diversos caminhos que se entrelaçam. A trilha antiga que continua aberta é de chão batido, liso pelo desgaste e esburacado ao mesmo tempo, textura que indica muito movimento no passado. Tinha muita história e memória por ali, traços no chão de andanças já feitas entre os diversos lugares deste extremo sul da Bahia a Minas Gerais.

Não deixava de pensar nos conhecidos Tapuios chegando por estes caminhos ou nas visitas entre os parentes do Corumbau ao Caraíva, até o Pé do Monte a oeste. Pensava também nas constantes idas e vindas de pessoas e coisas, em caminho dos entrosamentos para grandes *rolos*: transações de peixe e mariscos por produtos da roça e da mata, entre a praia e as matas do interior – “*coisa antiga*”, mas que permanece viva no cotidiano.

Paramos num entroncamento entre três trilhas. O Monte Pascoal desponta em nossa frente. Perguntei a Joel se ele anda muito por este caminho antigo.

J: *"Estamos no caminho geral, vai até Pé do Monte aqui. Pra lá segue para Porto da Palha e pra lá pro Pará. Na minha idade já cresci usando estes caminhos aqui. Sou de 62. São às vezes lugares diferentes, mas na mesma direção."*

T: *"O caminho geral passa por onde?"*

J: *"Passa no barreiro amarelo. Passa pelos coqueiros de Antônio Grande, mas antigamente era outros moradores. Antônio Grande é agora. Teve tempo que moradores mais antigos iam embora, mudavam, isso depois de 51, do Fogo. Tudo ficou desocupado, isolado e muitos corridos com medo não voltam mais. Ficou espaço, e os novos índios que voltaram foram crescendo, criando família, foram ocupando. Alguns ocuparam de seu lugar dos parentes antigos, outros não."*

T: *"E aqueles coqueiros?"* – aponto para um coqueiral em direção ao Monte Pascoal.

J: *"Aqueles coqueiros lá foram de meu cunhado e minha sogra. Depois ela foi mudando, para Meio da Mata, na beira do rio. Minha sogra juntou com Pedro Machado e o velho que morava lá, que tinha ocupado lá uma área em 68 e 69, ali juntou mais o velho e foi pra lá onde viveu muitos anos. Ela depois voltou pra cá para Barra Velha e ficou morando com os filhos. Já aqueles outros sete pés de coco ali era local de Manoel Santana. Ele teve roça ali do lado de São, do lado centro oeste era morada do velho Manoel também. Ele plantou esses cocos amarelinhos. Hoje é do cunhado de Moacir. É assim, vão passando, por alguma precisão já passa o lugar para outro por algum valor."*

Continuamos pelo caminho geral. Andamos o tempo todo pelos *Campos do Centro* ou de *Barra Velha* num caminho plano, com pequenas descidas e subidas nada íngremes. Os *campos* dominam o cenário. O campo é uma daquelas categorias confusas. É uma vegetação de porte das gramíneas ou de arbustos. Joel os distingue em *campos nativos* e *campos de capoeira*, algo nem sempre tão fácil de fazer sem um profundo conhecimento da história das relações na paisagem. Há também os *campos da praia* e os do *alto*, sendo os primeiros o que os biólogos chamam de *restinga*.

Os *campos nativos* são coletivos de *matos nativos*, que “*nascem sozinhos*”, sem ajuda humana necessariamente. São formações em terra

arenosa. Os *campos de capoeira* são coletivos de matos que surgem após a atividade de botar roça e criar plantas, em geral em terra de barro e areia. A composição já é diferente, mas nem tanto. Os *campos nativos* ocorrem com as mangabeiras, os cajueiros, as murtas, amescla. Lugar também de caças como os tatus.

Os *campos nativos* são também chamados de *mussunungas* ou *mussununga branca* devido ao predomínio de areia branca no solo, ou *mussununga baixa*, devido ao porte baixo da vegetação. Há locais que foram *mussunungas altas* ou *mata de mussununga* que, após serem desmatados para roças ou pelos incêndios, tornaram-se campos. Fala-se de campos para designar as capoeiras com árvores de porte baixo, as capoeirinhas. São locais sabidamente com histórico de uso agrícola.

Os campos são verdadeiros mosaicos, é difícil precisar onde inicia ou termina o *nativo* ou onde é uma *capoeira*, a diferença entre uma mata num brejo e uma mata de mussununga. Ainda mais após longo histórico de relações entre múltiplas linhas de vidas modificando a textura dos campos e das matas. Os Pataxó afirmam que os *campos nativos* sempre tiveram a estrutura e composição atual, mas mesmo assim são acusados pelos ambientalistas como sendo os realizadores de uma devastação, de terem transformados a Mata Atlântica primária que supostamente existiu nestas paragens em campos resultantes do desmatamento pela agricultura de corte e queima (ver ROCHA; 1995; OLMOS et al. 2001; TIMMERS, 2004).

Os *campos nativos*, em geral, não são tidos como lugares potenciais para a convivência humana: são lugares habitados pelos *matos nativos*, pelo *mato brabo*, pelos *animais selvagens* (insetos e outros animais de todos os tipos, e também cobras). Vivia nos campos, até então, quem queria viver de forma *recantada*. São gentes consideradas *arredias*, *brabos*, *selvagens*. Os *campos nativos* são terrenos de mussununga, terra fraca e arenosa para as plantas de roça e bens de raiz, condição nada ideal para abrir um lugar e viver sossegado. Ao contrário das manchas dos campos de capoeira, que, apesar de estarem em terra cansada, evidenciam, por alguns tipos de matos nativos ou plantas sobreviventes de antigas roças, o potencial de se abrir um lugar. A capoeira é indicativo de potencial vida humana: é a margem, a borda entre o se tornar lugar-casa e se tornar lugar-mata.



Imagem 28 – No caminho geral.

Na verdade, atualmente, as coisas estão bem diferentes, como Joel me disse um tanto estarecido. Quando chegamos a um córrego, Joel sentenciou que todo o campo que envolve Barra Velha já está marcado para construção de habitações ou apenas para tomada e garantia de posse futura, algo que antes ninguém pensava em fazer – abrir lugar nos campos e cercá-los é algo novo entre os Pataxó. Em “*campo nativo não se abria lugar*”, me disse. Joel me apontou quando fomos andando.

J: *"Está vendo? Tudo cercado. Pensa que não tem dono, mas veja as balizas sinalizando que dali pra cá é de alguém. Dali é Nego Boi. Da baliza para lá é de outro. Ali Adauto comprou essa área que tinha a casinha. Ele comprou o direito."*

T: *"Mas por que as balizas?"*

J: *"Marca a divisão entre as pessoas. É o limite do lugar. Cercamento é mais dos anos 80; até 70, por ali, ninguém tinha cerca. Fazia cerca para proteger as roças dos animais. Porque animais viviam soltos. Todos*

tinham animais soltos, jumento. Não tinha gado, gado é dos 80 pra cá, com criação de gado. A cerca é marca da divisão entre as pessoas. É o limite. Se tivesse uma morada aqui, enquanto tinha morada aqui, ao redor o pessoal respeitava, ninguém entrava. Se tivesse uma morada aqui, por exemplo, aqui onde estamos era de Pedro Malazar; um tempão, enquanto tinha morada aqui, ao redor o pessoal respeitava, ninguém entrava pra abrir lugar, a não ser que falasse com ele: 'ó, Pedro, quero fazer roça encostada naquela capoeira ali'. Se a pessoa dissesse: 'rapaz, não vai dar certo não. Tenho minhas galinhas, porcos; se fizer seu lugar, meus animais vão atrapalhar sua roça', aí não fazia. Mas hoje é mais pela segurança de uma propriedade. Garantir para outro não ocupar. A maioria das famílias faz isso, mas não negocia, nem vende, nem para outro irmão. Às vezes, tem família grande e vai reservando para os filhos. Naquele tempo, quinze anos atrás, era tudo aberto, as pessoas tinham onde escolher. De uns quinze anos pra cá, de noventa e cinco e dois mil pra cá, aí que arrourou, cresceu a turma e cada um quer marcar seu lugar."

T: *"Mas está tendo concentração de terra em poucas pessoas."*

J: *"Tem gente que tem terra demais!"*

Continuamos nossa caminhada, enquanto observava as estacas que marcam uma posse no campo. Marlene seguia silenciosa com Tupi, tivemos que alcançá-los alguns metros à nossa frente. Nosso andar era ritmado por Tupi. Ele coordenava a velocidade de nossos passos, nossas paradas, nosso tempo. Era com ele que tínhamos que ajustar nossos corpos. Caminhar com Tupi exigia de Joel uma comunicação atenta com ele e, ao mesmo tempo, muita negociação, oferta de alimentos e carinhos; por outro lado, quando Tupi o “enfrenta”, a ameaça de bater com cipó passa a ser o modo com o qual Joel se vale para impor o ritmo. Durante este caminhar por campos e lugares, Joel vai indicando e historiando cada ponto. Me impressiona como ele conhece cada lugar em que passamos e para cada um tem uma pequena história para contar, entrelaçando cada lugar, com as jornadas das pessoas, de outros seres, com eventos e práticas.

J: *"Tstctstsc, boora Tupi, deixa de malandragem! Ele fica olhando pra trás mostrando que não quer ir, tá contrariado! Eia, eia, anda pra lá, Tupi, pra lá, você sabe o caminho."* (falou Joel com Tupi,

levantando o cipó caboclo como se fosse bater no lombo dele).

Fomos descendo uma ladeira. Tive a impressão que já andei por aquele caminho. Havia um córrego logo à frente. Ao atravessá-lo, logo tivemos uma ladeira com uma cerca à esquerda e do outro lado uma roça de milho e mandioca, um pequeno sítio “abandonado” pelos humanos, com frutíferas e habitado atualmente pelo mato, por insetos e outros mais. Lugar habitado por uma miríade de organismos visíveis e invisíveis que o conformam na atualidade. À direita, um coqueiral antigo. Os troncos no chão e as marcas de motosserra indicavam que o lugar vem sendo trabalhado. É o lugar conhecido pelo nome de Dona Chica.

Meses atrás visitei aquele lugar com Alfredinho, filho da falecida que deu nome ao lugar. Alfredinho é filho do também falecido Alfredo Braz, tio de Joel, quem, com Tururim, atuou para “chamar” os índios esolhados para se concentrarem em Barra Velha.

Perguntei a Joel, naquele momento, o porquê de os cocos estarem cortados, pois quando tinha visitado o lugar anteriormente estavam todos ainda de pé. Disse Joel que achava que queriam arar e estavam tirando pés de coco que não estão produzindo bem plantando outros, renovando o lugar. Passamos por Dona Chica e, após cruzarmos um pequeno boqueirão, chegamos ao Sidani.

J: "Do lombo de lá até lá adiante são coqueiros. Aquele lombo de terra também é dele, do Sidani. Contando filhos e netos, se quiser morada, aqui cabem umas três moradas. Esses coqueiros foram plantados pelo tio de Marlene, tio de Romildo, irmão de Luciano e hoje são de Sidani. Tia de Marlene também morou aqui. Parte do coco quem plantou foi ela, parte foi Sidani. Cada qual que vai morando às vezes planta um pouquinho. Como colocando sua história no lugar. Igual eu no Ribeirão: tô plantando um bocado de pé de coco, às vezes num lugar que não era de meu avô e de meu pai, mas num pensamento de levantar a ideia do outro; por exemplo, lá tem lugar que é da família de Sidani, que eu plantei pés de coco. E falei: 'olha, Sidani, lá plantei pés de coco, mas não é para pegar seu lugar, mas uma forma de manter marcado seu lugar, porque já não tem casa, nada!'"

Marlene sorriu e disse: “Joel fala demais. Esse homem é conversador. Se deixar ele vai falando até lá”. (risos).

Tupi parou e ficou olhando pra trás, sabidamente não queria andar. “*Jegue presepeiro, trançado... Aborrecido!!! Ta angain⁸⁶? Veio de lá ontem deve tá pensando ‘tão me levando pra lá de novo!’*” – atiça Joel. Tupi continuava, mas com seus passos resistentes e seguimos atrás. Chegou o momento em que Tupi e Marlene partiram à frente, enquanto eu e Joel paramos em outro lugar.

Já tínhamos mais de duas horas de caminhada, o sol estava bem quente, diríamos “torrando” minha pele. Mesmo com protetor solar, sinto aquela assadura, o que fica cada vez pior com o reflexo dos raios na areia branca. Aquela mesma areia branca, a *mussununga*, que predomina em todo caminho, com o tipo de vegetação herbácea que a acompanha, ou seja, não havia sombra. Joel me mostrou, apontando para a direção de uns dendezeiros, que depois de uma *matinha de boqueirão*, mais à frente tudo é *mussununga*. Ele indignou-se com a situação em que foram confinados numa terra de areia, *fraca* para plantação de mandioca, feijão ou milho, ao mesmo tempo em que os lugares em terras de barro ou terra preta, em geral mais forte para o plantio, estão sob domínio dos fazendeiros.

Joel me indicou mais à frente outro campo branco, de *mussununga*: é o *Campo do Coelho*, que emenda com o *Campo do Boi*. Já estávamos em São João de Minas. Apesar de eu não ter percebido, estávamos num lugar que já foi uma pequena “aldeia”, onde viviam mais de quinze famílias nos anos 60, me afirmou Joel. Um lugar tão antigo como Barra Velha. O pai de Joel morou neste lugar. Morou, mas não botou coqueiro, pois seu pai gostava de negociar, teve venda na chamada Ponte Velha, no *Come quem Leva*, depois mudou para o lugar em que estávamos no momento. Ele tinha uma bodega, me disse, apontando o lugar e também onde tinham um pé de coco. Aquele lugar era o local onde Joel “*se deu por gente*”, onde viveu sua infância e “*virou gente*” após mais ou menos os seus sete anos de idade.

Eu já tinha visitado São João de Minas com o cacique Romildo, onde ficamos um bom tempo andando e ele me contando as histórias do lugar em que ele também passou parte de sua vida. O mesmo com Dona Ana e Karajá, da Reserva da Jaqueira, que me contaram que ali vivia muita gente da família Alves e foi onde eles também habitaram.

A presença dos coqueiros, suas localizações e associação com os antigos moradores é o que primeiro surgiu a partir da memória de Joel.

⁸⁶ Com raiva, bravo, nervoso.

J: *"Tinha pés de coco que eram morada do pai de Arauê, o avô de Arauê, o velho Vicentinho. Ali do outro lado tinha uma igreja, uma capela católica, lugar de eles rezarem. Ainda podemos encontrar vestígios das casas, o turrão das casas. Algumas coisas bem visíveis são os barreiros onde tiravam barro. Até os anos 60, tudo aqui existia. O Parque foi criado em 60, foi quando saíram todos. Nos anos 80, morou o pessoal de Pedro Abade. Era Pataxó há há hãe de Caramuru, pessoal que tem muitos filhos, casados com Braz."*

Joel tateava o chão com os pés, afastando o sapê ralo que cobria o barro batido. *"Era uma casa, um terreiro bem piladinho aqui"*, disse. Lugar onde viveu alguém, a única marca é o chão plano. A ruína é a *capoeira*. O caminho é outra amostra das atividades dos antigos habitantes de São João de Minas. Era um lugar de festa religiosa e de se botar roça. Um lugar de muito movimento, onde gente de Barra Velha vinha visitar e vice-versa. Me contou Joel que até carro circulava por aquela estrada geral. Era possivelmente um mapeamento feito pela Petrobras antes de 51, em que utilizaram veículos para atravessar os caminhos e mapear a região. Algo que até então eu nunca escutei ou li a respeito. Enfim, quando o Parque foi decretado, o movimento cessou. As estradas *cerraram*, virou tudo *capoeira*.

O Véio Rosalvo vive sozinho, mas quando estávamos em sua casa apareceu a figura do Japiira, que se autodenominava um "admirador da cachaça". Enquanto Marlene preparava a piaba, eu, Joel, Rosalvo, a própria Marlene e *Japiira* ríamos das histórias das travessuras deste último com o álcool, e Tupi descansava debaixo de um pé de mangaba. Rosalvo que, segundo Joel, não deixava ser fotografado, também nos relatava suas memórias do tempo de Honório e das *medições*. Ele tinha sete anos na época e viu o movimento de sua ida para o Rio de Janeiro reivindicar os direitos as terras após a *medição* realizada por uma equipe do governo federal comandada pelo tal Doutor Barros, visando a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal.

Observávamos os traços das caminhadas marcando as trilhas ainda abertas. Foi por aquela trilha que continuamos nossa jornada. Descendo por uma pirambeira até chegarmos a outro córrego, que tem o nome do lugar e também o nome do antigo morador, atual habitante de Corumbalzinho, que plantou os pés de coco nas proximidades do córrego: o Véio Bico. Logo que passamos o córrego do Bico, chegamos à casa de Rosalvo, uma parada para um banho do olho d'água e para

mangutarmos piaba. Ao lado da casa de Rosalvo, vive seu filho com sua nora, filha de Marlene e Joel.



Imagem 29 – Tupi seguindo a trilha em direção ao Ribeirão.

Almoçamos as piabas com farinha de puba e arroz e partimos às 13 horas, menos Marlene, que ficou para tirar mandioca na roça ao final do dia. O sol a pino, nos despedimos de Rosalvo e Japiira e continuamos pela trilha até o Ribeirão. “Pspspsp!” – ele chama por Tupi. “Vamos, meu amigo?”

No Ribeirão

Passamos por uma ponte (ou *ponteão*, como diz Joel), que ele construiu com alguns amigos já faz alguns anos para permitir entrada de transporte motorizado no Ribeirão, a fim de facilitar a vida dos moradores deste lugar mais ermo.

Estávamos cruzando a linha invisível, uma reta que demarca o Parque Nacional da praia até o Monte. Logo mais acima, no sopé da

ladeira, desponta um coqueiral e alguns dendezeiros, além de goiabeira, mangueira, pés de araçá, laranjeiras e biribas, destas apenas a biriba é tida como nativa, mas é normalmente mantida e cuidada nos quintais e roças. Uma pequena casa abandonada era uma pequena farinheira de Rosalvo, agora em ruínas, dentro do Parque. Já tinha vindo nesta casa com Kaiones uns dois meses atrás, onde fotografamos a casa em detalhes.

O córrego é a divisa da área de preservação que o governo, segundo Joel, dizia que era do Ibama e agora é do ICMBio, mas na verdade Joel compreende como terra Pataxó. Firmo, uma liderança já falecida, chamava de Parque Indígena.

O *Campo Branco* de um lado e o *Campo do Coração* de outro. O Monte Pascoal permanece solidamente à nossa direita. Joel entende que o Ribeirão começa do córrego logo após estes campos, passando pelo Córrego do Rufino, um antigo morador. De repente, após alguns minutos de caminhada, adentramos num sítio com frutíferas em uma área aberta. “*Aqui é nossa moradia, já estamos no Ribeirão*”, me informou Joel.

Enquanto Joel ia amarrando Tupi num tronco, me encaminhei para o terreiro de uma casa de paredes de lona preta e teto de eternit. Joel me disse que foi Marlene e seus filhos que fizeram o “barraco”. Ao mesmo tempo, justificava-me o porquê de ela não querer nos acompanhar, ou seus verdadeiros motivos: ela teria “*humildade demais em receber pessoas como você num barraco assim. Falou que não somos obrigados a viver nos tempos dos antigos*”. Incomodava Marlene receber um “branco”, supostamente mais “civilizado”, em um barraco de lona no “meio do mato”. Neste momento, fiquei meio sem jeito e, para amenizar, afirmei que eu nem casa tinha, tendo que viver de aluguéis caríssimos na cidade.

O terreiro e a roça estavam roçados, *limpos* do mato, sinal de que o lugar vinha sendo mantido pela família de Joel. O lugar que eles cuidam no Ribeirão foi onde viveu Pedro Braz, logo depois foi a vez do Vêio Antônio Barriga. Joel já iniciou sua morada plantando pés de coco entre as frutíferas já existentes, sendo que alguns pezinhos já despontam em bom tamanho. Joel me dizia que algumas pessoas de Barra Velha desejam botar roça onde estávamos, mas Marlene não deixou, ela “*tem usura*”, tem muito “*pegadio*” pelo lugar, me disse, pois foi do seu avô quem o abriu. É um lugar de muita caça, catitu, tatu, paca. A filha mais velha de Joel e Marlene também tem uma roça e ela já iniciou o cultivo

dos pés de coco ao longo do terreno. Joel apontava onde era a sede do Ribeirão, uns coqueiros velhos e dendezeiros onde o “dono do lugar”, seu avô, vivia. Próximo deste lugar, um outro, novamente com um conjunto de coqueiros, é o lugar onde ele nasceu: “*Este lugar que tem uma história muito forte para mim. Mas meu pessoal desanimou um tempo...*”

Sentamos dentro de seu “barraco”, um violão encostado no pé da casa, um tarimba de embira no canto serve como estante, no chão um pequeno fogão a lenha improvisado com latão e tijolo. Roupas penduradas num varal também improvisado e muitos utensílios mostram que a casa está ativa. Joel começou a contar um pouco mais da história do lugar. Ele passou a viver no Ribeirão com Marlene e seus filhos e filhas após o movimento das retomadas, que se iniciou em 1999, com a consequente ocupação da sede do Parque Nacional no Pé do Monte. Mais precisamente no mesmo ano adentrou com sua “turma” no Ribeirão retomando esta área, onde passou a viver e a cultivar por pouco tempo, quando foi chamado para retornar ao Pé do Monte. Só em 2008 ele e sua família retornam ao Ribeirão, após ficarem por bastante tempo em Meio da Mata no aguardo da resolução de seu caso na Justiça.

O Ribeirão, lugar dos Braz em Barra Velha, foi esvaziado após a criação do Parque. Algumas pessoas foram indenizadas neste processo de instituição da Unidade de Conservação. Após 1972, houve a notícia de que as terras, agora nomeadas como “áreas do Parque”, seriam devolvidas para os antigos donos dos lugares. Me explicou Joel que quem era “*filho do lugar*” correu para ocupar o lugar novamente. Como não houve uma solução a nível governamental, as pessoas tiveram que sair novamente, “*abandonando roça madura de mandioca, cana, banana, casa feita*”.

Nos anos 80, após a negociação entre Funai e IBDF e demarcação de parte das terras, muitas pessoas voltaram a ocupar seus lugares. Não os mesmos moradores de antes, me disse Joel. Seus tios e sua mãe não quiseram voltar, mas outros parentes como o *peessoal do Juraci*, de Boca Mata e um senhor conhecido como Pedro de Simplício fez sua casa numa ladeira, que Joel me indicou apontando com os dedos. No Macaco foi morar o *peessoal de Mario Onça*, no Mutum o *peessoal de Benedito Simplício*. Era comum nesse tempo e até antes a troca de farinha de puba e farinha de coco, que saía em animais carregados do Ribeirão, por peixes e mariscos que chegavam da praia. Foi neste tempo que Joel e Marlene resolveram voltar ao Ribeirão, saindo do Pé do Monte, com um grupo de seis famílias. Ao longo de um ano habitando-o, decidiram sair, indo morar no Meio da Mata.

J: *"As coisas foram se acabando, meus pés de planta que deixei. Quando voltei em 2008 de novo, os pés de coco, de manga já estavam todos bem grandes. Daí estamos até hoje. Os parentes que são donos não querem vir."*

Após descansarmos e bebermos um pouco de água, saí da casa para tirar algumas fotografias. O lugar de Joel para mim era aquele lugar em processo de transformação–tensão–fricção entre o “mundo das relações familiares” e o “mundo selvagem”. A sua consolidação enquanto lugar familiar exigiria vivência cotidiana e os cuidados necessários para mantê-lo limpo e a casa habitável, o que não é uma tarefa das mais fáceis em se tratando da longa distância entre sua moradia no Trambuco e o Ribeirão. O mato penetra por todos os “poros” do lugar, o terreiro e a roça estavam limpos, a casa com marcas do envelhecimento da madeira branca, de pouca durabilidade, vai se degradando com a umidade, os fungos e os pequenos cupins. A *capoeira* penetra o lugar.

O motivo da vergonha de Marlene em nos acompanhar residia justamente nessa impossibilidade de atualizar o lugar com seus corpos – corpos–lugares, ambos limpos, cuidados –, o que possibilitaria visitas. A impossibilidade de se afirmar dona de um lugar recebendo visitas, lugar este que agora se aproximaria, ou que potencialmente se tornaria um lugar habitado por outros donos: bichos, espíritos e outros seres que conformam a mata.

O Ribeirão torna-se um lugar liminal, entre o familiar e o não familiar, entre o mundo da casa e o lugar dos outros. Mantê-lo limpo e os caminhos abertos não é uma tarefa das mais fáceis, exige conversações.



Imagem 30 – Joel em “seu barraco” no Ribeirão.

Lugar dos meus parentes

Joel me chamou já com Tupi no laço. Precisávamos caminhar, pois, pela posição do sol, já estávamos adentrando no meio da tarde e teríamos ainda muita trilha a ser trilhada, um caminho que perpassa o Parque Nacional. Começamos a andar no ritmo de Tupi. Logo na ladeira, Joel para e me mostra uns dendezeiros que consigo ver por dentre a mata alta do boqueirão que estamos prestes a atravessar. Joel me aponta o lugar exato onde nasceu. Os coqueiros não mais existem, apenas os dendezeiros. Chegamos ao córrego do Véio Acrísio, nome de seu falecido avô. Um córrego largo e comprido, com um fundo arenoso e uma água de cor avermelhada correndo vagarosamente, tão límpida que se pode ver o fundo e pequeninos peixes em movimento. Córrego todo coberto por uma mata bem densa, uma *mata brejosa*⁸⁷.

Para aliviar o peso no lombo de Tupi e facilitar sua travessia, Joel retirou um nos panacuns e me repassou, enquanto ele carregava outro nas costas. Retirei minhas calças e botinas. Iniciamos a travessia. No meio da travessia, Joel me apontou, num lugar mais seco, uma espera de um caçador, debaixo de um matreiro dendezeiro, bem escondido entre os *pés de paus*⁸⁸ nativos. Apontando o dendezeiro, Joel me contou que, quando ele habitava o Ribeirão, havia um pé que ia morrer. Então ele falou “ó, Deus, se esse pé de dendê morrer, eu vou embora daqui. Ele estava todo amarelo. E ele viveu!”.

⁸⁷ O brejo refere-se à área alagada das lagoas, rios e córregos. São reconhecidas basicamente três formações brejosas: a *mussununga*, o *capim* e o *taboal*. A *mussununga*, *mata baixa* e *mata brejosa* corresponde a uma floresta pouco alagada, com solo de lama e/ou areia. A vegetação é de porte médio, tendo como espécies indicadoras a *cupuíva*, *aderno*, *murta*, *pequiá*, *araçá*, *louro*, *pau pombo*, *guanandi* e *mangue sereno*. Apresenta muito cipó, como o *cipó jequiá*, *imbé* e *verdadeiro*. O *capim* é a áreas de gramínea do brejo, o solo é de lama. A espécie *capim rabo de peixe* é percebida como alimento de capivara, preá e coelho, só dando nas margens dos córregos. O *taboal* é parecido com o *capim*, porém apresenta concentração de *taboa*, muito utilizada para confecção de esteiras e das tangas e fica nas nascentes dos brejo. Nas matas brejosas, como me informou Walter de Barra Velha, as árvores “*trançam uma raiz com outra*” e tem muito cipó como *imbé*, o *verdadeiro*, erva de passarinho e cipó caboclo (cf. CARDOSO;PARRA, 2008; CARDOSO, et.al, 2013).

⁸⁸ *Pau* é uma categoria nativa que se refere às árvores. Podendo ser pau de *madeira escura* ou de *cerno*, mais resistente e de *madeira branca*, que *estraga rápido*.

Chegamos à outra margem do córrego. Recolocamos os panacuns no lombo de Tupi e nossas roupas. Logo na subida, Joel me disse que estamos adentrando na “sede” do Ribeirão, no Ribeirão de Dentro, pois após outro córrego – o verdadeiro córrego chamado Ribeirão – chega-se ao Ribeirão de Fora. Aqui estamos no lugar do Véio Acrísio – por isso o nome do córrego carrega o do dono do lugar. A “sede” na qual chegamos é um lugar como o anterior. Ao chegarmos, Joel me indica onde era a morada de seu avô, junto aos pés de mangaba.

A farinheira era ao lado do dendezeiro. A morada resume-se, hoje, a apenas uma armação com traves e ripas, o esqueleto de uma casa, com lonas plásticas, algumas rasgadas, com tarimba e um jirau para dormida. Nessa casa, me conta Joel, eles já fizeram muitos movimentos, muitos encontros. Joel me conta como “*manejou*” o lugar, o plantio das mudas de tento, o “*dô*” que sente pela necessidade de cortar as jaqueiras e as mangueiras velhas – o que ele ainda não fez. Segundo ele, já era para ter tirado o pé de cupuúba, nativo da capoeira, que vem abafando a mangueira. O mato vem tomando conta, me diz, e cresceu muito desde que chegaram, “*vai reflorestando automaticamente*”, disse Joel.

Mais à frente, no caminho do olho d’água, havia uma roça recém-abandonada. Joel me explicou que eles isolaram a roça por três anos para recompor a mata, pois a mandioca não vingara. Em outro lugar, uma outra casa, construída por ele e agora uma ruína. Dentro dela tinha uma chapa de forno de farinha, uma tarimba de juçara e um quarto repleto de papéis e livros. Era o lugar onde Joel costumava ficar estudando, lendo textos e livros diversos.

J: "Terra tem que deixar encapoeirar e depois quebra de novo para plantar novamente, mas não vai queimar mais. Deixa pés de árvores aqui e acolá, e vai capinando fazendo as coivaras, queimando só as coivaras. Murici ali já veio depois. Tinha 4 pés, tirei 3, deixei só esse. Já serve de semente e pros passarinhos."

Joel vai manejando a roça. Não tenta controlar as vidas que penetram o espaço, pelo contrário: contribui com o processo de transformação da roça em *capoeira* cuidando e deixando crescer algumas árvores, que enriquecerá o local com matos de interesse, com potencial de num futuro lhes trazer (para seus parentes e outros animais) frutos. Devido à terra cansada de anos de queima e incêndios no Ribeirão e, ao mesmo tempo, como parte da negociação ou da

imposição dos funcionários do órgão ambiental, Joel evita usar fogo no momento do preparo de suas roças.

O lugar é povoado por muitas mangabeiras, uma árvore nativa que gosta muito de *mussununga*. Joel aponta a *mussununga* que se inicia a uns dez metros da morada formando um vasto campo, parte nativo, parte *capoeira* e parte formado por sucessivos incêndios que ocorrem nas terras altas entre o Ribeirão e o Rio Corumbau. Uma paisagem confusa, diríamos. Segundo Joel, diferentemente dos campos na praia onde a mangaba frutifica apenas no verão, no Ribeirão isso ocorre durante o ano todo. Quando o seu grupo chegou, as mangabas passaram a dar o ano todo. O segredo: com a presença deles no Ribeirão, os pés de mangaba se sentiram cuidados.



Imagem 31 – No córrego.

Foi debaixo de um pé de mangaba situado logo à nossa frente, a cerca de uns vinte metros, que sua sogra e sua filha viram um índio exatamente ao meio-dia. Elas, com medo e arrepiadas, foram contar a Joel o que se sucedeu com a visão que tiveram. Joel foi ver e não encontrou nenhum rastro. Foi assim:

J: *"No dia no pé de mangaba, eu vinha pela estrada, pela mussununga aí da frente, minha sogra sentada aqui com minha menina. Ela catando a cabeça dela, veio um índio embaixo do pé de mangaba e ficou olhando para ela. Ele seguiu e foi embora. Depois que sumiu. Não viram o rastro e olha que era tudo areado. Quando eu cheguei, elas estavam falando, com medo, que tinha um homem com cabelo lisinho, em cima do olho, partido no meio, 'ficou olhando para nós', falaram. Eu disse: 'com certeza era o parente mais velho vindo visitar a gente, não se preocupe não'."*

T: *"O que você sentiu Joel? Ficou com algum receio, medo?"*

Fiz esta pergunta no sentido de compreender do porquê de ele ainda pensar em viver no Ribeirão, mesmo com a presença ostensiva do órgão ambiental, com o avanço do *mato nativo*, bem como destes espíritos dos mortos.

J: *"Me sinto à vontade com os que moram aqui. Sigo a filosofia da Bíblia, que ensina que quem tá morto tá no silêncio. Creio que Jesus, falando com os discípulos, disse que morreu um rico e um pobre e o rico foi pra um mau lugar e o pobre, como tinha sofrido lá, ia ter descanso. Jesus disse que o pobre tava no braço de Abraão, que simboliza Deus. O rico pediu para voltar para conversar com os irmãos, que era pra não ir para o mesmo lugar, mas nessa filosofia creio que Deus, quando quer, ele permite o morto ter contato. Não é a qualquer momento, de qualquer maneira ou com qualquer pessoa."*

Continuei olhando a mangabeira imaginando o índio de cabelo liso debaixo dela, segurando com uma das mãos o seu tronco. Tirei uma foto da pequena mangaba ainda dependurada.

Creio que sua filha e sogra não tinham o mesmo sentimento que ele e talvez o motivo de não haver mais moradores no Ribeirão esteja para além de explicações de ordem política ou econômica. A conversa sobre o espírito do índio velho fez Joel se lembrar de quando seu avô Acrísio o visitou em um sonho quando vivia no Ribeirão.

J: *"Eu não conheci o meu avô. Quando eu tava com sete anos, tive um sonho que aparecia uma pessoa me agredindo. Quando eu já estava bem taludo, fiz esforço e consegui sair da garra dessa pessoa. Quando abri o olho, a casa estava escura, mas na minha vista estava clara. A pessoa ia*

saindo na porta do meio da casa, não lembro se no fundo. Ele olhou pra trás e era meu avô. E venho indagando os mais velhos como era ele e vim entender que era ele. Devo ter feito alguma coisa que não o agradou e ele veio dar uma repressão."

Joel não sabia bem o que fez de errado para que seu avô viesse lhe repreender no mundo dos sonhos, mas compreendia bem a ética que está em jogo nas conversações com o mundo dos mortos. Como lidar com as mensagens, os cuidados que deve ter, pois sonhar não é para qualquer um, exige certos preparos para adentrar nesse mundo da intercomunicação onírica, um mundo um tanto perigoso, mas de aprendizados e sabedoria para os que possuem o “dom”.



Imagem 32 – Mangaba.

Transformação: espírito dos mortos e os bichos virados

Nos sonhos os espíritos dos mortos que seres encantados transitam e por permissão de Deus voltaram à Terra para viverem próximos aos parentes,

trazem mensagens sobre o futuro ou sobre comportamentos que quebram o protocolo, a socialidade esperada para os humanos e destes com os encantados. Já os espíritos das pessoas “normais”, após o enterro do corpo e o luto, ficam na Terra até poderem subir aos céus, e há os que ficarão vagando pela terra *ad eterno*: são os espíritos ruins, sejam de humanos ou de humanos *virados de bicho*.

O espírito do parente morto caminha através dos sonho, em visitas que trazem mensagens, confissões e repreensões, mas há os espíritos ruins que adentram nos sonhos para pegar o espírito do sonhador que está a andarilhar pelo mundo onírico e levá-lo consigo. Se a captura se efetiva, o corpo da vítima começa a adoecer e, caso seu espírito não retorne sob ação de um rezador, a pessoa tende a falecer.

O mesmo contou-me Ianá, no Muriã. Certo dia, ele sonhou com uma pessoa o chamando. Ele estava num sono meio acordado, sem saber se era chamada no sonho ou no acordado. Era uma voz de mulher que, seja no sonho ou acordado e não tiver ninguém, não pôde responder – pois dizem que é o espírito que não presta chamando a pessoa, e pode acontecer coisa ruim com a pessoa, pois quem está chamando “*não mora aqui não*”.

Oziel Santana, do Pé do Monte, me contou um caso em que ele quase morreu dormindo. Ao dormir, seu “duplo”, o que ele chamou de “*anjo da guarda*”, foi andar pelo mundo. No meio desta caminhada, um “*inimigo*”, uma alma, começou a lhe “*enrabar*”, a correr atrás dele. Ele reconheceu como o espírito de Onorato, irmão da cacique Nitinawã, um senhor que estava presente com Oziel durante a retomada da Reserva da Jaqueira. Onorato era preparado para receber os encantados. No meio daquele desespero, apareceu seu pai, Manoel Santana, no sonho dizendo: “ *você não crê em Deus, não é? Você tá com medo?*”. Ele acordou na hora e se benzeu. O erro dele foi ter ido dormir sem se benzer, rezar para manter seu espírito próximo a seu corpo. Teria me dito Oziel: “*Se antes de dormir não reza, não se benze, o seu outro que anda por aí quando você dorme, o inimigo que você nem sabe qual é, pode te pegar. Por isso muita gente morre quando dorme*”.

A morte representa uma passagem para outro plano, que, a princípio, é entre o céu e a terra. O espírito do morto se desprende do corpo seco e “fica no mundo”, permanecendo nos lugares onde viveu, continua a andar por suas trilhas e a realizar as mesmas atividades, alimentando-se de plantas, do mato, de frutas e de mel. Comida que os caboclos, os espíritos encantados, também apreciam. Enquanto o vínculo dos caboclos com os lugares se deve a uma permissão por seus atos guerreiros ou generosos durante suas vidas, a movimentação e a permanência dos espíritos entre os vivos é explicado em geral pela realização de atos considerados reprováveis durante sua vida.

O morto, mesmo vivendo no mesmo mundo que um vivo, não é capaz de se comunicar, a não ser por meio dos canais oníricos, plano em que os espíritos, dos vivos e dos mortos, se encontram. A percepção, por parte de um(a) Pataxó, da existência destes espíritos invisíveis, se dá pelos sinais percebidos, como a escuta de assovios, o arrepio dos pelos, a escuta dos passos durante a noite, e pelas *visagens*, pelos medos repentinos diante dos *vultos*. Apenas os cachorros possuem o potencial de observar o que não é visível para as gentes em Estado normal.

Os mortos são distintos dos vivos. Não só porque perderam seu corpo tornando-se invisível, mas porque tornam-se inimigos potenciais ao passarem para o mundo dos mortos, perdendo seus corpos e diferenciando-se, sublinhando, como bem disse Manuela Carneiro da Cunha (2009) sobre os Krahô: “a ruptura do que é a morte, ao invés da continuidade entre vivos e seus ancestrais” (2009, p. 59–76).

Uma coisa é certa: com os espíritos que perambulam pela terra, caso não se encantem, não há parceria possível. Estes espíritos, sejam bons ou maus, não passam a enxergar o mundo de forma diferente ou um mundo diferente. O que veem é o mesmo que nós, vivos. O que muda é seu estatuto ontológico – a invisibilidade – e seu modo de agir na terra.

Espera-se que a pessoa, ao morrer, seu corpo seque e seu espírito, em Estado de invisibilidade, vá para o mundo dos mortos, no céu onde viverá de forma plena e com saúde pela eternidade, ao lado de Deus. Para que isso ocorra, o morto, em vida, deve ter sido devidamente batizado, deixando de ser pagão, e em vida seguir devidamente os preceitos morais que regem a vida cotidiana nas aldeias: ser uma pessoa generosa, receptiva às visitas, participe da vida comunitária e pacata, no sentido de nunca ter matado outra pessoa ou ter vivido em brigas e confusões a todo tempo e respeitar os santos, tratando-os bem.

No entanto, apenas os humanos, ao morrerem, têm seu espírito descolado do corpo e podem ir aos céus. Ainda é uma incógnita para mim o que ocorre com outros modos de vida ao morrerem. Como dito anteriormente, para os Pataxó apenas as gentes possuem espírito como o humano. Os outros modos de vida, tanto animal como vegetal e até mineral, são animados por algo “*parecido como um espírito, uma energiazinha*”, mas que se diferencia da alma das gentes. Não apreendi nenhuma história a respeito da volição destes “espíritos menores”, ao do lugar onde viveriam após perecerem. Aparentemente, a morte para estes retira a capacidade de fazer parte da miríades de agências que continuam a fazer mundos.

Alguns espíritos humanos, principalmente de pessoas magnificadas, grandes lideranças, podem se encantar e são capazes de voltar, aparecendo em sonhos ou “tomando o corpo” dos vivos durante os rituais do awê ou do

samba de chula. Estes são poderosos mensageiros do presente e do futuro. O espírito bom, aquele encantado, é poderoso, capaz de ajudar os Pataxó em sua lida cotidiana, a curar doenças e a prever o futuro. Traz mensagens e é bom conselheiro. Tais encantados são bem recebidos nos rituais e, por outro lado, evitados pelos Pataxó evangélicos que os descrevem como “enganações” do demônio, e não como pessoas, parentes que morreram.

Por outro lado, o *espírito ruim* é aquele que já não respeita as regras de convivencialidade entre os humanos; este busca a todo tempo arruinar a vida das pessoas (*encosto*) ou levá-las para o mundo dele. É um inimigo, deslocado da sociabilidade com os humanos. Aos espíritos que ficam em terra, resta ficar encostando nas pessoas, tentando mantê-las presa a ele, ou tentam, pelos sonhos, capturá-las e levá-las consigo ao mundo dos mortos. Os espíritos destas pessoas *ruins* que em vida só faziam maldades ou que mataram alguém ou até que eram sovinas demais, ao morrerem, se não *virarem bicho*, ficam vagando pela terra, fixos em seus lugares antes vividos, teimando em deixá-los. Ficam andando pelas trilhas que sempre andaram e habitando os lugares que habitavam em vida, suas antigas moradas: lugares vistos como *visagentos* pelos Pataxó e, portando, que devem ser evitados.

Apesar da capacidade de “ver” um espírito esteja restrita aos sonhos e seus sinais, há várias formas de se evitar a ação, o encosto, do espírito do morto: uma delas é não andar ou habitar o lugar onde eles habitam ou caminham; outra é o benzimento antes de dormir e ao acordar, com o sinal da cruz e com rezas; uma outra é com os incensos de amescla e aruanda para espantar os maus espíritos e com rezas.

O espírito do morto que continua a habitar seu lugar após a sua morte, não permite a permanência dos vivos, ou torna a convivência um tanto difícil: o espírito “*encosta*” e “*atrasa a vida da pessoa*”. Aliás, dizem que toda Barra Velha é *visageta*, assim como outras aldeias como Águas Belas e, antigamente, antes da “*luz chegar*”, ninguém saía à noite. Como dizem por aí, “*a noite é dos mortos, como o dia é dos vivos*”, espíritos vistos como *visagens*, como sombras e sinais de sua presença (um vento, um arrepio nos pelos).

Hoje o destino do morto é o cemitério, debaixo da terra, mas nem sempre foi assim. Como me explicou Naiara, da Reserva da Jaqueira, no lugar em que se fazia cemitério, os Pataxó mudavam de lugar. Ficavam apenas alguns meses e daí iam embora com medo do morto e ao mesmo tempo incomodado com as memórias e lembranças que entristecem. As pessoas não ficam à vontade no lugar.

No tempo que fiquei em Barra Velha, pelo menos duas casas, no centro da aldeia, estavam desocupadas e ninguém pensou em habitá-las, após a morte de seus donos, grande lideranças e anciões respeitados. E outros eram evitados, como o Saco e o Céu, ou moradas antigas, como a casa onde viveu

o velho Firmo. Em uma caminhada que fiz com Joélia Braz para visitar os terrenos de seu pai, ao passarmos próximo ao Saco, ela disse que o lugar era antigo e os coqueiros velhos marcavam este tempo. Ali sua irmã construiu morada, tirou os cocos velhos e plantou novos, mas não aguentou viver ali. Aconteciam coisas estranhas e muita *visagem*. Entretanto, se o lugar era muito “rico”, então se enrolava na folha de patióba as cinzas do morto, na época em que se queimava os corpos, e as colocavam no rio.

Explicou-me Seu Zé, do Craveiro⁸⁹, que “cada um trabalha a forma que sabe, que é acostumado”. Enquanto uns se mudavam de um lugar pra outro, deixando o “parente” no lugar onde ele morreu, outras famílias – os dos Tapuios – preferiam queimar os corpos de seus familiares, cunhados, primos e irmãos. E queimavam por dois motivos: para não ter que sair do lugar e, principalmente, para que o morto não se transformasse em *bicho*, notadamente a *onça pelada*, e com isso retornasse para comer seus parentes. A transformação de humanos em *bicho virado*, um voraz canibal, deveria ser evitado ao máximo. Segundo Seu Zé, deveria ser feito o “fogo cruzado”. No momento da morte, se fazia o awê ao redor da pessoa morta; após isso, preparava a esteira, com ripas e cipós, enquanto outras pessoas já estavam arrumando a lenha. A esteira era tecida no tamanho do morto e era fechada de forma a impedir, caso o morto se transformasse, a sua saída. A família pegava a esteira e colocava sobre os dois fogos que vinham queimando de fora para dentro, cruzando, enquanto todos os presentes estavam cantando. Após a queima, as cinzas eram recolhidas e jogadas no rio ou colocadas nos arrecifes na praia para a maré levar. Contou-me Seu Zé que foi em um ritual deste que as cinzas de um morto, ao ser colocado na água, virou uma pena e seu espírito encantou-se. É o atual Caboclo de Pena, um caboclo guerreiro, forte e sempre presente nos awê, chegando após suas chulas serem entoadas.

Para Seu Zé, essa era uma prática ritual pagã, dos índios antigos, que não eram batizados, não tinham ciência da igreja, do padre e dos santos. Era uma prática efetiva para evitar a viração de corpos pagãos. Após a inserção do batismo, esta prática foi praticamente extinta, bem como a de se mudar de lugar, pois agora, além do batismo, o índio é enterrado no cemitério cristão. Entretanto, a eficácia do batismo e do enterro não é plenamente confiável. Recentemente, tanto em Barra Velha como em Águas Belas, houve processo de viração de gente em bicho, no momento da morte de duas pessoas, dois homens velhos. A viração ocorreu quando o corpo do morto ainda estava quente.

Em Barra Velha, os pelos e os dentes da pessoa começaram a crescer, ficando ela parecida com um cachorro. Nesse momento, os parentes do

⁸⁹ Entrevista realizada na aldeia Craveiro em dois momentos, em 2008 e 2014.

morto, aterrorizados, queimaram seu corpo. A pessoa que se transforma em bicho, ao morrer, enquanto virado bicho, passa por uma metamorfose e passa a ser um *bicho morto*, assim como o espírito de uma pessoa humana morta. Um invisível. O bicho morto, apesar de temido, de assustar as pessoas, não é capaz de atacar e comer um humano. Entretanto, se uma pessoa no ato da morte começar a virar bicho, este deve ser queimado imediatamente. Caso isso não ocorra, o processo de viração engendrará a metamorfose permanente de gente em bicho e este passará a perseguir os humanos nas matas, trilhas e campos, durante as noites, no intuito de comê-los. É possível uma pessoa virar bicho em vida também, este tem o poder da viração, e de voltar a ser gente sem passar pela metamorfose. São pessoas consideradas ruins, que mexem com feitiço.

Em geral, a viração se dá em gentes que possuem espírito ruim, que não é de Deus. Pessoas que rompem cotidianamente as regras da socialidade esperada. São pessoas sovinas, gananciosas, incestuosas, com desejos ampliados por comida ou sexo. Hoje a viração não se dá em *onça-pelada*, pois as onças, alteridade temível, praticamente estão extintas no Monte Pascoal, a viração mais comum hoje é em *boitatá* e em *lobisomem*. Há os bichos virados em tempos antigos e que perambulam pelas matas, o caveira e a porca-espinho.

Escutei uma história na aldeia Boca da Mata que o homem virado – em vida – em boitatá se transformou porque tinha relações sexuais com a sobrinha, evidenciando a proibição advinda da moralidade cristã do casamento entre tio e a filha da irmã. A porca-espinha, que vive no Saco, em Barra Velha, é uma mulher virada após cometer infanticídio com os bebês gêmeos. Ela vive na mata com os filhos. O lobisomem é o homem que em vida não segue a Deus, desrespeita as imagens dos santos, costuma viver sozinho sem se importar com os vizinhos e parentes. O caveira virou bicho após enganar o cunhado, roubando os animais em uma caça coletiva.

O respeito às mensagens repreensivas de seu avô diferia um tanto o que tange à relação com os agentes da política ambiental e sua exigências de cumprimento das normas estabelecidas pela lei. Enquanto que a repreensão do avô de Joel era vista como um aprendizado, algo que não se negocia, ainda mais quando se está habitando o lugar onde ele viveu (seu avô) e possui direitos mesmo estando morto, um invisível, a repreensão dos visíveis funcionários do Parque, detentores de um direito relativo sobre o lugar, é visto como algo a ser desvirtuado, o acesso ao lugar negociado e o discurso “ambientalista” capturado em vez de apreendido.

T: "Joel, você tem ou teve problemas com o ICMBio por manter um lugar no Ribeirão?"

J: "Problema com ICMBio?... Não, mas falam para mudar de lugar. Eu contra-argumento assim: 'faz de conta que você está no meu lugar e eu sou vocês, e você sabe que a terra do índio, a mata, é a casa do índio. Aí proíbo você de entrar em sua casa e falo pra você ficar de fora na goiteira. Qual é a sua reação?'. Eles ficaram assim, coçaram a cabeça. Tô dentro de minha casa. O índio, mesmo que bagunça com a mata, ele é guardião da mata: onde tem índio tem mata, tem água."

T: "Mas o que você pensa sobre o Parque e sobre o seu lugar?"

J: "Antes era todo contra (o Parque). Agora, acho que se não tivesse o Parque, não existiria mais o Pataxó, tudo aqui já seria fazenda. Eu moro aqui nesse lugar para ajudar a garantir espaço territorial. Ali naquela matinha é área de preservação onde precisa dos bichos. Nós aqui estamos impedindo caçador de fora caçar, e paca ficam pra gente alimentar nossos filhos, todo mundo acha bom. Acho que deve morar no Parque para cuidar. Como está agora, ninguém é dono e quem se diz dono não cuida."

T: "Aqui tem espíritos, tem funcionários do ICMBio... O que mais, Joel?"

J: "Tinha gente que tinha medo de bicho homem. Os mais velhos recomendavam: 'cuidado com o bicho homem, com a caipora. Carrega dente de alho e uma cartela de fumo. Quando sentir que tá atraído, põe cartela de fumo e deixa pra ela que ela desata o nó'. Sempre fui sisudo pra andar na macega, andava sozinho. Depois de velho, fiquei medroso. Vou com medo da onça, porque tem elas aí. Mas o que tenho medo mesmo é de onça e tinha dessas coisas que têm na mata. Era feio estas matas aí, até nessa época. Quem passava cedo, quando passava atrás, tava os rastros da onça em cima do rastro da pessoa."

T: "Como assim???" (rimos).

J: "No Corumbalzinho mesmo... Um menino tava falando que tem uma onça danada andando na mata. Aí o pai de meu genro ia pra Boca da Mata. Quando deu de frente com uma onça preta. Manoel Maço, do Pará, viu uma no meio da Mata também, uma preta. E uma quase come Jessé mais Maíra e Joélia. Eles vinham de Boca da Mata para Meio da Mata, aí

nos estávamos morando lá. E falavam: 'cês não confiam. Quando virem, venham mais cedo, de dia. Cuidado da onça'. E nesse dia a onça enrrabou eles. Eles vieram correndo. Teve hora que ela atravessou a casa. Mãira desmaiou e conseguiram sair fora. Ai se safaram dela, escapou."

T: E espíritos dos mortos, algum já encostou em você nessas trilhas?

J: "Uma vez. Vou passando no trecho onde o pessoal já me dizia que era assombrado. Lá no Meio da Mata é uma entrada, pela estrada velha, tem entrada no trecho que vai para Corumbalzinho, meio fechado, feio, escuro. Quando passa lá, parece que a gente vai ver alguma coisa. Eu não tenho medo dessas coisas, mas todo mundo fica cismado com alguma coisa. Acha que tem alguém sentado, olhando. Era estrada antiga, tinha um cemitério, aí todo pessoal que morria era trazido ou para cemitério da ponte ou no Come Quem Leva no Champrão. Estes foram desativados. Ou traziam para Barra Velha ou Caraíva por canoa. No campo do boi, acima da escola, tem uma estrada velha, que era estrada antiga que entrava ali e saía no Corumbalzinho, chama estrada da Gameleira. Lá, nesse dia, à noite, eu vinha e passei nesse trecho. Antes de chegar no local, na entrada alguma coisa me falou: 'você vai ver alguma coisa', botei revólver na mão, 'será que é onça? Se for, dou dois tiros nela'. Passei e não vi nada. E numa descidinha, num atoleiro que tinha, lugar ruim... Aí vem eu, quando daqui a pouco mexeu um trem no mato como um tatu andando pro meu lado. Aí mexi o pé na folha para o bicho parar e nada. E lá vem o bicho pra cima de mim e meti bala... Prestei assunto para ver se é onça... Esperei movimento e nada... devia ser assombração. Se fosse caça, teria corrido... Mas não movimentou nem de um lado nem de outro. Outra vez, trabalhava nas fazendas no pé da serra e vim sozinho. Era mata, agora o fogo comeu tudo, não tem mais. Lá vem de lá pra cá. Cheguei lá no trecho onde o meu sogro tinha posse, onde passa estrada. Meu sogro morava nesse trecho que tem dois córregos que se emendam, onde passa a estrada. Passei meio cismado, subi a ladeira, tinha ladeira, um abacaxizeiro, no Seu Zé Tiotonio, no centro de mata do Campo do Boi até Corumbalzinho, aí rompi. Um trecho de estrada longe. A gente gasta uma hora andando. Aí, rapaz, esta ponta de mata longe... Tinha três pés de jundiibas enormes, um do lado esquerdo e dois do lado direito. Onde na estrada passávamos numa abona duma jundibona. A escritura diz que nosso espíritos se comunicam e é verdade. Fiquei parado na beira da estrada olhando para cima e pensando: 'tem alguma coisa errada por aqui'. Aí ouvi um grito longe. Eu ouvia os velhos contando estas coisas e cresci não acreditando. Nesse dia, eu vim acreditar. Ele gritava direitinho: 'ahhhhhhhhh!!!!'. Gritou como um coisa chegando por perto... 'eiíiiiiiiiiii'. Não esperei o terceiro grito, dei no pé. Era o bicho homem. Grita como um ser humano.

É um mostro, que muda de aparência. Mas eu acho que é um espírito, um invisível. Como a Caipora, um invisível... Mas que aparece."

Caminhar de um lugar a outro, passando por lugares não tão familiares como as matas, é definitivamente uma prática perigosa e negociada. Na mata, nos lugares já em ruínas, encontramos com os outros habitantes: encantados, espíritos dos mortos, onças, bichos, funcionários do Parque. Talvez não seja à toa que Joel demorou alguns meses para me convidar a andar com ele. Após esta longa conversa, nos ajustamos para continuar nossa caminhada ao longo de trilhas incertas, para mim, e familiar, para Joel. Aliás, é ele quem mantém estas trilhas abertas. Manter as trilhas abertas é como manter a história viva, e o sentido de pertença, a partir da memória dos seus antepassados e de sua própria vida.

Antes de partirmos, adentramos em uma casa de taipa em ruínas. Era o lugar onde Joel ficava recantado, estudando, quando viveu no Ribeirão, no auge do movimento das retomadas e após ser “perseguido” pela Justiça, como ele me dizia. Na casa velha, uma chapa enferrujada de uma farinheira jaz encostada na parede. Num quarto, sob uma cama de tiras de juçara, um amontoado de papéis. Eram livros e textos que Joel devorara em leituras solitárias.

Já era final de tarde. Joel pegou Tupi, que nos aguardava em silêncio comendo capim. Seguimos caminhando pela mussununga e beirando uma *capoeira* à nossa esquerda. Joel apontou os caminhos: para esquerda, seguíamos para o Craveiro, à direita para Corumbalzinho. Fomos pela segunda opção e em silêncio, até Joel me indicar o caminho por onde as pacas passam, me mostrando as pegadas e uma entrada na *capoeira*, sinal do movimento daquele roedor. Aquele era o mesmo caminho das onças, me disse. Joel me narrava que todo o campo que estamos observando era roçado há mais de 60 anos e, com os *campos nativos*, formava aquele cenário aberto, sem matas e cheio de denzeiros, “*todo misturado*”, como me dizia Joel.

Os coqueiros que haviam foram sendo cortados por caçadores brancos. No andar Joel foi me indicando os lugares que existem após o campo e por onde não atravessaríamos: tinha o Oiteiro, na outra foz do Ribeirão, onde vivia o Véio Salvador, seu bisavô. No Jovino, primo de seu avô, tinha chiqueiro, estivadão. Tinha o lugar Macaco de João Braz Filho, filho de João Braz Velho. Era todos lugares abertos pelos Braz.

Todos aqueles lugares foram registrados durante os trabalho antropológico de demarcação da Terra Indígena.

Me impressionou, ao andar, a vastidão de samambaias que cobria a terra. Samambaia gosta de terra cansada, isto eu aprendi durante o Etnomapeamento, mas uma “floresta” de samambaias associadas aos sapês, numa verdadeira comunidade interespecífica, proliferando no meio do Parque Nacional, para mim era algo completamente novo e surreal. No entanto, no meio desta vastidão de samambaias, sapês e tiriricas, vejo alguns dendezeiros e algumas palmeiras buris, além de três árvores altas, com certeza *nativas* – penso – sobreviventes das derrubadas e incêndios.

Fiquei parado pensando naquelas categorias – *nativo e planta* – tentando entendê-las. Sem tempo, Joel me mostrou o alecrim, uma herbácea, ou como ele diz, “*próprio de terra de beira de praia, nativo*”. O alecrim na terra alta indica onde foi roça. O lugar deste alecrim era a primeira roça que Joel botou no Ribeirão. Hoje encapoeirada, uma capoeira fina. O catitu comeu a roça inteira. Segundo Joel, já era para esta capoeira ter virado mata virgem de novo, mas o fogo não deixou.

A trilha é toda esburacada, sinal da presença de tatus. Vamos nos encaminhando para outra ladeira e uma mata se apresenta. Outro pé de imbiruçu. Umas árvores pretas são braúnas. Tem muitas braúnas mortas pelos incêndios. Na descida, avisto mais dendezeiros, associados a um pé de jaca. Lugar onde morou seu tio mais velho, me disse Joel apontando um pé de coco. Chama coco de litro, é um coco de maior tamanho. Segundo ele, é o lugar preferido das pacas, o “*lugar querido*” das pacas e também o lugar mais “*perseguido*”.

Há muitos pés de pati novo dentro da mata, na *capoeira*. Embaixo, no dendezeiro, onde tem o corregozinho, chama-se *Pinico*, onde morou o pai de Seu Zé Piega (Chico Palha, da família Ferreira).

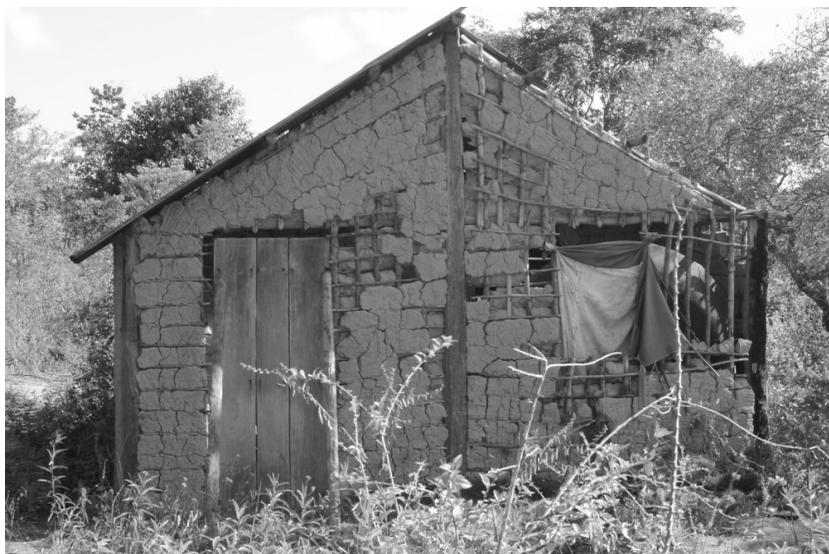


Imagem 33 – Casa abandonada.

No coração do Parque, trilhas antigórias

Nos encontrávamos no Ribeirão “*verdadeiro*”, que dá o nome do córrego em que nos estávamos naquele momento, também conhecido como córrego do Salvador. É o trecho mais cheio de água da região. O córrego vai descendo até se juntar ao Rio Corumbau, já perto do mangue. Nos preparamos para atravessá-lo. O córrego é longo como o anterior.

Tiramos os panacuns de Tupi. Tupi dá um passo e cai no chão. Uma de suas pernas se dobra ao lado e as outras adentram na lama. Tupi atola, “*Tststststs! Oxente. Vaeeee, Vaeeee! (bate nele com cipó), vaeeee! Tá preso na lama, deve tá cansado. Ele é treiteiro...*”.

Deitei o panacum no chão e fui ajudar Joel. Ele me pediu para segurar pelo cabo (rabo), enquanto ele puxava pelo laço. Tupi ameaçou sair, mas não levantou. Passei a achar que ele tinha quebrado a perna, justamente a que está dobrada. Fiquei completamente tenso. Uma nova tentativa e nada, Tupi com semblante tranquilo só suspirava. Tentamos por mais uns dez minutos. Senti que Joel estava bem preocupado, seu semblante e tom de voz demonstrava insegurança. Tentamos mais uma vez, eu no rabo e Joel no laço, e com força: “*Vumbora Tupi!!!!*”. Ele se levantou. Se ajustou nas quatro pernas. Alívio geral.

Dias depois, Joel me confessou que ficou bem preocupado achando que teria que sacrificar Tupi ali naquele córrego.

Pegamos os panacuns que Tupi carregava e coloquei nos meus ombros, Joel faz o mesmo e assim atravessamos o córrego com água até a cintura até chegar no estivado do Antônio Braz. Nos sentamos para colocarmos nossas roupas e calçados. Suspiros e respiração ofegante. Joel, notadamente aliviado, me conta que o estivado, um caminho de troncos ajustados ao longo do córrego para facilitar a travessia, fora construído há décadas por Antônio Braz.

J: “Antônio Braz morou aqui. Foi a primeira morada de nosso tempo. Eliseu morou aqui. Primeira do tempo de nosso conhecimento. Onde Dominguinha de Caruncho foi criada. Ângela também. Macaco, irmão de Ângela, morou aqui também. É o Estivado de Antônio Braz. Já em Campo do Boi conhecem esse córrego por nome de Teotônio, já lá em cima. Era o pai de Marlene, porque quem morava lá era Teotônio. Lá tem outra estrada antiga, chamada estrada da Gameleira. Tinha uma ponte. É o lugar natural de João Domingos, o rezador, dirigente da igreja católica. Ele diz que até hoje tem saudade de lá.”

Seguimos subindo a ladeira, minhas pernas já demonstram sinais de cansaço e os dedos começam a arder devido à fricção com o couro da botina. A falta de exercício anterior, o meu despreparo corporal atual – ou o meu “enferrujamento” – para caminhar por longo período por terrenos irregulares cobram agora o seu preço. Durante esta breve subida, Joel me disse que toda esta área de cima já foi roça. Já na terra alta, ele ergue o braço e traceja no ar um arco.

J: *"Nesse giro tudo foi roça, na moita de mata tem morada velha, onde tem os buri. Onde tem dendezeiro tudo foi moradia. Foi tudo roça antes da demarcação da Terra Indígena. Já tinha muitos posseiros brancos também. Muitos abertos daqui pra cima por gente branco, entrosado com índio. Era terra devoluta. Quem chegava ia chegando. Abria roça. Até o pé do Monte."*

Continuamos na trilha por entre muitos buracos abertos por tatus – parecia que havia ocorrido uma chuva de pequenos meteoritos. A terra alta é plana e a textura do solo é arenosa, como dizem *mussunungada*, num barro *esbranquiçado*, terra que se entrelaça com a mesma coordenação de matos dos campos anteriores, com dominância de samambaias, sapês e muita tiririca.

Margeando este vasto campo, as *pontas de mata*, o que para Joel era uma prova de que boa parte desta terra alta, nem toda, foi mata um dia, uma mata de mussununga. O fogo tinha ali sua morada. O fogo deixa suas marcas: ao olharmos com cuidado a terra, observamos os resíduos de vegetação queimada, pedaços de tronco, paus e sapês rebrotando de um toco carbonizado. Dizia-me Joel que é característico da mussununga ser inflamável, devido às raízes no chão e ao acúmulo de matéria orgânica na cobertura da terra, a *serrapieira*. Essa relação de mutualidade entre fogo e *serrapieira*, associada ao vento que sopra de nordeste, é capaz de transformar matos em cinzas em poucos minutos.

J: *"Imagina 60 anos pegando fogo, teria alguma árvore em pé? Sempre incendiando. Em noventa e oito, teve incêndio que queimou tudo até Boca da Mata. Queimou a parte central de mussununga, pegou fogo. A mussununga é um pó preto, betume. Aquele betume não é areia pura, é uma mistura, aquilo pega fogo e é difícil de apagar. Foi um sufoco, morreu gente da brigada no incêndio que teve. Do jeito que estão fazendo, contratando brigadista temporário, não resolve. Fica um aberto sem proteção. Chega um e lasca fogo, não tá importando. Imagine que*

coisa, isso é uma proteção divina, imagina com um combustível desse que cada ano vai crescendo, lá dentro tudo seco, e pega fogo e continua vivo, é milagre..."



Imagem 34 – Entre os dendezeiros.

Alguns organismos, como buris e dendezeiros, despontavam faceiros nestes campos, afirmativos de suas capacidades de driblar fronteiras entre a mata e as manchas que passaram por algum tipo de distúrbio. Cruzam eles fronteiras do selvagem e do exótico, habitando zonas legalmente instituídas para excluir os humanos e seus acompanhantes. Cruzam “invisíveis” fronteiras de um Parque Nacional que intenta impedir movimentos de organismos indesejados. Crescem faceiros estes “nativizados” dendês por dentre manchas de matos nativos. Proliferam desejosos e por manchas abertas pela ação do fogo abrindo a vegetação, deixando *terras cansadas* e *capoeirinhas*, *terras fracas*

que paradoxalmente lhes dão poder e capacidade de contaminar⁹⁰ no seu paisagear as áreas abertas por humanos.

Assim como no Ribeirão, a presença de dendezeiros plantados pelos urubus, outras aves e pelas caças⁹¹ é marcante, aliás em toda a caminhada. Estão presentes nas *capoeiras* de diversos tamanhos e nos boqueirões e valões, nas baixadas alagadas, solitários ou em pequenas comunidades com três a dez árvores juntas.

Segundo Joel, os dendezeiros começaram a aparecer nas décadas de trinta e quarenta, sendo que até os anos 80 a maioria das pessoas usava o azeite do coco de dendê como óleo de cozinha⁹². Cada morador tinha uma conjunto de dendezeiros com os quais se relacionava.

Devir nativo: o dendezeiro

Sim, o dendezeiro é um *paisageador* e seu modo de vida contribui significamente para conformar a textura da paisagem no Monte Pascoal. O dendezeiro não ocorre de forma subordinada aos humanos, domesticado, como conta a narrativa do excepcionalismo e do domínio humano⁹³, mas ele também molda a vida dos que com ele vivem – ele cria paisagens.

O dendezeiro é, para os Pataxó, uma qualidade de coco, enquanto para os botânicos é uma espécie da família das palmeiras (*Elaeis guineensis* Jacq.), com seus troncos robustos, recoberto com folhas pinadas de cor na maior

⁹⁰ Uso o termo “contaminação” inspirado por Anna Tsing (2012). Para a autora, o termo diversidade contaminada é interessante para se referir a modos de vida bioculturais que se desenvolvem em relação aos distúrbios humanos dos últimos séculos. Diversidade contaminada é uma colaboração interespecie criativa que emerge nos detritos da destruição ambiental, da conquista imperial, do fazer lucrativo, do racismo e das regras autoritárias (TSING, 2012, p. 95).

⁹¹ Categoria nativa que inclui os chamados *bichos de pelo* e *bichos-de-pena*.

⁹² Sobre os dendês no Ribeirão, contaram-se em Barra Velha: “conheci um índio que era vice-cacique. Ele fez roça antes da demarcação da terra, ele sabia que ia ser demarcada. Aí foi lá num lugar com nome de Ribeirão e fez uma roça, e lá tinha dendê pra caralho, e o danado do índio fez roça nos meios dos dendezeiros. Aí a roça dele ficou no meio da demarcação. A terra dele ficou fora do limite, ficou no Parque, aí ele falou ‘você vão indenizar meus pés de dendê’, botou um bocado, uns mil e tantos pés de dendê. Era vinte cruzeiros cada pé de dendê e os cocos que ele plantou. O índio ganhou com os dendês que os urubus plantaram”.

⁹³ Assim se resume a história da domesticação das palmeiras: “Domestication of a particular palm species represents the endpoint of a continuum that begins with utilization of wild palms” (CLEMENT, 1992).

parte do tempo marrom-acinzentado, que o circunda de forma irregular e cachos de frutos fortemente alaranjados, possui um ligeiro gosto por um terreno arenoso e salino e próximo a um corpo d'água. Não vive sozinho, como apregoa a literatura botânica, mas assim como nós, humanos, o dendezeiro não age só, e sim colabora numa comunidade multiespécie: sua prática é coordenada com a de outros organismos.

Como me ensinou Joel e outros colegas Pataxó, o dendê é planta de urubu, comida de pássaros como o papagaio ou de animais como a paca, óleo e atrator de caça para os humanos, e também para estes últimos fonte de histórias contadas. É interessante compreendermos como o dendê produz suas relações e a textura de seu mundo, seu modo de agir coordenado com “outros” Outros, desafiando fronteiras e limites.

É difícil saber quando que o dendezeiro aportou no extremo sul da Bahia. E isto para os Pataxó não tem tanta relevância: eles se interessam mais em saber como vive o dendezeiro e a história dos lugares que ele habita. Chegado da África, provavelmente no século 16⁹⁴ nos navios mercantes da colônia portuguesa que atuavam na cadeia mercantil transatlântica de corpos (humanos e não humanos) – tempos da escravidão –, o dendê proliferou colonizando áreas abertas pela plantação e pela agricultura de pequena escala, principalmente nos resquícios das plantações coloniais de mandioca, na atual Costa do Dendê, para suprir as demandas alimentícias nos engenhos e nas cidades, como Salvador.

O dendezeiro na Bahia, até recentemente, não tinha sido “domesticado” ou controlado em sistemas monoculturais⁹⁵. As sementes e mudas de dendê aqui aportaram tanto nas mãos dos mercadores quanto com os africanos, negros corpos que serviram à maquinaria do sistema da plantação de cana-de-açúcar no recôncavo baiano e em outras regiões. Sua dispersão seguiu por vias independentes dos humanos, associadas às novas espécies com que

⁹⁴ Segundo Warren Dean, em **A Botânica e a Política Imperial: Introdução e Adaptação de Plantas no Brasil Colonial e Imperial do Brasil**, “foram transferidos para Goa o mamão, a mandioca, a pitanga e o caju, e para a África a mandioca, o cará e a batata-doce. Em compensação parcial, o Brasil recebeu o dendezeiro e o inhame, sob auspícios incertos, mas possivelmente via São Tomé” (DEAN, 1989).

⁹⁵ Diferente situação na Amazônia, onde o dendê “africano” foi introduzido por volta de 1951, sendo iniciadas pesquisas e o plantio em sistemas monoculturais com finalidades de obtenção do óleo por volta de 1964/65 nos arredores de Belém (PA), município de Benevides. Atualmente, o Pará é o maior produtor nacional. Em seguida vem a Bahia (NOTA TÉCNICA, Dendezeiros. Disponível em: www.procitropicos.org.br. Acesso em: 06 de maio de 2015).

passou a se relacionar, como o urubu⁹⁶, mas ocupando áreas florestais abertas por humanos.

O dendê seguiu também conectado com seus companheiros humanos na configuração dos lugares de resistência: na implantação de sistemas policulturais agroextrativistas miméticas aos da África, nas margens do sistema colonial. Ambas as formas de vida de exercício de libertação formadora das diversificadas florestas antropogênicas de dendê que emergiram na costa baiana no rastro da agricultura de corte e queima e da exploração madeireira, em sinergia com solos e clima adequados (ver magnífico trabalho de história ambiental do dendezeiro na Bahia, do geógrafo Case Watkins (2015). Ambas as formas de resistência aos processos de controle e domesticação por parte dos poderes coloniais.

Na outra bela obra sobre o dendezeiro, de Reinaldo Lody (1992), **Tem dendê tem axé**, uma das pioneiras, ao meu ver, na seara das etnografia multiespécie, podemos apreciar como o dendê produz mundos em sua socialidade–mais–que–humana. Neste caso, na inseparabilidade entre as vidas humanas, o dendê e os orixás, em cidades como Salvador, com seus centros da religião de origem afro, os terreiros de candomblé, onde reina esta palmeira e seu tão usual azeite.

O dendezeiro, diferentemente da mansidão do coqueiro, é *feral* – não obedece necessariamente aos ditames do senhorio humano – quando em correspondência com muitas outras criaturas como pássaros, roedores, reptéis e animais “domésticos”, principalmente com o urubu (*Coragyps*

⁹⁶ A relação íntima entre os urubus e o fruto do dendê, tanto na África como no Brasil, foi noticiada na literatura botânica por Pinto (1965). Segue trecho de seu artigo: “o regime alimentar do 'Urubu-de-cabeça-vermelha', *Cathartes aura rulicollis* (Lichtenstein), que até o presente momento não tivemos o ensejo de comunicar aos estudiosos da ornitologia. Referem-se aqueles autores ao importante papel, sabido de longa data, do fruto do dendezeiro, *Elaeis guineensis*, na alimentação do bem conhecido rapineiro africano *Gypohierax angolensis* (Gmelin), vendo nessa particularidade dietética urna razão a mais para que se lhe atribua maior parentesco com os abutres do que com as águias" (PINTO, 1965) e propondo, como consequência, seja ele vulgarmente chamado, em língua inglesa, Palm-nut. Vulture, de preferência a Vulturine Fish-eagle, como era de hábito até então. Em favor desta tese, faltou-lhes um argumento, que reputamos igualmente valioso do ponto de vista das afinidades dos *Cathartidae* do Novo Mundo, com os Vulturinae do Velho Continente, o qual vem a ser a grande atração que mostram também os urubus pelos frutos maduros do dendezeiro, palmeira provavelmente já importada da costa oeste-africana nos tempos coloniais e cultivada ainda hoje, em maior ou menor escala, em certos pontos da costa oriental do Brasil e, muito especialmente, no chamado Recôncavo, da Bahia.

atratus brasiliensis) e com o inseto companheiro que aqui chegou com ele da África, o exímio polinizador chamado de *Elaeidobius subvittatus* (*Curculionidae*). O dendezeiro os atrai quando maduro com seus suculentos oleaginosos cocos. Nesse momento, os urubus começam a visitar as elevadas copas dos dendezeiros, aconchegando-se na base de suas folhas. Os frutos, assim, são devorados e suas sementes dispersas em áreas abandonadas pelo uso agrícola: o dendê prolifera. Creio que posso considerar, em minha história, esta a forma em que o dendê chegou ao extremo sul da Bahia e se encontrou com os Pataxó, que passaram a interagir com estas linhas de vida, usando seu óleo para diversos fins alimentícios e o fruto como atrator de caça.

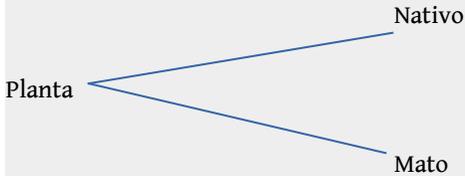
O dendê está associado ao abandono da roça e ao *encapoeiramento* do lugar. Ao mesmo tempo, com o coqueiro, a mangueira e a jaqueira, encapsula a história das práticas humanas e não humanas instituintes das cronotópias e, portanto, a memória na paisagem para os Pataxó.

Certa vez Karajá, liderança da aldeia Mirapé, me respondeu, quando questionado por mim se dendê era planta, num curso na Reserva da Jaqueira, que sim, era planta de urubu, e algumas vezes poderia ser de gente, caso fosse planta. Perguntei sobre os dendezeiros que vivem no meio dos Parques Nacionais se eram plantas. Segundo ele, eram plantas, mas depois, vivendo na mata, passaram a fazer parte da família da mata, passando a serem nativos. Interessante observar como o dendezeiro passa da categoria de planta à categoria nativo, e vice-versa, a depender de com quem se relaciona e como vive. Caso seja semeado por outro ou por si mesmo.

Percebam que o *nativo* aqui não é o mesmo nativo da literatura da biologia da conservação, aquele que é o oposto positivo do exótico, do invasor. O nativo no primeiro caso, dos Pataxó, é o organismo que cresce por conta de suas próprias capacidades autogerativas se opondo ao cultivado, a planta, aquele que nasce com e pelo outro, seja humano ou não; para o segundo caso, para a biologia da conservação, o nativo é aquela espécie “originária” de determinado bioma ou região geográfica, em oposição ao exótico, o de fora, o invasor.

Os Pataxó estão mais interessados na diferença de corpos e nas capacidades relacionais das vidas com quem interagem. Plantas vindas de fora são incorporadas em suas vidas e tratadas de acordo com sua forma de agir. Após se acercar do hábito e da ecologia da vida das plantas ou animais com os quais interagem, eles são categorizados como *mansos* ou *bravos*, ou *plantas* ou *nativos*. Outra possível organização diz respeito ao lugar em que tais espécies botânicas vivem, podendo ser classificadas como *mato* ou como *planta*. No entanto, o mato pode se tornar planta, como as espécies arbóreas das *matas*, que passam a ser cultivadas nos quintais. Uma *planta* pode se

tornar *mato* quando passa a viver sem ser cultivada, a viver *nativa*, como dizem. Como, por exemplo, as braquiárias, plantadas como capim para o gado, e que podem passar a fazer parte de *capoeiras*. A categoria *planta* se opõe às categorias *nativo* e *mato*, no entanto todas tratam tanto ao aspecto prático, ao modo como o organismo nasceu e se desenvolveu, seu hábito e engajamento no mundo.



Não devemos concluir, observando tal tríade, que estamos diante de uma oposição entre natureza e cultura, sendo planta do lado da cultura e mato e nativo ao lado da natureza.

Como vimos anteriormente, os Pataxó incorporaram de forma particular o conceito de natureza para “agrupar” e nomear os fenômenos do mundo. Natureza que não se opõe à cultura, mas uma natureza de onde tudo faz parte e age, inclusive *plantas* e *matos*. É muito comum escutarmos colocações do tipo: “aquele é uma qualidade de mato nativo”; ou podemos ter uma planta que é mato. Um mato que virou planta ao ser cultivado nas roças ou quintais; ou uma planta que pode nativizar-se, como o dendezeiro. Portanto, apesar de algumas vidas serem mais plantas do que as outras – como as mandiocas – e outras mais matos que outras, as linhas de vida são sempre devires: devires planta, devires nativos e devires mato. Uma linha de vida dentro de uma coordenação contextual com outras vidas podem ser plantas e em outra posição pode ser matos nativos: é esta a lição que nos oferta os dendezeiros. Enfim, tais conceitos são formas de explicação de modos de performar mundos na interação com outras vidas, são maleáveis e não dizem respeito à existência de uma essencialização ontológica.

Outro ponto importante para nos determos é que a categoria explicativa não se baseia na noção de espécie, mas sim na noção de qualidade e na relação. Qualidade é conceito nativo dos Pataxó para se referirem à diferença interna a uma categoria. Portanto, uma qualidade X de dendezeiro plantado numa roça qualquer é planta, enquanto uma qualidade de dendezeiro Y que cresceu com urubus e outros animais pode ser visto como planta de urubu e como nativo.

Aqui a diferença com os biólogos da biologia da conservação, que tem capacidade de fazer as normas e orientar as instituições, é clara. A grosso modo, os cientistas, como já afirmei mais acima, distribuem os organismos entre as categorias de espécies cultivadas ou espécies naturais (da Mata

Atlântica) para se referirem à divisão ontológica entre, respectivamente, a cultura e a natureza. O cultivado se opõe ao selvagem ou ao silvestre, separando radicalmente natureza e cultura. Por outro lado, temos as espécies nativas e as exóticas, outro grande divisor, diríamos geopolítico, fundado em noções formuladas historicamente, como as fronteiras e divisões entre países, continentes, biomas. Tais purificações, para usarmos o termo de Bruno Latour (1994), devem ser levadas a sério – tanto nas políticas públicas conservacionistas quanto nas de desenvolvimento no Monte Pascoal.

Nas políticas públicas até então formuladas e executadas, tanto no Parque Nacional do Monte Pascoal como no Descobrimento, tanto espécies que têm os humanos como companheiros (mandiocas, batatas doce, urucus, mangueiras, jaqueiras, etc.) quanto as “viajantes”, que cruzam as fronteiras historicamente erguidas, vêm sendo consideradas vidas que causam alto impacto ao “mundo natural”: as matas que devem ser protegidas a todo custo.

A exotividade do dendê o torna um inimigo a ser combatido pelas forças do Estado (OLIVEIRA; MACHADO, 2009); se para os Pataxó ele é vivo e pode ser nativo, para a botânica, por ser exótico, ele não possui direito de ser descrito como uma espécie que existe na Mata Atlântica (ver SETHMANN et al., 2009; IUCN-WWF, 1998) a não ser como uma espécie de importância econômica – que portanto deve ser controlado e manejado – ou como invasor de áreas naturais, devendo ser controlado e exterminado antes que se formem adensamentos e impacte as espécies nativas (LEÃO et al, 2011; GISP, 2005)⁹⁷. Neste último caso, o dendê é descrito como uma espécie de alto grau de impacto.

Para Joel, assim como para os Pataxó, o dendê existe, vive num lugar, interage, portanto tem direito de existência e de ter liberdade de se movimentar. Não é à toa que os Pataxó ficaram horrorizados com as práticas de controle etno-vegetal, de “espécies exóticas” e “pessoas exóticas”, promovido pelo ICMBio no Parque Nacional do Descobrimento. Lá, os dendês foram mortos com injeção química (provavelmente de glifosato⁹⁸) e foram cortados. Matar aqui é um ato de governabilidade, faz

⁹⁷ Segundo publicação da GISP, “As palmeiras pequenas podem ser eliminadas pela destruição do broto de crescimento apical, enquanto árvores adultas podem ser cortadas. Alternativamente, para evitar que a queda da palmeira cause dano às espécies nativas do seu entorno, pode-se aplicar glifosato através de injeção no tronco, o que provoca a morte da planta em poucos meses” (GISP, 2005).

⁹⁸ O glifosato (N-fosfonometil) glicina (C₃H₈NO₅P) é um herbicida sistêmico não seletivo (mata qualquer tipo de planta) desenvolvido para matar ervas, principalmente perenes. É o ingrediente principal do Roundup, herbicida da

parte da biopolítica estatal em seu modo de performar mundos e lidar com a diferença e com movimentos que desafiam um modo particular de paisagear.

Segundo me explicou uma liderança da aldeia Tibá, o ICMBio assim o fez – e talvez ainda o faça – porque considera o dendezeiro uma espécie exótica, mas não só: isso seria uma prática para impedir diretamente que os Pataxó adentrassem nas matas para fazerem espera e caçarem pacas debaixo dos dendezeiros⁹⁹.

Pude observar esta prática – de envenenamento dos dendezeiros – quando andei entre os lugares antigos dentro deste Parque, durante trabalho de demarcação da Terra Indígena Comexatibá, contígua à Barra Velha do Monte Pascoal, no qual fiz parte do grupo de trabalho em 2011. Naquele momento, escrevi no relatório que, para os Pataxó, as categorias de selvagem–domesticado, natural–cultural, exótico–nativo são mais fluidas ou até inexistentes e que esta discussão essencialista não faz sentido em termos pragmáticos e ecológicos. Sendo assim, estes consideram “absurdo” e “criminoso” o ato de exterminar seletivamente os dendezeiros do Parque, como algo contraditório ao “espírito da conservação” ventilado na região, bem como por esta espécie ter sido cultivada pelos antepassados. Para eles, os dendês são extremamente importantes para a vida humana e não humana e não geram impactos para outras espécies, devendo continuar habitando o Parque e fora dele para que a população de fauna tenha mais alimento. (CARDOSO et al., 2012).

Aqui a acusação que sofre o dendezeiro, de ser uma espécie exótica à floresta tropical brasileira, um bioinvasor, como afirmam as organizações e os relatórios ambientalistas (GIASP, 2015), perde todo o sentido e deve ser relativizada¹⁰⁰.

multinacional Monsanto (cf. Wikipédia: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Glifosato>). Interessante chamar a atenção que a mesma substância é vista com desconfiança pelos funcionários do órgão ambiental quando ela é usada como herbicida na prática agrícola dos Pataxó.

⁹⁹ Apresentei esta história para Manuela Carneiro da Cunha, que prontamente nomeou de forma brilhante este ato mortífero de desfazer coordenações entre humanos, plantas e animais como um exemplo de “genocídio etno-vegetal”.

¹⁰⁰ Para Leão et al (2011) “a principal região de ocorrência de invasão da espécie no Brasil é a Bahia [...]. O dendezeiro comumente invade fragmentos de florestas, especialmente as áreas de florestas ciliares, formando adensamentos populacionais. Adicionalmente, as plantações de dendezeiros são responsáveis pela modificação de habitats naturais, desalojando espécies nativas de flora e de fauna (GISP, 2005, grifo nosso). [...] Estima-se que, apenas no Estado da Bahia, existam 20 mil hectares de dendezeiros subespontâneos (MOURA et al. 2008), ou seja, que não foram plantados. Essa ocupação poderia ser caracterizada como

O dendê resiste, e resiste com urubus, insetos, pacas, papagaios e gentes. Sua história de intra-ações com diferentes vidas no Monte Pascoal faz parte de um rol de muitas histórias de mal-entendidos entre projetos de paisagens dos ambientalistas, dos Pataxó e do próprio dendê, em torno das noções de exótico e nativo. O dendê nos ensina que a divisão entre o doméstico e o selvagem é um caso muito particular de habitar e pensar um mundo.

O sol já findava seu movimento e se aconchegava por detrás do Monte Pascoal. Joel informou-me que logo à nossa frente, perto de alguns dendezeiros, poderíamos ver o Monte Pascoal e o sol se pondo. Segui na frente. Tupi logo atrás com Joel em seguida. Tupi continuava a controlar nossos passos. Tentei em vão acelerar a caminhada para chegarmos antes do anoitecer já na descida para Corumbalzinho e não passarmos a noite na trilha. Passada a minha ilusão de que liderava a fila, repassei a liderança – que sempre foi dele – a Tupi, e me aproximei de Joel.

Meus joelhos já sentiam a dor do cansaço. Fiquei com receio de me perder num desvio. Foi quando cruzamos uma vara de pau encravada, próximo a um *murundu*¹⁰¹. Joel me mostrou a vara que indicava o caminho e, sem parar, me disse:

J: "Quem sabe nem procura caminho não precisa trilhar-caminho. Só ir, indo. Uma vez fui andando para Corumbalzinho para apoiar a retomada. Fui com tio Albino e Manoel Suia – irmão de meu avô. Fui mais os dois no movimento por dentro. Pela trilha. Queria ir conhecendo o caminho velho que não conhecia. Queria aprender. Ribeirão, Estivado de Baixo, Oiteiro, Matão, beirando valão. Cortamos moita de mato e saímos no pé de jaca. Esta trilha que estamos andando fui eu que abri, a trilha dele está aqui, tá vendo? Olha o trilho do caminho. [mostra uma trilha antiga, com a dele escondida por debaixo da vegetação]. Em noventa e oito, quando andamos, ela tinha mais de trinta e oito anos. Eles andavam

uma invasão biológica [...] O problema ocorre quando as palmeiras invadem áreas destinadas à conservação, principalmente de matas ciliares, muitas vezes enquadradas como Áreas de Preservação Permanente. [...]. Um elemento agravante no processo de estabelecimento e invasão do dendezeiro é a sua associação com um inseto exótico chamado *Elaeidobius subvittatus* (Curculionidae) [...]” (MOURA et al. 2008).

¹⁰¹ Uma *qualidade* específica de terra, que corresponde a um barro mais duro formado em pequenos morros. Este barro é muito utilizado para fazer as casas de taipa.

e fiquei observando. Tinha lugar que eles erravam a diferença de pouco, no caminho, sem errar, e eles de short, cheio de tiriricão. Eu com calça jeans, cheguei com calo no pé e calça esfarrapada, toda peluda de tanto tiririca. E os dois nenhum arranhão, parecia que tinham passado óleo e descalços. Albino com pé no chão. Eu, morto de cansado, nem tomei banho nesse dia. Eles ainda foram palestrar, fazer graça. Esses velhos sabiam andar."

T: "E você aprendeu sobre os lugares, em sua primeira caminhada por esta trilha?"

J: "Eu passava no dendezeiro pelo lado, entrava na capoeira e saía lá adiante. Eles foram direitinho em cima do lugar, só pela memória da experiência que eles tinham. Eu ficava escutando os nomes do lugares que eles iam falando. Eu só tinha passado uma vez no lugar. Os lugares que eles iam dizendo eu ia gravando."

Logo à nossa frente, encontramos nossas bagagens jogadas ao chão e Tupi parado fora da trilha no meio de arbustos de samambaia. "Ei, Tupi, não precisa fazer isso!". Tupi jogou nossas malas no chão. "Bora, Tupi, daqui a pouco você come." Insistiu Joel.

Fomos trilhando o caminho que foi se dobrando para a esquerda. De nosso lado esquerdo, a pouco mais de cem metros, havia uma mata visivelmente mexida, com dendezeiros em seu interior. Passamos por uma capoeira de maior envergadura. O sol já se escondeu, o que me deixou um tanto ansioso, mas ainda há luz.

Fomos em silêncio, até ele ser quebrado uns dez minutos depois por Joel: "Mais adiante tem um local de um forno velho. Era do pessoal do Campo do Boi, de Simplício. Ali o nome daquele outro lugar é Saruê do Véio Francilino Braz".

T: Quando você olha esse Monte à sua frente o que pensa?

Olhei para o local indicado por Joel. Dois dendezeiros imponentes. Em seu fundo, o Monte Pascoal. O sol se pôs e o crepúsculo do fim de tarde que nos resta é de um tom quente. Diversas tonalidades do alaranjado ao vermelho até chegar na escuridão da noite. As cigarras cantarolavam. Paramos a observar e tirar fotos. Minhas pernas estavam trêmulas.



Imagem 35 – Monte Pascoal, dos seios de uma mulher à colonização que deixou um rastro esquisito.

J: "A primeira coisa que vejo olhando o Monte são os seios de uma mulher. Não parece? Penso também muita coisa, lembrança ruim, lembrança boa. Lembro o tempo dos mais velhos, eles iam todo ano lá pro Monte fazer dança e oração. Outra coisa que lembro é a tristeza da colonização, que deixou rastro muito esquisito."

Depois desta parada, continuamos trilhando nosso caminho pela noite até chegar meia hora depois na casa onde vivem sua filha, seu genro e seu neto¹⁰².

¹⁰² Pernoitei na casa deles e no outro dia continuei conversa com Joel e John Lennon, seu genro. Fui embora de carona numa moto de um "irmão" da igreja, passando pelo Craveiro, pelo Come Quem Leva, pelo Pranchão, findando no Pará e em Barra Velha.

CAPÍTULO 5
PORTO DA ONÇA

Partir, visitar: a deslocação modifica o espaço percebido

Pé na areia

Estava fazendo muito sol naquele início de tarde. Uma brisa de leste de tão leve não conseguia mover as folhas dos arbustos dos *campos*. Íamos caminhando em silêncio, um ao lado do outro. Apenas na escuta do estalar da fricção dos fundos das sandálias que se chocavam contra nossos calcanhares.

Romildo já me preparava dizendo – apontando para o chão – que a trilha teria quatro quilômetros e era o tempo todo na *areia branca, fofa e quente* e sem árvores para nos ofertar uma sombra, pois, ora, estaríamos caminhando por dentro dos campos arenosos de *mussununga da praia*. O reflexo do sol na areia incomodava meus olhos, não conseguia abri-los direito. Uma sensação desencorajadora de torpor no corpo me afetava. Não é por menos que acabávamos de almoçar bons pratos de peixe, feijão e arroz na casa de Romildo, preparados por Ildina e sua mãe Maria Coruja.

Nosso objetivo era chegar até o *Porto da Onça*. Romildo propôs que eu conhecesse os lugares abertos por seus antepassados, passando por um caminho onde ele estava propondo ao ICMBio, que era uma trilha ecológica para “*arrumar um meio de trazer turistas*” para Barra Velha. Negociação necessária, haja vista que a trilha atravessa o Parque Nacional.

Eu tinha a intenção de compreender um pouco melhor, ao longo daquela nossa jornada, sobre a forma de habitação dos lugares ao longo da linha da costa e, como estaria caminhando com o cacique, ator importante mas não por isto detentor de um poder central na aldeia, visando compreender o lugar como locus da política indígena. A inseparabilidade entre lugar, corpos e política. Assim poderei articular as conversações anteriores durante minhas caminhadas no Céu com Seu Zé Baraía, nas quais aprendi sobre a gênese de um lugar, e no Ribeirão com Joel sobre a constituição de um lugar enquanto movimento, trazendo um aporte mais acurado sobre a socialidade que conecta lugares familiares ou não.

Aqui vale abrir um parênteses. O termo política, para os Pataxó, diz respeito à figuração do mundo das relações com os “*políticos*”. Fala-

se de política no “*tempo da política*”, durante as eleições ou em visita de candidatos, vereadores, prefeitos, ou seja, o “*peçoal da política*” – os personagens do jogo político de dentro do governo.

Este tema da política – aqui falo da nossa política em termos abstratos – entre os Pataxó, apesar de render análises interessantes no que tange as teorias sobre política ameríndia na etnologia, não será foco de mais detalhamentos durante meu trabalho. Ele se dá, sim, como a noção nativa de “*meio ambiente*”, que não tem muito haver com a ideia de ambiente biofísico, mas sim com as relações nas malhas do ambientalismo institucional. *Meio Ambiente*, como uma faceta do Estado, trata de preservação das matas, do impedimento do uso do fogo e de fiscalização, repressão e projetos.

Já quando se trata de *cultura*, estamos lidando com uma figuração que invoca as práticas do *movimento cultural*, voltado para afirmação da indianeidade. *Cultura* tem a ver com relações que os Pataxó estabelecem com os outros, com os “brancos”, com o Estado, com o turismo e com outros povos indígenas. Tanto a *política* quanto o *meio ambiente* e a *cultura* mobilizam a formação interna de grupos, ou *turmas*, no interior das aldeias que buscam articular relações dentro destes campos, como exemplo: a *turma do meio ambiente*, a *turma da cultura*.

Já *Projeto* é a novílingua associada às novas formas de relações de reciprocidade (ou melhor redistribuição) com este domínio do mundo do Estado e das organizações não governamentais e mobiliza tais grupos que buscam fortalecer suas posições e trazer “avanços” para a coletividade, ao mesmo tempo que obtém maiores *status* no grupo. E *reuniões* seriam o espaço criado para se negociar os projetos – ou seja, as trocas ou os benefícios. Apesar de figurações associadas a relações e práticas “para fora”, suas motivações e efeitos partem do/são reverberados no parentesco. Fecha parênteses.

Vamos nos afastando da “nova” morada de Romildo. Sua casa mais atual era virada para frente da *Lagoa Grande* e com fundos para os campos da praia. Casa inteiramente de taipa com acabamento de barro branco e telhas de eternit. A cozinha e o fogo, centro da socialidade ordinária e do ato cotidiano do ofertar alimento e da comensalidade, ficava aberta e nos fundos, onde praticamente a todo momento tinha alguém cuidando do fogão.

Deixamos as crianças brincando no terreiro e as suas filhas cuidado de seus bebês e tecendo artesanato de semente. A mãe de Ildina, Dona Maria Coruja, que também estava de saída, iniciou sua

caminhada até o Pará, onde vive. Patos, gansos e um pequeno cachorro deambulavam no terreno arenoso de um terreiro sombreado, principalmente por um grande cajueiro. Romildo se mudou para o *Pistola* em julho. Está vivendo temporariamente na casa que foi de seu avô Cassiano, passada depois para sua tia, que vive agora em outro lugar e por isto cedeu sua casa a pedidos de Romildo.

Mas Romildo e Ildina não pretendiam ficar na casa de seus parentes, pensavam em abrir um lugar próprio. Romildo comprou a área ao lado, local onde seu genro Iberê e seu pai estavam roçando: é onde pretende abrir seu lugar. Eles se mudaram do *centro* da aldeia, pois tinha muito movimento em sua casa e Ildina queria criar seus animais e ficar sossegada num lugar mais *recantado*. Para Romildo poderia ser bom, pois, como cacique, a demanda sobre ele para resolução de diversos conflitos era intensa e cotidiana, mas, por outro lado, o distanciaria justamente de suas funções: viver na “barriga do monstro”, estando disponível a todos e a todo tempo, ofertando sua palavra e seu trabalho aos parentes.

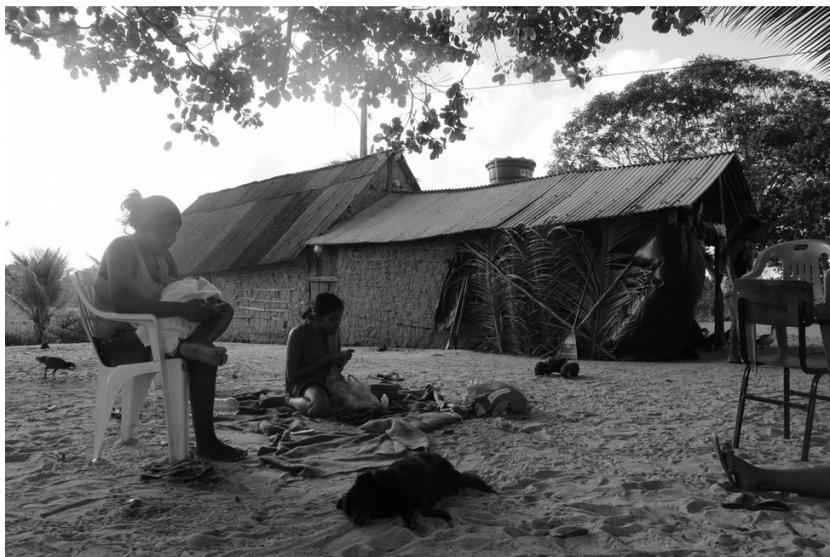


Imagem 36 – Morada de Romildo e Ildina.

Logo no início de nossa caminhada, Romildo me apresentou seu lugar em construção, a uns poucos metros da morada de sua tia. A área estava parcialmente “limpa”, apenas alguns *pés de mato* com importância de uso como buris, mangabeiras, murta e cajueiros permaneceram após a roçagem da vegetação e, no chão, já havia parte do material para construção de sua casa de alvenaria, obtido numa loja em Caraíva. A areia, bem como madeira se precisar, seria obtida do local ou de alguma mata mais próxima. Romildo e sua família não são os únicos a abrir lugar nos *campos da praia*.

Nos últimos anos vem ocorrendo, tanto na praia como nos campos do *alto*, um movimento ou uma “corrida” de tomada de posses nos *campos* em Barra Velha. Em geral, estes campos não possuem um histórico de moradas humanas. Tal “corrida” vem sendo motivada não só pelo aumento populacional da aldeia, talvez motivo menor, mas do confinamento dos Pataxó em uma área diminuta e da articulação de fatores como: a proposta do governo de construir mais de quatrocentas casas em Barra Velha¹⁰³; o aumento do fluxo turístico; a diminuição da importância da agricultura na vida cotidiana; a escolarização crescente ou total dos jovens – o que motiva migrações para próximo ao centro da aldeia; por último, e não menos importante, o querer viver mais recantado e sossegado, longe do barulho do centro da aldeia. Vários fatores conjugados que contribuem para o que até então não fazia parte da concepção de lugar potencial dos Pataxós: passar a viver nos campos.

Romildo já tinha me dito em conversa anterior, dentre as muitas que tivemos, que no *Pistola* morava mais gente antigamente, aliás muita gente, me dizia. No *Pistola*, aconteciam inúmeros encontros festivos, os *forrós*. Em um ou outro destes encontros, o clima esquentava e explodia a violência entre os presentes, principalmente entre os mais “animados”, tomados por destilado em seus corpos. Alguns destes, homens “*metidos a valente*”, portavam pistolas, calibres 22, 38 e 44 na cintura. Quando “*estourava a bagunça*” e tinha briga, um puxava a pistola e atirava. Era só ter forró e briga que a pistola dava o “*ar de sua graça*”.

Romildo também me explicou que no *Pistola*, bem como os lugares à beira do Rio Corumbau, próximos à praia, foram abertos da mesma forma como no *alto*: mais ao interior, porém sem botar roça. Alguns

¹⁰³ Projeto “Minha Casa, Minha Vida”, do governo federal. Apesar das promessas e inúmeras diligências pelos agentes do governo, nenhuma casa foi construída até o momento em que escrevo esta tese.

lugares são: Muriã, Calungi, Barra, Lalá, Pedra do Nego, Caieira e por aí vai. E muitas vezes são chamados de *porto*. Cada lugar possui um conjunto de *portos* que são justamente o coletivo de casas que formam este lugar.

Assim, beirando a praia e em direção ao Caraíva, mais ao norte de onde estávamos, teríamos os seguintes portos: Arcanjo, Luiz Capitão, Seu Zé Baraía, Filó, Nego, curva da Joaninha, Malaca.

Do *Pistola* caminhando ao sul em direção ao Rio Corumbau e ao manguezal, pela praia ou pelos campos, nos direcionamos a outros lugares e portos como Pia Pinto, Pinguela, Saco, Trucida, Juerana¹⁰⁴, Lagoinha, Anjo, Onça, Ponte Velha, Porto da Onça e Onça. Como me disse Romildo, “*tudo era morada de índio*”.

"Pra lá segue na trilha pro mangue. Nós vamos seguir essa aqui (apontava-me Romildo com o rosto para direita). Foi nessa que eu levei Raquel, no carro do ICMBio, para conhecer a trilha, que pode ser usada no turismo. Trilha bonita só vendo e é dentro da área do Parque."

Seguimos então pela direita. Pelo caminho do Porto da Onça. A trilha do “turismo”. Na areia, os traços de pneus das motos e *buggys* que circulavam pelo caminho além, claro, dos pés que andarilharam em direção ao mangue ou em direção à matinha da *mussununga* que dominavam a nossa rota. Caminhávamos margeando a *Lagoa Grande*, que se encontrava parcialmente seca no momento. Do outro lado da lagoa, margeando a aldeia Barra Velha, dona Maria Coruja, sogra de Romildo, andava com uma sacola nas mãos em direção ao Pará.

Maria Coruja é um nome forte em Barra Velha. Seu nome dá lugar à sua morada – se diz: “vamos lá em Coruja” –, um dos maiores quintais que presenciei durante minha estada na aldeia, com um enorme coqueiral, mangueiras, jaqueiras e outras plantas. Coruja é reconhecida como uma grande festeira, como uma personagem que detém conhecimento profundo sobre o samba de chula, suas canções, músicas

¹⁰⁴ No dia 15/06/2015, quando estava escrevendo este capítulo durante o estágio doutoral em Aarhus, iniciei conversa com Kaiones pelo Whats App. Foi quando ele me informou que um grupo de jovens assumiu retomar a Juerana para criar uma nova aldeia, dentro do Parque Nacional. A retomada foi motivada, segundo Kaiones, sob argumento de que madeireiros estavam agindo na área e o órgão federal não realizava ações fiscalizatórias para impedir.

e prática de possessão – neste ano, foi a festeira de São Braz, teve São João em sua casa e em geral é festeira de Cosme e Damião. Festas que tive o prazer de participar.



Imagem 37– Traços em nosso caminho.

Nossos passos eram calmos, andando lado a lado. Nesse ritmo e sem pararmos, Romildo me contou que aprendeu a caminhar com seu avô Cassiano e foi nestas caminhadas que passou a conhecer o mangue e todo o território de Barra Velha: *“Eu aprendi mais andando com meu avô do que com meu pai. Sempre convivia mais com meu avô, passava uma vez, duas vezes no caminho já tava sabendo”*. Caminhadas para pescar e mariscar, para botar roça ou visitar parentes.

Hoje as caminhadas de Romildo são viagens para Brasília, para Salvador ou qualquer canto que possa ir em nome de seu povo, respondendo como cacique. O seu avô lhe ensinou não só os caminhos, mas o jeito de andar e ter experiência para tal e, em Barra Velha, cada um tem seu próprio jeito de andar.

Paramos para observar Dona Maria Coruja andando do outro lado do brejo. No fundo a *Mata do Saco*, lugar onde ninguém consegue habitar, onde quem já montou casa teve que sair, assombrado por espíritos ou por uma mulher transformada em porco-espinho que por ali perambula ainda viva como *bicho*. O Saco é um daqueles lugares reservados, perigosos e evitados. Lugar onde impera o cruzamento de fronteiras entre corpos, onde espíritos encostam e onde se esgarça a separação entre *bicho* e *gente*. Entre nós e Maria Coruja, na parte seca da lagoa, meninos e meninas jogavam futebol num campo improvisado.

T: *"Para aonde ela vai naquele caminho, Romildo?"*

R: *"Ela sobe ali, atravessa o rio e passa pelo Anjo, aqueles coqueiros ali. Na época, morou o marido dela. Eu morei um tempo ali no Anjo também. Eu tinha um lugar ali e vendi por um jegue. Já aqui pra lá (aponta nosso caminho) corta direto pra um lugar com nome Juerana."*

Demos mais alguns passos e Romildo me apontou no chão algumas pegadas e uma trilha que cruzava na diagonal à nossa.

R: *"Tá vendo esta trilha aí? Daqui pra adiante já é o Parque. É onde antigamente tinha a cerca que o IBDF... Veja que o que ficou para nossa terra em Barra Velha é areia, campo e brejo. Pra lá tem o mangue, a mata."*

T: *"Soube que foram os Pataxó que construíram as cercas para o IBDF, é isso mesmo?"*

R: *"Os índios mesmo ajudaram a fazer. Depois quebraram tudo. Pra lá pra praia tinha a guarita dos guardas, destruíram tudo. Hoje nem ruína tem."*

Linha que separa

Chegamos à linha que separa: os limites do Parque Nacional do Monte Pascoal com a Terra Indígena. Assim como na caminhada com Joel ao longo do Ribeirão, no caminho da Onça atravessamos as linhas invisíveis – mas não por isto imaginária – das fronteiras criadas pelas agências

estatais (os novos *donos do lugar* que os Pataxó denominam de “Mata do Parque”), que tentam separar o humano do não humano por meio de práticas criadas para impedir os indesejáveis encontros entre o “selvagem” e o “domesticado”, separando material e discursivamente o que seria uma paisagem natural e uma cultural. Uma fronteira que intenta separar, sem sucesso aparente, os seres “exóticos”, “domesticados”, visceralmente simbiotes dos humanos, dos seres outros, os “nativos”, “selvagens” ou “silvestres”, supostamente autônomos em relação ao humano. Ali, daquela linha em diante, apenas uns possuem direitos à morada. E não eram os Pataxó, apesar do inegável direito histórico sobre o território.

Aqui a frase “*Um passo à frente e você não está no mesmo lugar*”, trecho de uma música do sempre vivo Chico Science e Nação Zumbi, ganha contornos precisos: mudam-se lugares, mudam-se as conversações em encontros possíveis. A da passagem da ordem do “cultural”, a Terra Indígena, ao “natural”, o Parque, do legal ao ilegal. Sim, se pisássemos logo à frente não estaríamos no mesmo lugar, não seríamos os mesmos.

Eu e Romildo nos encontrávamos às margens da (i)legalidade. Entramos na casa do outro à espreita de suas reações ou inações. Observei e escutei entre os habitantes do Monte Pascoal que hoje o Estado e suas gentes gerentes não são tão incisivos e tão eficientes como antigamente em suas práticas de policiar as entradas e as saídas do polígono controlado, e não possuem intenção clara neste sentido, haja vista as décadas de resistência ativa e negociações que os Pataxó impuseram¹⁰⁵.

No presente caso, adentrei nos limites do Parque, um lugar em “litígio”, onde diversos “donos”, Pataxós, chefe do Parque (governo) e encantados, se entrecruzam em conversações difíceis e perigosas.

Consta no Plano Emergencial do Parque Nacional do Monte Pascoal que os Pataxó são invasores do Parque. Que os marcos criados na medição e na demarcação da Unidade de Conservação não foram suficientes para barrar a entrada de índios que intentavam realizar atividades extrativistas “predatórias ilegais” e “incompatíveis com os objetivos do Parque” (Ibama, 1995, p. 35). Os índios seriam “predadores”, junto ao fogo e aos seus animais de carga, que adentram na ilegalidade ao cruzarem a fronteira que separa o “éden”¹⁰⁶, o puro, do mundo impuro dos selvagens.

¹⁰⁵ Ver mais a respeito em Carvalho (1977; 2009), Ricardo (2004) e Azenha (2005).

Num dado momento da história, os gestores do Parque Nacional propuseram no Plano e executaram atividades de fiscalização, monitoramento e cercamento¹⁰⁷ de limites com as aldeias. No subprograma de proteção do Plano Emergencial (Ibama, 1995, p. 44) e do Plano de Manejo¹⁰⁸ (Ibama, s/d), consta como prioritário colocar “cercas os limites com a reserva indígena e aqueles passíveis de penetração” (Figura 9), o que já vinha sendo executado desde os tempos do IBDF, da guarita situada na praia subindo até o Pé do Monte. Ao mesmo tempo que cercas eram erigidas para impedir a entrada dos Pataxó, o Ibama propunha a abertura da cancela para outros humanos, como turistas e visitantes (ver também a Figura 9). As cercas são desigualmente seletivas.

¹⁰⁶ Segundo texto do Plano de Manejo (IBAMA, 1995, grifos nossos), “um Parque Nacional representa o que de melhor existe de natural dentro de um país, digno de ser conservado e preservado permanentemente com a finalidade de 'proteger e preservar unidades importantes ou sistemas completos de valores naturais ou culturais; proteger recursos genéticos; desenvolver a educação ambiental, oferecer oportunidades para a recreação pública e servir para as atividades de investigação e outras afins de índole científica”.

¹⁰⁷ O Plano de Manejo do Parque Nacional Monte Pascoal elaborado em 1995 define o cercamento do Parque diante da “reserva indígena” como um dos objetivos da unidade. No subprograma Proteção, se estabelece que uma das metas de manejo seria “Cercar o limite com a reserva indígena e aqueles possíveis de penetração”, o que envolveria também “colocar cancela na estrada de acesso a Zona de Uso Especial e “cercar a área ampliada no limite sul e retirar a cerca do atual limite adjacente a área ampliada. As cercas deveriam ser feitas com um número de fios de arame que impeça a passagem de animais domésticos e poste de concreto. A prioridade deste subprograma era a de cercar o limite com a reserva indígena e aqueles passíveis de penetração” (IBAMA, 1995).

¹⁰⁸ Consta no documento que o Plano de Manejo do Parque Nacional do Monte Pascoal é “o instrumento que fornece uma Unidade de Conservação. Os recursos da unidade são analisados dentro do contexto nacional e regional e seus objetivos específicos definidos”. No plano “o zoneamento é uma maneira de garantir que a unidade atenda todos os objetivos determinados. Assim, seus programas de manejo e áreas de desenvolvimento são estabelecidas em ordem cronológica para que todos objetivos sejam alcançados. Como o planejamento é um processo dinâmico, o plano de manejo deve ser suficientemente flexível para incorporar novas descobertas científicas ou outras alterações que direta ou indiretamente possam refletir os recursos da Unidade de Conservação”. Segundo o documento, “o objetivo último de um plano de manejo é garantir a perpetuidade das Unidades de Conservação, para benefícios do Homem” (IBAMA, 1995). A questão que fica é: de qual Homem, com H, trata o documento?

Além da fazenda, o Parque Nacional, como componente geográfico da prática modernizadora de paisagear, também se valeu das cercas para explicitar fronteiras e consolidá-las contra os “invasores” índios. As cercas consolidavam as *medições*. Segundo Albino, em conversa que tivemos em Barra Velha, também durante o Etnomapeamento

"Miravaldo (funcionário do Parque) estava trabalhando no Parque. Ele estava fazendo uma cerca de lá do Monte até a praia. Meio palmo, uma chave de arame para outro. Não passava nem caça pra cá, nem nós pra lá. Tinha meio de gente trabalhando nessa beira do rio. O pessoal aqui trabalhou nisso pra ganhar dinheiro. Daí chegou carta para ele, ele já tinha mais de vinte anos trabalhando no Parque. A carta falou para parar tudo, nem cortar um cipó. Rosário (antropóloga da UFBA) mostrou a carta para ele. Que ele só ia continuar quando terminasse o trabalho dele. A cerca parou até hoje."

É bom frisar que os Pataxó tiveram um papel ambíguo: ao mesmo tempo que colaboravam para a construção das cercas físicas que legitimavam as fronteiras, os limites, eles atuavam para dissolver tais fronteiras com táticas outras, por exemplo, adentrando no Parque Nacional, “por debaixo das cercas” para coletar piaçava, mariscos e madeira, ou em fazendas para caçarem ou coletarem plantas.

Albino, o Pajé, me contou uma história de que ele e outros parentes foram contratados e colaboraram com a construção das cercas. Era uma forma de ganhar Kaiambá, uma troca. Alguns parentes chegaram a colaborar como informantes do IBDF, o que era visto como algo muito negativo pelos outros indígenas. Por outro lado, os mesmos que levantaram as cercas físicas do Parque Nacional atuaram para sua dissolução ao grupo, em algum momento desta história, empoderado pelo avanço das negociações em torno da demarcação da Terra Indígena, ter decidido derrubar as cercas e a guarita. Hoje não há sinais da cerca nesta parte e o lugar onde era a guarita hoje foi tomado pelo mato.

Com ou sem as cercas, os limites do Parque Nacional é e já foram muitas vezes burlados, “perfurados” pelos “indisciplinados” que vivem às suas margens. “Perfurações” que não fogiam aos “olhos” dos fiscais que, aparentemente, tudo veem, pelo menos assim desejavam tempos atrás em seus Planos de controle e gestão dos limites do Parque. Como nós, naquele exato momento, parados em cima da divisa, entre o ilegal e

o legal, atravessando as “cercas”. E é interessante observar que a trilha que Romildo me apontava como por onde passa o limite do Parque estava repleta de pegadas humanas, de cães, aves, dendezeiros e outros seres que teimosamente caminhavam às margens e cruzavam os polígonos impostos pelo modo estatal de configurar o mundo.

Kaiones Braz, meu companheiro de pesquisa no Museu do Índio, me contou uma história na qual Manuel Santana fez uma música do momento em que ele e Saracura iam ao mangue mariscar. Ao cruzarem a cerca que dividia o Parque Nacional da aldeia Pataxó, eles foram interceptados e presos pelos guardas do Parque. Eles foram amarrados num pé de jurema. Conta a história que Saracura era um bom rezador e tirou o nó, demonstrando perspicácia contra a injustiça que impediam os índios de trabalhar. Assim diz o canto:

*Jurema chorou
Jurema do lado de lá
Jurema chorou
Jurema do lado de lá*

*ou desamarra essa corrente e deixa o índio trabalhar
ou desamarra essa corrente e deixa o índio trabalhar*

*o quem deu este nó não soube dá
o quem deu este nó não soube dá*

*este nó tá dado eu desato já
este nó tá dado eu desato já*

*Jurema chorou
Jurema chorou*



Imagem 38 – Romildo indicando os rastros de caça.

A chula de Manoel Santana diz muito sobre estas táticas de resistência cotidiana e “invisível” (CERTEAU, 2014). Tais táticas se valem do questionamento da tomada de posse do Parque pelo “pessoal do meio ambiente”, tanto pela tomada violenta (e, diríamos, não tão consentida) dos lugares onde viviam os Pataxó quanto pelo fato dos chefes do Parque (o *governo*, como diria Romildo) não terem instituído um lugar claramente próprio para gestão humana. Ou seja, a *mata do Parque* continuou mata – e descuidada – e, portanto, aberta a múltiplas possibilidades de habitação.

É possível que os donos das matas, os encantados¹⁰⁹ – aqueles que não reivindicam propriedade – sejam, a despeito dos outros donos que reivindicam aí sim, a propriedade (como o governo, o chefe do ICMBio, ainda, para os Pataxó), o poder com quem se deva negociar tais movimentos no cotidiano de acesso às matas, às águas e aos animais que ali são cuidados. Se tivéssemos adentrando na mata ou no mangue para caçar ou mariscar, em texturas que emergem de relacionalidades de nenhum modo arbitrarias e abstratas, como os polígonos cartográficos do Parque, a negociação (com os encantados) seria potencialmente outra.

T: "Interessante saber que os Pataxó participaram da construção das cercas e ao mesmo tempo a derrubaram, Caruncho tinha me dito isto. O que você pensa sobre o Parque? Não tem uma visão única aqui sobre isto, tem?"

R: "É, essa coisa do Parque vão ter muitas opiniões... Eu tenho a minha, outras lideranças as deles, a comunidade outra, mas muda também. Se Deus ajudar a demarcar essa área, acho que devia deixar lá, esquecer esse trem pra lá. Deixar criar Parque¹¹⁰. Uma hora podia usar pra caçar, pescar, tirar cipó. Pois tem coisa que só tem lá mesmo. Devemos reunir a comunidade e fazer um seminário. Deixar pra lá e fazer outra atividade do lado de cá. É complicado eu dar uma opinião dessa e não posso garantir que cinco mil não vão se envolver nessa área."

¹⁰⁹ Notadamente a caipora ou vovó, a mãe d' água, o pai da mata ou os caboclos.

¹¹⁰ O termo *criar Parque* é o mesmo que deixar criar mata ou, no caso, como é no Parque, *Mata Atlântica*. Se diz ao mesmo tempo *mata do Parque*, configurando uma ideia de posse. O termo indica que a mata seria do Parque, do governo.

T: "Mas tem pessoas que são "donas" dos lugares que hoje é o Parque, não são?"

R: "Alguns falam que reconhecem que o território é indígena. Teve estudo e tudo, uma coisa que foi feita há muitos anos, moravam na localidade, fizeram roças. Por exemplo, foi Manuel, meu tio, que abriu Guaxuma, abriu roça. Aí saiu em troco de nada, foi mandado para Barra Velha. Não tinha noção e veio. Agora, com muita luta, muita história, muita conversa, estudando, escrevendo e tudo, hoje com conhecimento na mão e tem alguns dizendo que não é território. Ou tudo ou nada mesmo."

T: "Por que esta diferença?"

R: "Era costume dos índios venderem as benfeitorias, o lugar. Era o lugar por um jumento, uma arma. Era assim. Então os que foram indenizados pelo Parque e receberam dinheiro acham que venderam e tá certo. Outros, principalmente os filhos e netos, não aceitam, não. Quando demarcaram para os índios, a área do Parque teve indenização e ficou aquele sentimento assim, porque era normal vender benfeitoria. Antigamente era assim: se tinham um relógio bonito, [falavam:] 'rapaz, eu tenho uma roça ali, vamos fazer um rolo aí'. Aí iam lá, trocavam e diziam: 'tenho tantas tarefas de mandioca e tal', ou cavalo jegue; não tinha essa maldade de 'ah, vou comprar aqui pra crescer o terreno'. Antigamente também compravam lugar assim nas mãos dos parentes, trocavam por um jegue, uma canoa."

T: "Mas esses lugares que antigamente compravam, vocês não têm direito mais sobre eles, não? Você não poderia chegar e falar: 'esse lugar é meu?'"

R: "Não. A partir do momento que trocou, já era."

T: "Mesmo que fique com o nome da pessoa no lugar?"

R: "Mesmo assim. As pessoas vão vivendo. Mas, às vezes, tem confusão. Mas tem que existir a memória do lugar; vamos dizer que os filhos saíram e o lugar está com nome do avô e um não sabe da venda. Aí ele chega e fala 'não, aquilo ali tem o nome do meu avô, eu quero'. Aí dá confusão. Hoje, como vão mudando as coisas, a gente está fazendo um tipo de termo de compromisso de venda, pra não criar muito problema."

Hoje, se vão comprar um terreno, tem que fazer um recibo que estão comprando na mão de fulano, mas só que eu estou comprando na mão do véio. Dá problema, porque os filhos podem manifestar o direito deles, só os filhos, já os netos não... Mas só que tem que trabalhar, porque isso vai puxar muita coisa da raiz e vai criar um problema muito sério. Então, se fulano vendeu pra fulano, acabou. Lá fora é assim: vamos supor se fulano está fazendo no porto uma casa. Aí tem que ter a assinatura do filho, porque o filho tem o direito. Eu tenho direito de cobrar, meu filho não. Mas aqui a gente não quer fazer isso, não, porque se não vai criar um problema enorme."

T: "E quando o IBDF indenizou, ficou resolvido para as pessoas? Qual é a encrenca?"

R: "Não, porque essa indenização aí foi na época da Tururim e do finado Alfredo. O pessoal do governo chamou eles dois na época e negociaram com eles, que aceitaram fazer a medição do Parque. Aí os parentes que moravam lá em Belém, esse pessoal foi todo indenizado: roça, plantio e criou o Parque. Aí receberam indenização."

T: "E todo mundo recebeu?"

R: "Todo mundo que morava lá recebeu, mas só os que moravam do lado de lá. Os que moravam do lado de cá não receberam. Aí essas pessoas consideram legítimo o Parque, porque o Parque comprou as terras deles. Por isso que aquele dia no Bugigão eu falei: 'eu não concordo ser dele o lugar, por isso eu acho que você não tem direito nesse pé de coco que vendeu na época'. Então ele foi indenizado na época."

T: "E você acha que ao demarcar a terra vai acontecer o que com estes lugares?"

R: "Se quem abriu (lugar) lá (no Parque), se quiser voltar, vai acabar tudo. Se tiver gente lá, acaba tudo. Uma hora vai querer botar roça. Vê ponta de mata e já põe roça, aí vem parente, vê e quer fazer. Aí vem um ventão, lambe o fogo e aí quando vai ver já tá na pedra (no Monte Pascoal). Se a demarcação da terra saísse e deixasse lá, ia ter muita coisa boa. Ia ter caça, madeira ia voltar tudo, os pássaros iam voltar e as capoeiras iam recuperar. Agora já é fechado e eles (os índios) vão lá porque dizem que não tem espaço. Mas se o governo demarcar a terra, dizem que vão deixar e fazer outra atividade. Quando não tem isso em mãos, estão lá tirando madeira para sobreviver. Com a demarcação

saindo, dá para deixar criar mata. Devia deixar do jeito que tá, com o ICMBio ajudando. Se não tivesse o Parque, essas fazendas já tinham desmatado tudo."

Percebia pela conversa que o tema “preservação do Parque” e demarcação andam juntos e é bem controverso, pois puxa assuntos ligados a todo o sistema de construção de um lugar e de direitos de posse, bem como no que tange à legitimidade da “aquisição” da mata pelo “governo” com a “venda” dos lugares mediante indenização, quanto à possibilidade de retorno das famílias aos lugares no interior do Parque Nacional motivadas a reabitá-los.

Para Romildo, demarcar a Terra Indígena é condição fundamental para que os Pataxó fiquem em suas moradas e habitem outros lugares e não adentrem o Parque Nacional. Lugares que possam ser abertos nas fazendas retomadas e que estão dentro dos limites da Terra Indígena. Ao fazer isso, se dará espaço para se *criar mata*, na área do Parque, condição para manter o “meio ambiente” do território e o apoio do órgão ambiental para projetos nas aldeias. Romildo tem como apoiadores para esta tese a maioria dos habitantes de Barra Velha, mas os jovens e muitas outras lideranças, como Joel Braz, discordam em um ponto: para estes, é possível cuidar da mata habitando os lugares. Para Joel, por exemplo, como vimos no capítulo anterior, a presença humana impede incêndios e invasões.

A demarcação da Terra Indígena, paradoxalmente, ao mesmo tempo que imporá novas e rígidas fronteiras, trataria de dissolver os limites do Parque, simetrizando as relações e aplacando ou até “domesticando” as práticas dos agentes dos órgãos ambientais, os quais teriam que estabelecer conversações em outros termos, ou seja, dando centralidade à ordem da moral e da ética do encontro, e não pelas normas hierarquicamente instituídas e pelas práticas repressivas de controle e efetivação destas normas. Em outras palavras, imagino que o movimento cosmopolítico dos Pataxó e seus companheiros, ancorados na noção de lugar, visa instituir a simetria no plano geográfico e a liberdade dos fluxos.

Lugar bonito

Continuamos nossa caminhada. Ao passarmos por uma *mussununga* com árvores de porte mais alto, Romildo me mostrou os rastros de uma *caça*,

provavelmente paca, que segundo ele sempre anda pelos campos vindo da mata, principalmente em época de frutificação dos dendezeiros, do buri, do coco naia ou do ouricuri. Não encontramos a suposta paca. Nas aldeias não se fala muito sobre caça, ainda mais dentro do Parque Nacional. Não que seja uma prática corrente. Mesmo em franco declínio, tenho impressão que a caça ainda engendra uma certo tabu diante dos discursos ambientalistas.

Romildo me indicou algumas das árvores da *mussununga*. Ele me destacou a murta. Um pequeno arbusto que oferta às crianças motivos para vaguearem pelos campos em busca de suas deliciosas frutinhas arroxeadas. A murta teria quatro qualidades, explica Romildo. Seria a mesma murta, mas ela teria corpos diferentes a depender do lugar onde ela cresce, por exemplo: a dos campos, ocorre como arbusto; a da mata, como árvore de grande porte; a da *capoeira*, seria mais fina com diferenças no corpo; o mesmo se dá com o mangue sereno. Uma espécie que gosta de brejo e que não cresce muito, e tem as da mata, que crescem.

A qualidade de maior estatura ocorre na mata: a árvore “*fica grossa mesmo*”, dizia Romildo. Assim como a murta, ocorrem em quatro qualidades de mangue sereno: os cocos são ocorrências importantes na formação dos campos nativos da praia; o *buri* para fazer chapéu tem buri-anã, naia, aricuri, xandó – todos seriam cocos que dão frutas que as caças comem no mato; tem Mucugê, Aderno, Guanandi – esta última mais presente no encharcado, todas visitadas pelos pássaros, como os papagaios.

A *amescla*, planta de uso *sagrado* como me contou Romildo, é nativa dos campos, mas também pode ser encontrada com tamanho mais avantajado na mata grossa e alta: “*aqui toda vida foi assim: o que você tá vendo, a mata, é assim mesmo, essas moitas. Aqui é bonito, se colocar a foto num telão, ninguém em Barra Velha conhece*”.

Outro tipo de coco que se aproveita do fogo, para viver nas *mussunungas* próximas ao mangue, são os dendezeiros. E mais uma vez, assim como Joel e Seu Zé Baraia me ensinaram sobre o *dendezeiro*, Romildo me dizia, apontando ao longo dos campos, quem é o verdadeiro semeador deste coco:

R: “*Ali no meio do mato é dendê. Ali é planta de urubu. Papagaio, periquito. Quando tá maduro, ele senta e pega o coco no bico, sai voando e planta por aí. Vai comendo e soltando. Esses dendezeiros não são*

planta nossa não, não tem gente com influência de plantar dendezeiro. Ninguém nunca plantou, só conheci um fulano que fez isso. Os dendezeiros são nativos do mato mesmo."

Foi naquele lugar “bonito”, onde vivem os *matos nativos* que os “*jovens não conhecem*”, pois “*não andam mais*”, que Romildo propunha o projeto¹¹¹ de turismo. Um “*projeto*” voltado para os *bugeiros* levarem turistas ao longo da trilha até o Porto da Onça e, de lá, eles pegariam canoa e navegariam pelo Rio Corumbau. A ideia seria divulgar o passeio para quem se interessar, tendo o ICMBio como parceiro e os *bugeiros* como agentes centrais na realização desta rota. Para isto, Romildo precisava conversar e estabelecer um processo de negociação e sensibilização com a chefe do Parque, do ICMBio, mostrando para ela – como ele fez anteriormente – a trilha para fazer o passeio e seu esforço como liderança em impedir o uso fogo naquele local onde estávamos. Para tanto, deveria negociar também com os habitantes da aldeia, pois, para usar a área do Parque, o fogo deve deixar de existir em seus domínios – o que implica convencer os parentes a não usar o fogo nestes campos.

As negociações em torno desta cosmopolítica do fogo não são novas, perpassam toda a história da relação entre os Pataxó e os funcionários do órgão federal de meio ambiente. Segundo ele, a Raquel quer o projeto, mas “*o negócio é que os índios tocam muito fogo*”, me disse Romildo, o que atrapalharia os *projetos*.

Passamos no caminho por um trecho em que o brejo da *Lagoa Grande* estava todo “*sapecado*”: muitos organismos queimados pelo fogo e outros rebrotando. Não só o brejo, mas as suas margens também apresentavam sinais de que foram queimadas. Romildo me explicou que isso foi resultado de uma queimada no ano anterior: “*o brejo tá todo queimado. O pessoal que toca fogo mesmo, sacanagem! Fogo entra ali e sai de outro lado*”.

¹¹¹ A ideia de Projeto entre os Pataxó é em geral visto como o modo de relação com as agências e instituições estatais e não tanto como uma prática abstrata de projeção de metas e ações afim de auferir resultados futuros. Projeto está associado ao modo estatal de transacionar.



Imagem 39 – Brejo queimado.

O fogo era realmente uma preocupação para Romildo – que, aliás, já foi liderança da brigada de combate a incêndios organizada pelo Ibama e, agora, pelo ICMBio, o PrevFogo –, ainda mais quando está chegando a época das roças e do clima seco. Preocupação que aumentava com os incêndios incontroláveis, sempre de origem duvidosa. Preocupava Romildo que o fogo chegue *na base*, no campo nativo, que o fogo encontrasse com a aroeira, o caju, o xandó e a naia, que adentre na floresta e queime o goti e o mucugê no *brejal*, as “*frutas nativas*” que precisam ser cuidadas. Portanto, incêndios deveriam ser controlados para não *prejudicar* ou exterminar existências outras.

R: *"O chefe da brigada tem que ter esse conhecimento. Quer fazer roça aceiro, fogo controlado, para não matar o animal. Não queimar ambiente da paca, do tatu... Isso é responsabilidade. Tem que ter escola, reunir com comunidade, conscientizar a comunidade."*

(Des)controle: o fogo

O fogo, esta vida que vive em profunda simbiose com os Pataxó, vem sendo usado de forma parcimoniosa em sua multiplicidade de relações que proporciona. Por um lado, o fogo em seu paisagear ocorre como matéria viva¹¹², ele é visível, possui vento interior; mas, assim como é vivo, ele pode morrer, numa vida efêmera, após ser apagado e perder seu vento.

Por outro lado, o fogo também é matéria viva invisível, existente em mundos outros. Fogo que só alguns podem ver, como o fogo que aparece em cima das casas das pessoas que *viram bicho*, que têm pacto com o *coisa ruim*. Cada modo do fogo se expressar é relacional; portanto, o fogo não é um a priori, um mero fenômeno natural que, ao longo da sua história, foi capturado e controlado pelos humanos, como conta a velha história do excepcionalismo humano¹¹³. Sua natureza é *tornar-se com*: o fogo é um (des)configurador de paisagens, ele produz mundos. Ele *ocorre com* e sua ocorrência se dá na coordenação de modos de agir, na intra-ação de humanos e não humanos: enfim, nos encontros materiais em que os humanos fazem parte e onde ninguém tem a prerrogativa da ação. Assim, o fogo pode existir em múltiplas possibilidades relacionais.

Sua ocorrência no “tornar-se com” pode ser, por um lado, controlável, *manso* ou *maneiro*. Falo daquele fogo usado pelos Pataxó na cozinha, no fogão a lenha ou no forno industrializado, que coze a comida, transformando-a do cru ao cozido, engendrando as condições da comensalidade e da reciprocidade na morada da família nuclear ou extensa:

¹¹² A ideia de que o fogo é vivo – organismo biótico – contraria a concepção ocidental de que ele é uma entidade abiótica e que sua existência depende de atos criadores dos seres vivos. Por exemplo, em Pyne (1998), “Fire is a creation of life: terrestrial life provides the fuel, and life everywhere furnishes the oxygen required for combustion. While ignition comes from various sources” (PYNE, 1998).

¹¹³ Nesta história, a captura o fogo pelo homem é considerada como um evento profundo de transformação da terra. O fogo seria a maior conquista do ser humano pré-histórico. A partir desta conquista, o homem aprendeu a utilizar a força do fogo em seu proveito, extraindo a energia dos materiais da natureza ou moldando a natureza em seu benefício. A história é a da domesticação, ou seja, o fogo é visto como instrumento de transformação de florestas em campos cultivados, tendo possibilitado a domesticação de paisagens, a passagem do humano do paleolítico para o neolítico e o domínio humano por toda a terra (PYNE, 1998), até chegar aos tempos do “moderno” ecologismo, em que o fogo é visto como ato destrutivo, marca do impacto humano na terra.

condição primordial de ser gente, o Pataxó, aquele que não come cru (o selvagem), a não ser em estado de *virar bicho*, aquele que não é sovina negando-se a negar a oferta de alimento cozido. Viração esta, do humano para bicho, que deve ser evitada, inibida e até interrompida, como vimos, pela ação do fogo. O fogo como modo de evitação do se tornar bicho, o estado de “selvageria”. Assim conta, por exemplo, a história sobre a *onça-pelada* e a necessidade de queima do corpo humano em transformação durante o estado liminar entre a vida e a morte.

Assim como o fogo cuida das condições do corpo pelo cozimento, e como vem sendo dito, para os Pataxó o corpo é contíguo ao lugar, para manter o lugar limpo, lugar de gente, se faz pelo uso do fogo, queimando os matos e as folhagens diariamente e de forma até excessiva eu diria. O mesmo se dá para o cultivo das plantas: neste caso, o fogo é (ou deveria ser) parceiro no ato de botar a roça, contribuindo para a retirada do mato e limpeza do local, bem como para dar “vitamina” à terra por meio da vegetação queimada, mais uma vez às cinzas.

O fogo oferta as condições de ocorrências e encontros outros: das pessoas com as plantas cultivadas e, após o abandono da roça e o *encapoeiramento*, com os matos nativos, dendezeiros e outras espécies. O fogo também pode ser um parceiro para aplacar uma discórdia que chegou ao limite extremo da violência entre as partes, resolvendo situações assimétricas. Por exemplo, o fogo foi conclamado a transformar literalmente em pó os três *Centros Culturais* construídos em Barra Velha nos últimos dez anos pelos jovens do movimento da cultura. Os Centros foram queimados por anônimos após serem objetos de invejas e disputas no jogo político quase invisível para olhos estranhos. O fogo finalizou os acirramentos em seus ápices dando fim às assimetrias.

Assim, o fogo é, em geral, visto como uma entidade viva e com ação desejável enquanto sob controle. Porém, por outro lado, o fogo pode ser *agressivo, bravo ou incontrolável*. Este ganha existência na *intra-ação* coordenada com humanos, mas pode sair desta interação e passar agir em correspondência com mato, com raízes, com sapê, causando verdadeiro incêndios de grande proporções que penetram nas matas, nos campos e nos brejos. Um fogo só adentra nestas coordenações “ferozes” diante de condições dadas para tal, como aumento dos tempos de seca, em contato com vegetação mais adensada e seca das *capoeira*, principalmente com a presença de sapê. Essa *intra-ação* fora do controle humano deve ser evitada, pois pode afetar as condições de existências outras, como a relação da terra com as plantas, a existência já precária das árvores e as relações entre os Pataxó e o “pessoal do meio ambiente”.

A partir das transformações das diversas relações no Monte Pascoal, principalmente com o “pessoal do meio ambiente”, o fogo passa a ser visto

como negativo, seu uso nas roças evitado e na mata criminalizado¹¹⁴. A eliminação do fogo nas roças é condição necessária para que ele não perca o controle e cruze as fronteiras do Parque, alcançando as matas. Tal prática de policiamento é colocada na mesa pelo órgão ambiental como condição necessária para as negociações envolvendo a demarcação da Terra Indígena sobreposta ao Parque Nacional. Tal prática de negativização e policiamento do fogo e de seus companheiros Pataxó pelos ambientalistas encontra eco e colaboração de diversas lideranças engajadas nas negociações. Há um certo consenso pragmático sobre a necessidade de impor controle ao fogo. Em troca, são ofertadas por esta coordenação de ações ecologistas as técnicas agroecológicas que não pressupõem o uso do fogo, como as agroflorestas, e a formação de uma brigada de prevenção a incêndios do Ibama, o PrevFogo. Assim, o controle do fogo por parte dos Pataxó passa a ser cada vez mais rígido e circunscrito nos limites do mundo da casa. E incêndios nas matas combatidos como numa guerra¹¹⁵.

¹¹⁴ Consta no Plano de Manejo do Parque Nacional Monte Pascoal que, durante a grande estiagem que assolou a região sul da Bahia no início do ano de 1973, vários focos de fogo surgiram dentro e fora da área do Parque. “Os primeiros, nas proximidades do aldeamento dos Pataxós, foram provocados pelo nefasto hábito da 'queima de roças' sem o necessário cuidado; os segundos, nas proximidades do Monte Pascoal, também ocasionais, provocados pela inadvertência do grande número de operários empregados pela firma construtora da rodovia de acesso ao Parque”. No mesmo Plano consta que, “felizmente”, os danos causados pelo fogo foram de pouca monta, devido à “pronta intervenção dos funcionários do Parque, arregimentando os próprios índios Pataxós e trabalhadores rurais da região, utilizando-os no combate ao fogo e isolamento de áreas atacadas (IBAMA, 1995).

¹¹⁵ Em 28 de dezembro de 2015, Edimarco Poncada Santana, da aldeia Boca da Mata, postou um chamado de urgência no Facebook. O título da mensagem disse sobre seu estado de espírito: “sentindo-se triste no Parque Nacional e Histórico Monte Pascoal”. Na mensagem, Edimarco informa e conclama à comunidade indígena, dentre outros, a apoiar o combate a um incêndio de grandes proporções: “Venho aqui, por meio deste, informar a tds [sic] os companheiros amigos da natureza dizer que o Parque Nacional Monte Pascoal, hj [sic] tem 50% de toda a área em foco de incêndio florestal e a tendência é acabar, porque até o exato momento nem um órgão ambiental apareceu para ajudar a própria comunidade de Indígena de Boca da Mata... Esse Parque tem uma área de 22.500 hectares e possui um diversidade que só tem aqui são catalogadas neste Parque 450 espécies diferentes de árvores em apenas uma hectare... E td [sic] agora está prestes a virar brasa se não aparecer ajuda.... É importante que essa mensagem chegue aos órgãos competentes, inclusive ao Ministério Público... Me ajude aí compartilhando esta informação... Estamos em combate em uma área de difícil acesso, são três horas de caminhada para chegar ao incêndio... Vamos todos

Ao escutar Romildo em sua crítica ao uso do fogo, lembrei-me de uma conversa que tive e gravei com um primo dele, o Tinta, da aldeia Pará, na qual ele me expôs estas mudanças das relações com o fogo de uma forma mais nítida. Segue a conversa:

Ti: *"Eu mesmo trabalhei de voluntário pra Ibama três anos e meio. Então, quando eu não trabalhava no Ibama, eu chegava numa coisa dessa assim (ele apontou uma capoeira) e eu botava fogo e ficava ali assuntando, daí ficava bonito pra gente, porque estava queimando bem. Fogo pra gente era bonito e cansei de fazer isso. A gente, quando ia pra mata, escolhia a mais bonita, aquelas bichonas pra gente matar, a gente ia pra lá fazer isso. Hoje em dia eu não tenho mais coragem de fazer uma coisa dessa, que eu fiquei com dó. Aí quando fui pro Ibama, fiz o curso do PrevFogo, aí nosso professor foi explicar para nós e eu fiquei analisando. Dizia que nós não podíamos cortar madeira, não podia tocar fogo. Vamos supor que essa bolsa (aponta minha mochila) é um lugar que vocês vão querer tocar fogo. Aí você tem que fazer em redor um acero, que é pra não estragar mais o capinzinho que está em volta. Porque se você for botar fogo, aí num tempo quente, vai embora tudo, né? A terra não pode ficar pura, daí é donde vai matando a força da terra. Aí eu fiquei pensando, fui trabalhar, fui pensando, pensando e falei: 'sabe que o Ibama está certo?'"*

T: *"Antes você achava o fogo bonito e fazia coisa boa também?"*

Ti: *"Fazia, botava fogo pra fazer roça, e o fogo antigamente parece que não era tão quente como agora, porque você entrava na mata, você não fazia acero, botava fogo de qualquer jeito, mas só queimava aquele tanto que você tinha botado, não ia pra frente. Agora não, é só você tocar fogo numa mata dessa que ela pega fogo todinha. Não sei porque ficou assim, porque de primeiro não era assim, só queimava aquele tanto. Se queimasse uns dois metros a mais do que você queria, já era muito. E agora não: você bota fogo num capim desse aí, que Ave Maria."*

T: *"Por que será?"*

colaborar e ajudar... É triste ver toda uma vida daquelas se acabando... Muito obrigado tbm [sic] àqueles que compareceram hj e dizer que amanhã estamos novamente em combate. É muito importante a participação de todos. Ver notícia sobre o incêndio em http://radar64.com/noticia/fogo-devasta-o-Parque-nacional-do-monte-pascoal_30555.html".

Ti: "Acho que acabou a umidade da terra e ficou essa bagaceira toda. Aí eu não faço mais essas coisas."

T: "E como foi encontrar um fogo assim, sem controle nenhum?"

Ti: "Você já chegou a trabalhar na brigada? Peguei um fogo lá no eucalipto, lá no Descobrimento (no Parque Nacional do Descobrimento). Você quer ver apagar o fogo ao meio-dia: você apaga aquele fogo e depois dá vontade de ir deitar, de sair correndo, o coração fica. Dá vontade de você gritar e fica todo sem jeito. Sabe quando você coloca querosene e põe fogo no cachorro pra matar micróbio?"

T: "Não..."

Ti: "Então, antigamente fazia isso. Hoje não, que tem vacina, então a gente botava gasolina e, com sol quente assim, o bichinho ficava todo sem jeito... É igualmente a gente assim. Uma vez pegou fogo nesse Parque do Descobrimento e o helicóptero vinha pegar a gente aqui pra apagar esse fogo. Daí nos largou lá perto de Cumuruxatiba. Assim, eu mais dois companheiros caímos nessa mata, quase que a gente dormiu nessa mata. Quando fomos sair de lá, já eram umas cinco horas da tarde, nem apagamos fogo nem nada... Saímos com as bombas tudo cheias, porque lá nós não conhecíamos os lugares e nos perdemos. Os caras largaram nós lá dentro, aí quando deram umas cinco horas nós saímos. Chegamos perto do fazendeiro e ele deu uma dormida pra nós. No outro dia, fomos pro fogo, combatemos o fogo e depois fomos embora."

Para Romildo, o fogo "bagunça tudo". E nos campos não é um fogo para botar roça, mas é um fogo sem intenções, que ocorre de forma não intencional, por acidente ou mau uso do fogo no momento em que alguém passa pela trilha ou monta um pequeno acampamento para pescar no manguê. Pergunto se, diferentemente da roça onde as pessoas botam fogo, se sempre teve fogo nos campos.

R: "Sempre teve esse fogo, sempre teve. Aí passa um ano e dois anos ele começa tudo de novo. Aí você pensa e queima de novo. Queima mangabeira. Sempre rebrota tudo de novo, as mesmas. Ali tudo é broto que foi queimado, a maioria aí é tudo broto queimado, sempre as mesmas plantas. Pessoal bota fogo aqui direto, mas brota tudo de novo... Diferentemente da capoeira."

Fiquei intrigado com aquela resposta e com a ambiguidade da situação: se o fogo possui múltiplas possibilidades de existência nas relações, se no último caso, por exemplo, não implica o impedimento da rebrota das espécies nativas nos campos, por que seria necessariamente uma coisa essencialmente deletéria como apregoam os ambientalistas? Por que o fogo deveria simplesmente deixar de existir? Ou por que deve ser visto como um inimigo brutal com o qual se deve lutar?

A compreensão de Romildo, que vive diretamente com o “problema”, parece não estar tanto ligada à eliminação per si do fogo na paisagem, algo que seria absurdo de se pensar, mas sim manter relações com o fogo de modo a possibilitar as condições de construção de novas coordenações de relações possíveis e responsáveis na manutenção de existências outras não humanas, como as árvores e os animais que habitam os campos e a mata. Algo que vividamente se engajam os Pataxó, pois são eles, mais do que ninguém, que vivem na “barriga do monstro”, para usar uma feliz expressão de Donna Haraway (1995), e que convivem com o terror e o prazer de viver com o fogo, em sua mansidão e ferocidade, numa região carimbada como Patrimônio Natural da Humanidade. Para Romildo a questão deveria ser negociada no contexto em que o problema se apresentava.

Romildo¹¹⁶ tinha uma tarefa árdua pela frente: convencer os parentes a controlar mais o fogo. Algo que ele sabia ser um processo extremamente delicado para ser exercido por alguém inexperiente na arte de liderar uma aldeia. Em geral, o cacique não tem poder de mandar e autoridade política perante os outros membros da aldeia. Soma-se a isto o fato – que pude observar diariamente e Romildo sempre me destacava – de o cacique ser posto na berlinda, questionado por todos seus atos e cotidianamente objeto de tramas e conspirações.

Lembro-me de Seu Zé, do Craveiro, ter dito uma frase que diz muito sobre a política Pataxó e, quiçá, sobre a política ameríndia: “o

¹¹⁶ No momento em que escrevo estas linhas, recebo a notícia que Romildo foi destituído da função de cacique, e a aldeia Barra Velha, até então, passou a ser “administrada” por um conselho de lideranças e outro de jovens lideranças. E mais recentemente escolheram Lapão como cacique e o jovem Raoni como vice-cacique. Além dos cacique e do vice, Barra Velha, bem como outras aldeias Pataxó, conta com um conjunto de lideranças – em geral, pessoas mais velhas e “cabeças” das famílias, que possuem papel ativo na política interna da aldeia. Em particular, Barra Velha possui um conselho de lideranças que se reúne periodicamente contando com um presidente – representado, até então, na figura de Adatao Nascimento.

cacique é igual esta fita: com o tempo deixa de colar. Tem uns que querem manejar o mundo, mas não sabem nem manejar a vida deles". Já Oziel Santana, do Pé do Monte, me relatou que em sua aldeia as pessoas acham que *"cacique tem que ser pobre, e que se ele comprar TV, aí começa a falação e já querem cortar a nossa cabeça"*.

Em Barra Velha, o cacique deve obedecer à comunidade, ser prestativo, ter pulso firme para mediar e resolver conflitos entre "os parentes" e, principalmente, deve *"palestrar com os parentes"*, ou seja, ofertar sua voz trazendo conhecimentos sobre os *projetos e benefícios* que ele obteve ou não nas reuniões realizadas em suas viagens. Me ensinou Seu Zé, do Craveiro, durante o Etnomapeamento que

"O cacique tem que ser um cara de paz, brincalhão e que tenha uma grande compreensão. Tem que ser um cara responsável, o que ele fala assino embaixo, é uma lei. A ordem é dele: se a comunidade não concorda, ela se reúne; se a comunidade não gostar do trabalho dele, então muda logo ele também... Claro! Quando entra, ele já é avisado. O cacique daqui (Craveiro) é uma pessoa mandada e é muito gentil, então eu vou querer! Ele só faz coisas que interessa à pessoa e é só coisa produtiva que ele faz, tudo que ele faz é para o bem da gente."

Não é uma tarefa das mais fáceis, haja vista que o cacique *"não recebe salário"* e, emendou Romildo, *"se receber, todo mundo vai dizer que ele está se beneficiando ou roubando"*. Ele mesmo passava por uma situação que considerava bastante delicada, o que o levou a abdicar de seu "cargo" muitas vezes: Romildo era funcionário da prefeitura de Porto Seguro, trabalhando como supervisor de um grupo cujas pessoas são responsáveis pela limpeza da aldeia e da coleta do lixo. Por ter aceito este "cargo", ele vinha se deparando com fofocas, acusações diretas de enriquecimento e de ter sido "comprado" pela prefeita de Porto Seguro.

T: *"E antes tinha cacique?"*

R: *"Antes não tinha cacique. Tinha antes do posto da Funai, tinha Luis Capitão, Palmiro, Epifânio e a Velha Josefa. Epifânio já tinha deixado para que Honório tomasse parte, mas como Honório foi enganado, ele acreditou. A partir daí, como o avô dele foi preso, ficou Luis Capitão. Os dois tomaram frente."*

Adauto Nascimento, importante liderança em Barra Velha, me contou que antes não tinha cacique, que a liderança era conhecida como “*guia de trabalho*”. Tinha o guia de trabalho para o mutirão, para ir ao mangue, para organizar uma festa, enfim, uma liderança que encabeçava determinado movimento de um grupo de parentes – irmãos, cunhados, genros, primos – para determinados trabalhos. Com o contato do SPI, esta figura é alçada à categoria de *capitão*. Em geral, o *capitão* “eleito” era um reconhecido “*guia*” ou o “*cabeça*” de uma família “*tradicional*” que abriu um lugar; neste tempo, foram os descendentes diretos da família Ferreira, como Estefânio e Luiz Capitão – este último tornado capitão neste período. Como já foi dito, foi neste período, com a chegada do SPI, que se instituiu a figura do Capitão e se iniciaram as viagens para “*trazer os parentes*” que fizeram de Barra Velha, antes apenas um lugar posicionado numa malha de lugares, tornar-se um lugar-aldeia. Do múltiplo e disperso à unidade e centralização.

Oziel Santana, da aldeia Pé do Monte, me fez a mesma afirmação e complementou me contando que quem colocou o cacique foi a Funai. Me disse Oziel fazendo analogias com alguns animais:

"Para cada bicho do mato, tem um capitão: bicho de pena, o papagaio tem o capitão. Os índios diziam: 'temos que ter um capitão, um líder. Aquele que dá todo aviso pra gente, o responsável pelo grupo'. O papagaio chega no pé de fruta, o capitão não chega de vez. Os outros chegam tudo doido cantando, o chefão fica de parte, observando tudo. Tudo esquematizado, quando ele fizer 'ururururur', quem ficou ficou, quem morreu, morreu. Catitu do mesmo jeito. Ele tem o capitão, aquele que vai na frente. Se caçador atirar no capitão, a espingarda não dá fogo, então espera até o terceiro e manda bala. Atrás vai o mestre guiando também. Todo bicho do mato tem capitão. O índio, como vivia no mato, tinha que ter capitão. Ele que botava o ouvido no chão e dizia quem era o inimigo e amigo que vinha. Depois que a Funai chegou, mudou nome para cacique; cacique é um nome novo."

Com a chegada da Funai, é proposto pelo chefe do posto a eleição de um cacique, que iria ter que, além de incluir as obrigações de uma liderança, de um guia de trabalho, a de acompanhar as políticas assistenciais do órgão indigenista. Em reunião realizada no salão recém-construído pela Funai, foi eleito Tururim como cacique e Alfredo Braz como vice. Estes, então, passaram a ativar as viagens como forma de reivindicação de bens e direitos perante o Estado. Longe de se

contrapor à Funai, a figura do cacique emerge na ambiguidade de um vida coordenada com os parentes e, de outro lado, com as gentes gerentes, funcionários do Estado. Uma gestão difícil de se realizar.

Entrosamento: os donos dos lugares

Segundo Viegas, Amoroso e Vieira (2015), a reflexão sobre o conceito de dono que tem vindo a se consolidar na etnologia ameríndia tem agora grande relevância. Um dos trabalhos que talvez nos situe com uma síntese teórica e proposta de colocarmos o conceito de “dono” à centralidade que este merece na etnologia ameríndia talvez seja o artigo de Carlos Fausto (2008), dentre outros.

Os estudos na Melanésia (KALINOE; LEACH, 2004), bem como na Austrália (VERRAN, 1998; MYERS, 1991) também vêm trazendo para a linha de frente noções outras para se referirem ao modo como os “nativos” manejam seus mundos, trazendo à tona a socialidade, a política e os sistemas de direitos de “propriedade” implicados. No caso dos Pataxó, talvez seja possível explorarmos, em termos comparativos, a proposta de Cecilia McCallum ao nos referirmos aos *donos do lugar* com as ideias de responsabilidade do cuidado e, diria, de proporcionar as condições de convivencialidade, de viver junto.

Em geral, o *dono* é quem abriu o lugar e dele cuida, podendo ser chamado de *chefe*, o casal que abriu o lugar, ou, no caso dos encantados, de *mães* e *vovó*. Nestes últimos casos, teríamos figuras como a mãe d’água e a vovó da mata ou caipora. Estas vivem em lugares como buracos debaixo de palmeiras, fundo de pedras nos rios e no mar, transformados em *reinos*, com casas, ruas limpas, são os lares dos animais. A figura do “dono” e do “chefe” se expande para outro lugares, como órgãos públicos, empresas, fazendeiros e políticos, com os quais os Pataxó devem “negociar” suas relações e os acessos a “benefícios” e aos lugares.

A categoria *dono do lugar*, para os Pataxó, não expressa necessariamente ou não é redutível a relações de propriedade e domínio sobre uma parcela de terra. Um *dono* de um lugar é um cuidador, um configurador de mundo. Ser *dono* implica o cuidado e a responsabilidade no fazer e o (des)fazer relações para tornar determinada “parte” do mundo habitável para os que estão sob seus cuidados, propiciando o desenvolvimento dos diversos ritmos destes habitantes durante suas jornadas de vida. É uma categoria mais-que-humana, abrangendo pessoas e relações situadas nos mundos dos vivos e dos não vivos, dos visíveis e invisíveis.

Tanto um lugar quanto um *dono* são figuras que existem nas relações materiais em que se enredam. Não haveria um *dono* sem lugar, bem como um lugar sem dono. Como vimos anteriormente, o lugar ocorre nas relações, estas que exigem a figura de um “mestre” cuidador (cf. FAUSTO, 2008). Este mundo repleto de lugares e *donos* está dividido por linhas não tão rígidas entre o mundo dos humanos e dos não humanos, em um gradiente horizontal que vai da mata, do mar, à casa, aos gradientes verticais, como os buracos e o mundo subterrâneo.

Ser *dono* de um lugar familiar, moradas das gentes, dos Pataxó, na concepção Pataxó, é controlar e cuidar de uma miríade de relações e coisas instituintes de uma morada. O *dono* é aquele que primeiro abriu o lugar e que vem cuidando deste. Em geral é um homem que encabeça a família, ou pode ser uma mulher. Como onde estávamos, no Muriã, onde o “dono” do lugar era dona Ângela, por seu papel de cuidado com os filhos, com as plantas, com o dar alimento e de participar das decisões políticas que afetam o lugar e a aldeia.

Ser *dono* representa certo prestígio e responsabilidades, implica cuidado com o alimento e com o lugar e os seres que ali habitam. Em geral, como ocorria mais antigamente, o “dono” “emprestava” seu apelido ao lugar, associado a um coqueiro. Entre os Pataxó, em geral, uma liderança “natural” é o chefe de uma família, o dono de um lugar. Aquele que, com sua esposa ou seu esposo, é responsável em ser a figura do cuidado do lugar, que manterá o sossego da morada ou do conjunto de casas da família extensa, mantendo a convivialidade entre os moradores – filhos, genros, noras, coqueiros, plantas, animais domésticos – e os visitantes.

O *dono* é uma pessoa que efetua uma criação dos corpos destes habitantes de sua casa, de seu quintal e de sua roça, caso eles possuam. O papel masculino é em geral o de abrir o lugar, construindo as casas e as roças, bem como plantando os coqueiros com seus filhos e com sua mulher. Cabe ao homem também manter o lugar limpo e obter *kaiambá* em viagens para venda de artesanato ou trabalhando como funcionário, por empreita ou trocando diárias pra obter bens e dinheiro. As mulheres cuidam das plantas e das pessoas, mantendo a casa e o terreiro limpos, banhando as crianças e dando o alimento. São responsáveis pelo criar.

No entanto, este é um tipo ideal. Ultimamente tais papéis se misturam e predominam o cruzamento e o compartilhamento de atividades. Importante frisar que somente as pessoas casadas formam um lugar, que eu venho chamando de lugar familiar. Os filhos ajudam no cuidado seguindo as tarefas diárias. Pelo menos é o que se almeja dos filhos. Ao se casarem, tanto a mulher como o homem pode trazer seu par para habitar a casa de seus pais e, a partir do momento em que começam a ter autonomia em realizar as atividades dentro de sua família e a se manter, podem construir uma casa

– que pode ser tanto em um terreno doado, dentro do lugar do sogro e da sogra, ou abrir um lugar próprio e começar seus cuidados de forma mais autônoma (este último é um caso mais difícil de ocorrer hoje em dia devido à falta de espaço nas aldeias). Portanto, neste caso, o “dono” de um lugar transfere em vida os seus “direitos” de uma parcela do lugar para o novo casal.

Quando um *dono* morre ou se muda, em geral o lugar é abandonado e essa responsabilidade do cuidado tende a expirar, já que casas e roças acabam sendo abandonadas e criam-se capoeiras. Esta situação pode ser revertida pelos filhos e até pelos netos do *dono* que abriu o lugar. Estes podem reivindicar o lugar e passar a morar lá, tendo como base os coqueiros e outras plantas cultivadas e a história vivida por seus ancestrais. Ao mesmo tempo, o “lugar” pode mudar de dono quando este é vendido para outro parente próximo ou distante, que passa a ser o novo *dono*.

Agora, caso parcela do lugar, um terreno, é cedido ou vendido com o *dono* ainda em vida e habitando a sua morada, o novo morador passa a ter autonomia sobre a sua casa, mas passa a ter uma relação de reciprocidade meio que assimétrica com o *dono* do lugar. Abandonar um lugar de habitação significa estabelecer uma possibilidade de manutenção de um ciclo de abandono ou de revitalização da vida, o qual pode ser identificado pela busca por um novo local de habitação e pela reconstrução da mata no lugar abandonado (VIEGAS, 2007).

Na cosmopolítica dos lugares uma posse pode ser substituída, ao se substituir os seus donos. Isso se dá por exemplo, como já dito, pela “venda” do lugar, ou quando a capoeira assume o lugar. Uma posse substituída, como também já vimos, é aberta à contestações, isto vale primordialmente para os latifúndios e para os Parques Nacionais, que se estabeleceram por violências de diversos tipos.

É entre os *donos* que se realizam todas as conversações para gestão das relações do que podemos entender como territorialidade Pataxó em relação ao lugar na escala do “bairro” e da aldeia. A figura de uma liderança até chegar a ser um cacique é, em geral, oriunda e chefe de um lugar, e se legítima como liderança pelo parentesco e por sua capacidade “guerreira” de saber andar num mundo “fragmentado” e obter conhecimentos dos outros, o que o magnifica.

Em termos morais, o cacique não pode ter bens que caracterizem um *status* superior, não pode obter posto de trabalho junto aos governos, não deve mandar. É uma função ingrata, eu diria. Um bom cacique deve saber andar, visitar lugares como fez Honório e foi “enganado” ao conversar com “outros”, sejam de outros lugares, outras aldeias ou até com o presidente da República. Deve saber negociar, trazer informações, projetos,

conhecimentos, bens para os parentes, falar sobre a viagem e suas conquistas no pátio ou nas casas dos outros chefes de famílias de Barra Velha. Além destas ações de um guerreiro, ele deve ser capaz de manter a paz interna, saber convencer as pessoas, com outras lideranças, as ações guerreiras, como nos fechamentos da BR-101 ou nas retomadas de uma fazenda, ou até no apaziguar os ânimos para impedir tais ações. Portanto, o cacique volta-se para o mundo da aldeia, sem se fechar aos ao mundo de fora, pelo contrário: cabe a ele mediar as relações e ser capaz de trazer coisas boas para todos os lugares. Este é o ideal de um jogo deveras arriscado. No entanto, não cabe ao cacique a prerrogativa do acesso privilegiado a outros *donos* e *chefes*: como os agentes do mercado, os encantados, espíritos, santos ou caboclos. Para estes, emergem outras figuras como rezadores, professores, caçadores, pescadores e demais membros da comunidade.

O cacique, como chefe, deve saber mediar e controlar as relações com os agentes do Estado sem se tornar um deles, sendo capturado pelo “canto da sereia” do clientelismo – deixando de ser índio¹¹⁷. Caso não tenha capacidade de ser um bom cacique, um processo de retirada de seu “cargo” é posto em marcha, num vigoroso processo de fofocas, conversas, conformando um efeito “bola de neve”, que um cacique inabilidoso e sem capacidade de tecer alianças não conseguiria frear. Somente durante minha estadia em Barra Velha, Romildo diante do “burburinho” e questionamentos sobre seu trabalho, por ter sido contratado pela prefeitura como supervisor – ganhando salário e impondo regras – e pôs seu “cargo” à disposição duas vezes, entregando-o de vez em meados de 2015, já após minha saída do campo.

O cacique, como disse, é uma figura relativamente nova em Barra Velha, ligado às relações estabelecidas com os agentes do Estado. Modelo este que pode ser visto em todas as outras aldeias. Além do cacique, a aldeia Barra Velha possui um conselho de lideranças, presidido por Aduauto Nascimento e com composição dos principais lideranças e de funcionários da Funai. É da

¹¹⁷ Muitas lideranças jovens que passaram a ter cargos públicos e a fazerem o jogo da “política” perderam a legitimidade enquanto lideranças nas aldeias. Em conversa que tive com um jovem muito inteligente, hoje com cargo no governo do Estado, tem a opinião de que “esta política nossa de fragmentação e de briga interna deveria deixar de existir”. Para ele, esta política tradicional na qual os índios nem conseguem eleger seus representantes deveria ceder lugar à “democracia”. A democracia permitiria a unificação do povo, que teria seus representantes eleitos. Assis (2004) descreve as disputas e o faccionalismo que envolveram diversas lideranças em torno do Projeto de Gestão Compartilhada entre o Ibama, a Funai e poucas lideranças Pataxó, em que algumas destas assumiram cargos do órgão ambiental.

negociação e coordenação entre as famílias, entre os chefes, os “donos” dos lugares que o cacique é escolhido e retirado.

Há quem diga, entre os Pataxó, que o modo de fazer política com bases na tradição de escolha do cacique deve ser mudado. São figuras presentes nos órgãos de governo que propõem transformações na política interna e aplicação das regras do jogo das representações e da democracia na aldeias. Assim, um cacique deveria ser escolhido pelo voto e sua gestão acompanhada por um conselho ou algo do gênero. O argumento é que este modelo permitiria unificar e institucionalizar o povo para ocupar posições estratégicas no Estado, em seus diversos níveis, o que a “fragmentação” atual e as disputas não permitiriam. É o caso, por exemplo, de Barra Velha, que criou um conselho de lideranças notáveis sob justificativa de ajudar o cacique em seu trabalho. Este conselho visou unificar as famílias, criando um poder central e retirou o poder dos membros da comunidade de decidir. No entanto, a intensa intercomunicação interna e a formação de dissidências e cobranças pressionaram o conselho que, ao longo do tempo, foi perdendo sua legitimidade e, atualmente, sucumbe aos imperativos dos atos cotidianos do fazer política.

Até o momento, falamos de lugares familiares e seus donos. Os lugares de gente. Mas, como vimos em outro lugar desta tese, o mundo é polvilhado de lugares, moradas dos vivos e dos mortos, interconectado por movimentos. Não são só as gentes humanas que possuem moradas no mundo e não são só eles que cuidam de seus lugares. É com estes outros donos, os encantados da mata e das águas, também humanos, que os bons pescadores e os bons caçadores devem ter *devoção*. Ou seja, uma relação fundada na moralidade dos laços de reciprocidade. Como os encantados são os que cuidam dos animais e peixes, cabem a eles segurar ou cedê-los aos que desejam capturá-los. Portanto, o acesso ao lugar destes *donos* exige o estreitamento dos laços de reciprocidade e a *devoção*.

Lugares se transformam e podem se tornar de posse de diferentes “donos” ao longo da história ou ter “donos” concomitantes, como no caso da mata do Parque, onde chefes do Parque e caiporas instituem suas posses. Por exemplo: um lugar habitado por um Pataxó pode ser abandonado e, a partir do crescimento da vegetação, se tornar um local adequado para a gestão dos encantados da mata, como a vovó da mata. E a mata pode se transformar em lugar, na prática, de abrir lugares e cultivo de plantas. Portanto, o “controle” do lugar, mesmo com as cercas sendo postas e separando lugares dos Pataxó, não implica uma ideia rígida de exercício de propriedade. Aqui toda posse é reversível. E o que legitima a “posse” de um lugar é a capacidade e a eficácia do cuidado aplicado a ele. No caso dos lugares familiares dos Pataxó, mantendo limpo, plantado, com casas construídas e com vidas humanas a atualizando no cotidiano.

Concluindo, o argumento que eu proponho para entendimento da “posse” segue na linha de Cecilia Maccalum (2015): as atividades cotidianas e corriqueiras dos Pataxó constituem a mola mestra do fazer lugares e da instituição de um sistema de “posse” da terra, como algo contingente às relações ao longo do tempo. Esta qualidade contingente, por sua vez, é um efeito da interdependência das práticas entre linhas de vida, ou seja, o engajamento da miríade de vidas entre si e com os Pataxó. Os processos pelos quais o gênero, a pessoa e a socialidade são criados informam o modo pelo qual a posse da terra é constituída, na medida em que arranjos particulares de parentesco emergem do engajamento entre, por um lado, as formas e expressões sempre mutáveis e diversas destes espaços, e, por outro, pessoas humanas e não humanas (MACCALUM, 2015).

Em Barra Velha é tradição que o cacique seja da família Ferreira – considerada a família mais antiga e fundadora de Barra Velha. O que não é uma regra rígida, pois, em certos momentos da história, mesmo que de forma passageira, foram escolhidos caciques da família Braz ou Nascimento. Romildo se considera uma exceção: mesmo sendo da família Ferreira, ele não está diretamente ligado à família fundadora que, na história, tem os nomes de Honório, Epifânio, Luis Capitão, Tururim e Seu Zé Baraiá. E isto para ele é um problema.

Romildo tinha que lidar com a multiplicidade de donos e suas perspectivas e conhecimentos parciais: em vez da unidade étnico-identitária, deveria navegar por entre acordos contingentes às relações no espaço-tempo e com a possibilidade de consensos pragmáticos e temporários para manter a convivencialidade. Contratos não funcionavam bem por ali. Disse-me Romildo, enquanto paramos perto de um mangabal:

"A gente liderança, o histórico vem das casas deles. Vai numa representação fora e se disser que é neto de Coruja, bisneto de Cassiano. Vem dessas raízes. Vem dos troncos velhos, a turma que mandava lá. Mas não dão valor hoje em dia. Antes também a gente não tava nem aí com os mais velhos também. Mas antes o grupo tinha mais amizade entre eles, era mais unido. Hoje o grupo não é mais unido. Muitos estão disputando saber. Então a gente trabalha na política da gente e a gente vê várias divisões. O governo tem várias divisões também: tem o sem terra, tem o empresário, tem o fazendeiro, aí todos querendo poder, tem os pequenos fazendo agricultura, porque quem coloca agricultura dentro do supermercado assim o maxixe, as coisas pra vender é o cara que tá

mais na pequena agricultura. Mas aqui se declara guerra contra o parente para defender sua família."

Chegamos a um conjunto de trilhas que cruzam nosso caminho principal e se abrem para a direita; à esquerda em direção ao mangue:

"Essa aqui é uma das primeiras estradas. Esta aqui vai ate Pé do Monte, Boca da Mata, pro Rogério, ali atravessa o Rio Corumbau, Bugigão, indo pro mangue. Ali embaixo se espalha. Ela passa no córrego do Anjo, sobe, passa lá no Rogério, faz uma curva em Bico, lá no Campo do Boi junta e vai direto. Tem pessoas que ainda andam por ela. Essa é estrada velha, é uma trilha pequena. Passa em Boca da Mata, passa na Cassiana e desce direto na Cassiana e vai dar em Braga, passa em Jovino. Na juventude eu andei muito por aqui, passava pelas costas de meu pai. Meu avô fez um kijeme lá embaixo, ele criava porco. Depois fomos mudando de lugar. Fulano fez roça aqui, porto ali e por aí foi."

Romildo me contou que as pessoas das aldeias situadas mais ao interior, perto do Monte, como Boca da Mata, Pé do Monte, Corumbalzinho, dentre outras, ainda usavam aquelas trilhas com frequência para irem ao mangue *mariscar*. Muitos ainda iam *mariscar* no mangue e levavam o produto de sua mariscagem para trocar ou vender nas aldeias mais distantes da praia. Ele mesmo já fez muito destas jornadas por estes caminhos, quando vivia no Pará ou no *Campo do Boi*. Logo mais à frente, na trilha, iríamos encontrar uma estrada que era de Romildo, como ele mesmo diz: estrada usada "*de primeiro*". Trilha que ele manteve aberta para mariscar no mangue quando morava no Pará.

Em um momento de nosso trilhar, Romildo se abaixa e pega o pedaço de uma peça de cerâmica no chão. Ele me mostra. Era uma peça do que restou da linha de telegráfo aberta no final do século 19 para ligar o Rio de Janeiro, sede do Império, ao Nordeste pelo litoral. É o mesmo telégrafo que teve suas linhas cortadas pelos dois "desconhecidos": supostamente agentes do SPI que incitaram os Pataxó a atentarem contra um fazendeiro local e a utilizarem táticas de guerrilha, o estopim do Fogo de 51. "*Isto aqui tem muitos anos*", afirmou. Até os anos 70 e 80, o telégrafo ainda estava em funcionamento, mantendo um ponto de apoio em Caraíva, onde tinha um velho funcionário que todos conheciam. Quando criança, Romildo e seus pares botavam o ouvido nos postes e escutava um "*zoiinnnnnn*", "uma zoada",

me disse. Ali mesmo, ambos parados, Romildo aponta em direção a uns coqueiros mais dispersos.

"Ali passava o telégrafo, no Porto da Onça. Tá vendo aqueles pés de coco ali? Nós vamos pra lá. Pra baixo da onça tem uma varona, um pau, que é de um coco, ali tem uns duzentos anos. Quando o coqueiro chega a morrer naquela situação, é uns cento e cinquenta anos. Meu tio falou pra mim isso. Quando ele estava na idade de dois anos, a mãe dele cavou um buraco e pediu para ele plantar um pé de coco. Morreu com 80 e poucos anos lá embaixo naqueles coqueiros. Lá tem uns coqueiros bem baixos, que dá para ver a palha. Ele me disse 'aqueles coqueiros eu plantei com dois anos e já tenho 80'. Disse que até cento e vinte anos continua brotando e depois o tronco vai afinando."

Estávamos bem perto do referido Porto, lugar onde Romildo viveu boa parte de sua infância com seu avô Cassiano. Ainda parados, Romildo foi indicando cada lugar com pés de coco que estava à nossa vista e dizendo o nome.

R: "Antigamente era tudo coqueiro. O pessoal acabou com tudo, era um coqueiral da pega. Se o pessoal soubesse cuidar, era muita coisa boa, só querem saber de botar fogo, de acabar. Daquela ponta de mata lá é a Onça. Na Onça tinha um coqueiro onde o pessoal fazia festa, era tipo um povoado como Campo do Boi. Ali é a Onça. Lá na frente dela é a Trucida. Não sei porque o nome. Lá na frente, embaixo, é a Juerana. Lá do outro lado é a Joana, onde Manoel Santana diz que é dele mais do pessoal dele. Esse trecho era tudo dos Santana, que viviam nessa beira do rio, até hoje vivem no Pará. Eles saíam e iam na aldeia bagunçar nas festas, o pessoal do Santana. Ali tudo era uma matona retada, do pessoal botar fogo e os de fora tirarem madeira para Itamaraju."

T: "Romildo, e aqueles coqueiros que ficam sozinho pro lado de lá que nós vimos?"

R: "Se a gente fosse de barco, passava no Campin, onde tá vendo dois pés de coco. Ali pra baixo é visagento. Ali, desde que me vi de gente, nunca soube de ninguém morando ali, não. Aqueles coqueiros ali já chamamos de Pacuí¹¹⁸."

¹¹⁸ O Pacuí é um lugar um local no mangue que é muito bom para mariscar. Ao mesmo tempo, se encontra à meia distância entre Barra Velha e Corumbau, servindo como marcador do ritmo das caminhadas. Dizem que o Pacuí é



Imagem 40 – Entre os coqueiros do porto da onça.

visagto pois ali morreu uma pessoa nos tempos antigos.

Continuamos nossa caminhada, agora adentrando numa pequena trilha à nossa esquerda. Está um pouco “sarrada”, disse Romildo. Com muitas tiriricas e gravatás. As tiriricas incomodam um pouco. De uma área de campo, parece que adentramos numa pequena *capoeira*, antes de se abrir a um coqueiral, com pés de coco bem finos e altos. Alguns com o tronco seco, sem o ápice, talvez caíram no chão com a idade avançada. Logo à nossa frente, o canal do Rio Corumbau e v à minha frente, olhando para o alto, como se estivesse se entreolhando com os coqueiros.

R: *"Aqui é o Porto da Onça. Nesses coqueiros morou meu avô por parte de mãe. Tinha mais pé de coco, mas derrubaram tudo. Meu vô tinha roça lá em cima, às vezes colocava aqui também. Tem umas partes de terra melhor que não é mussununga muito. Aqui já era mais para pescar. Meu avô serrava tábua, fazia canoa, cangaia, não se apertava com muita coisa aqui, não."*

T: *"Aqui, antes do Parque, vivia mais o pessoal dos Santana. É isso mesmo?"*

R: *"Os Santana são lá da Pedra Preta, Carrola, pra lá de Corumbau. Aí de lá eles vieram pra beirada desse rio aí, Pinguela, Ponte, Juerana, cresceu aí esse povo. Minha vó Vitória era desses lados. Tinha o Belém, mais pra cima na mata o Angelim, o Rala Cu, o Monte Bela, o Boa Vista, Ribeirão, Macaco, esses últimos eram os Braz. O povo que morava lá no Belém, depois do Parque, veio pra cá pro Pará."*

Vamos caminhando suavemente, divagando os pés e os olhos no lugar.

T: *"Como os Santana chegaram a estes lugares?"*

R: *"Na época, vinha muita gente de fora e acabava casando com as índias daqui. Botaram Marquinho no navio com o irmão e levaram para Ilhéus. Veio de Feira de Santana, era preto ele. Morou na Lagoinha primeiro, onde tinha uma festa forte, depois para Carrola e pra Pedra Preta. Bernardinho era filho dele. Tinha muita festa nessa Lagoinha. Festa pra derrubar, pra batalhão na roça. Fazia feira, comida para pessoal e à noite forró. Meu avô tocava rebeca, Luciano também tocava,*

era metido. Era cavaquinho com tripa de macaco e casco de tatu. Aí o que a gente alcançou nascendo a Luzia, mãe do Alfredo, aí a gente chegou a alcançar. Bernardinho nasceu aqui. Alfredo era tio ou irmão de Bernardinho. Pai (Alfredo) de Manoel Santana. Aí tem a mistura danada na família Santana. Santana mesmo diz que parte de seus parentes, de sua mãe, vieram de Alcobaça já faz mais de cem anos. Teve família dos Santana que casou com índia. Meu avô Cassiano tinha parentesco com Manoel Santana, que era irmão de Firmo, mas de outro pai."

T: "E você?"

R: "Eu nasci aqui lá em Barra Velha, no terreno que eu moro na rua de baixo. Meu pai sempre morou ali; quando construiu a aldeia aqui, que era a casa dele, depois de 51, aí eu nasci aqui. Vivía andando com meu avô aqui no Porto da Onça. Aí fomos trabalhar na roça lá pra cima e meu pai deu uma casinha aqui desse terreno pra uma mulher que era meio axodozada com ele. Aí essa mulher era solteira, ele vivia aí. Quando essa mulher faleceu, ele deu o terreno e tinha uma pessoa que morava com ela e ela falou: 'esse terreno aqui não é meu, o dia que eu morrer vocês entregam o terreno dele'. Aí o cara não queria entregar, queria ficar com o terreno e nós o chamamos. Daí ele entregou o terreno e meu pai me deu, falou: 'cuide do terreno. Tome pra você fazer uma casa pra você'. Aí eu fui comprando outros terrenos pra crescer, e me mudei pro Campo do Boi com meus filhos. Meu outro filho, a sogra dele fez uma casa pra ele pro lados de lá e ficou aqui pra mim; aí passamos a morar em um monte de lugar e depois voltamos pra cá."

T: "Tudo pra fazer roça?"

R: "Pra fazer roça, na época trabalhava na roça. Lá no prego tinha uns coqueiros lá, que foram do meu avô. Pai do Luciano era Alves. Ele abriu aquela roça na época de quarenta, cinquenta. Os Alves abriram lugar ali pro Pregó e em São João de Minas. Ele plantou aqueles coqueiros que depois caíram e nós plantamos outros, o lugar chama Pregó. Os velhos contam que o nome é porque antigamente ali era uma passagem de tapuio, na época que ia passando lá com gado o cara (o boi) atolou naquele brejo. Antigamente, aquele brejo era estivado de pau. Aí depois que fomos pra lá, vários moradores foram pra lá também e nós fizemos aquele aterro de barro, que o pessoal chama de estivado. Meu pai contava que atolou um boi ali e aí os Tapuio comeram todo o gado, as tripas rasgaram no dente assim, a gente era tudo criança. Eu não sei porque chama o Pregó. Eu mesmo não sei contar não, mas tem um

significado, que nem o Saco: o Saco é como um corredor aí e lá é o final, aí é o saco... O final do corredor do saco do cara."

T: *"Sua família foi pra onde?"*

R: *"Pra cima do saco primeiro. Não, primeiro pra cima do pajé aqui, meu pai queria um lugar pra criar os porcos. Aí fizemos uma cerca que deu certo, daí fomos pra outro lugar e lá fizemos a farinha, que não deu certo. Fomos depois pro Prego. No Prego ficou mais distante pra gente poder botar roça e criar porco. Aí de lá nós não mudamos mais, meu pai de lá só veio pra cá de novo, mas eu não. Depois que eu peguei família, fui do Prego, andei mais por aí em outros lugares: fui pro Anjo, do Anjo fui pro Pará, no lugar do meu avô, aí depois comprei o terreno do lado do meu sogro, que é o meu terreno que está lá hoje, comprei na mão do meu tio Pelé, lá no Pará. Fui e fiquei até o ano 2000 naquele lugar."*

Findamos nossa conversa naquele momento. Creio que ainda tinha muito o que aprender sobre a família Santana e o lugar por onde caminhamos. Uma história complexa com muitos personagens e misturas. Romildo pegou seu facão e continuamos a andar. Olhei para os lados e vi muitas mangabeiras e naiás queimados e outros rebrotando, imagem da ação do fogo que Romildo condenava veementemente durante toda a nossa caminhada. Fomos seguindo a direção do rio.

De onde estávamos a observar o rio dava para escutar o barulho das águas correndo e das árvores balançando diante da brisa marinha. Romildo me apontou o apicum, a casa dos guaiamum.

Na beira, no barranco onde estávamos, algumas pedras afloravam dentro do rio sem sair da lâmina d'água de cor avermelhada. A maré estava ainda morta, mas crescendo, assim só conseguimos observar as pedras submersas. É a morada da mãe d'água.

"Olha as pedras que te falei, onde mora a mãe d'água. Vamos ver ali, que é a maré da seca. Aqui debaixo dessas pedras que mãe d'água bate seu tamborzão. Quando começava a conversar, ia pescar, vez ou outra tava o tamborzão comendo pra dentro."



Imagem 41 – Lugar da pedra do encantado.

Saindo do rio, íamos adentrando no mangabal e havia muitas tiriricas no caminho. Antes de adentrarmos numa *capoeira* mais à frente, do outro lado do mangue, em direção à praia, a cerca de um quilômetro de onde estávamos, avistamos alguns coqueiros. É em *Jocotoca*, me disse Romildo, “*ali é uma pousada*”¹¹⁹.

Romildo me disse que já se fazia mais de vinte anos que não trilhava o caminho onde estávamos e chegou a se perder num certo momento sem saber onde exatamente estava. Ele caminhava olhando o chão e o mato, na busca por sinais de mudanças durante todos aqueles anos e outras marcas que apontassem a passagem ou não de pessoas por aquela trilha que estava bem *cerrada*.

Romildo foi cortando o mato com seu facão. Após andarmos cerca de cinco minutos, chegamos ao Porto da Pedra ou Porto da Canoeira. Romildo me apontou novamente uma das moradas da mãe d’água: ao lado uma canoa de madeira, que ele afirmava ser de Tinta. A *capoeira* que antecede a nossa chegada ao rio tem sinais, segundo ele, de que

¹¹⁹ Refere-se às pousadas da vila de Corumbau.

botaram roça recentemente. Andamos um pouco mais e chegamos ao Porto da Ponte Velha, onde na década de trinta e quarenta era “travessia do povo”, e era “pra baixo da pinguela”.

R: *"Ali, veja, é o cemitério que falei. Foi aqui que meu tio Darvino botou uma roça, hoje ele mora no Guaxuma. Quando criou o Parque, ele fez a roça dele aqui. Essas matas é o antigo cemitério, já está todo sarrado. A estrada era aqui. O pessoal de trinta e de antes enterrava tudo aqui. Meu bisavô por parte de minha avó foi enterrado aqui. Criou uma mata aqui, era um deserto danado. Antigamente nessa baixada tinha campo de bola, tinha venda, tinha igreja. É a Ponte Velha, aqui vivia o pessoal dos Santana. Tem uma história que me contavam que meu tio, meu pai e outro amigo andavam por aqui e foram dormir. Meu tio sabia que era um cemitério bem antigão e pediu pra dormir no meio entre os dois. Foi passando a noite e este meu tio não conseguia dormir, era mexendo pra lá e pra cá. No outro dia, perguntaram pra ele porque se mexia muito. Ele disse que não consegui dormir, porque muita gente pisoteava nele à noite. Quando fomos ver, o lugar que ele dormiu era uma trilha dessas antigonas. A trilha desse antigão, onde passavam os mortos todos."*

T: *Você andava por aqui?*

R: *"Aqui moravam poucas famílias. Entrou o Parque e mudou o pessoal pra lá pra Barra Velha. Esse rio velho é bom pra peixe, jogar rede e voltar cheio de traíra. Era meu ponto de pescar aqui e eu voltava cheio de peixe. Pescava aqui tudo de corró, jogava as linhas. Dava para fazer suru. O pessoal saía daqui duas da manhã antigamente para pegar semente 'olho de pombo' em Cumuruxatiba, nas macegas."*

Romildo continuou narrando sobre a pesca, circulação de coisas e mudanças.

R: *"Lá do Monte Pascoal, some com seis quilômetros pra dentro. Antigamente tirava uma canoa lá em cima, ia puxando, puxando. O pessoal comprava corda de cem metros e fazia a fila de homem, dez de um lado, dez de outro. Daí jogava ela (a canoa) na praia. O pescador saía quatro horas da manhã e já jogava ela no mar. Quando chegava à praia, tinha que jogar ela cá em cima de novo pra modo do mar não carregar. Você vê como era. Aí hoje já tem barco a motor, já tem GPS. Hoje já tem trator pra puxar. Então tudo vai mudando as coisas, vai perdendo aquele sistema. Hoje, de cinquenta pra cá, já tinha um povo e*

antes já tinha outro. Meu pai contava que Seu Zé Gabriel vinha e ia no mangue pra tirar caranguejo pra trocar com beiju, aquele beiju mal feito, por rapadura. Trazia pra trocar. Aí eles iam ao mangue tirar caranguejo pra trocar com esse velho. Antes tinha fila pra trocar, antes ele ia lá em cima na Gameleira pra trocar por farinha. Sei contar alguma coisa porque convivía com os mais velhos que contava. Tinha muito trabalho e grupos de trabalho, no barreio de casa, na derruba, na puxação de canoa na mata. Cerca de antigamente era só de madeira, pra prender qualquer animal (porco) sem usar prego e nem arame. Tem muita coisa perdida e vai ficar perdida porque ninguém mais vai ensinar. Tem que saber o lugar, a técnica adequada, a traçagem. Saber se ajustar ao lugar."

T: *"Mas não tem mais nenhuma marca dessas moradas todas?"*

R: *"Veja os mourões serrados. Tinham umas pranchonas de paraju. paraju tá verdinho. Olha aqui, passavam naqueles paus, atravessava aqui a ponte. A Pinguela tá ali em cima. Tem anos que ninguém anda aqui. Quando morava gente, isso tudo era limpo, um portão danado. Isso na década de trinta, quarenta. Meus avós moraram aqui também. Depois saiu todo mundo e criou mata, né? Quando criou o Parque, saiu todo mundo. Só tinha morador lá em cima naqueles coqueiros, ninguém já não morava mais aqui, quem foi indenizado. No Fogo de 51, aqui era ponte de o pessoal passar. Aqui era a estrada geral de eles passarem."*

Me encostei num dendezeiro para observar o lugar. O Rio Corumbau passava mais caudaloso. Do outro lado da margem já era propriedade privada. Fiquei imaginando todas estas pessoas vivendo neste lugar todo ocupado pelos matos. Seus movimentos que alcançavam Cumuruxatiba ou quem sabe Alcobaça. Imaginava os policiais passando pela ponte em direção à Barra Velha no Fogo de 51 e as pessoas saindo de suas casas motivadas não pelo querer, mas pelas normas instituídas externamente e pela força policial. Lugares que permanecem vivos na memória e são vividos por aqueles que se arriscam a cruzar os limites do Parque. O lugar permanece, pois os caminhos ainda estão abertos.

Romildo me chamou para voltarmos, já era meio da tarde e o sol ainda estava forte. Eu já estava bem cansado da caminhada e creio que ele também. Não seria um retorno fácil caminhar novamente por aquele areal. Pior para Romildo, que ainda teria que resolver pendências cotidianas de suas funções como cacique.

CAPÍTULO 6

NO RASTRO DO TATU

– Dersu, já esteve aqui antes?

– Não, capitão, mas na Taiga tem muitos caçadores, eles não voam, andam no chão e deixam uma trilha. Nós temos olhos e olhamos, e assim encontramos a trilha

(Dersu Uzala, Filme de Agasi Babayan, 1961).

Animais

Cheguei no horário combinado. Já no crepúsculo de um dia bem ensolarado. Ney não estava em casa, onde vive com seu pai e sua mãe, já em direção do Café sem Troco, na parte alta de Barra Velha. Fui recebido por Barata, seu pai, que me informou que Ney tinha saído da escola da aldeia, onde ele leciona, e foi direto para a casa de um amigo pegar um cachorro.

Fiquei no aguardo. Aquela seria a primeira vez que eu saia para caçar numa aldeia Pataxó. Alias, caça não é um tema corrente entre os Pataxó, por dois motivos: primeiro, por ser uma atividade tida como ilegal, tanto por se tratar de um crime ambiental quanto que para caçar se deve adentrar nas matas do Parque Nacional ou em grotões de mata ainda existentes na aldeia ou nas fazendas; segundo, porque é uma atividade muito especializada e com a proibição, com os desmatamentos e sua consequente diminuição da população da fauna, tornou-se atividade para poucos. Não sendo mais tão praticada e muito negativizada perante as instituições ambientalistas – apesar de seus praticantes ainda serem vistos com certo *status* entre os Pataxó e a caça bem apreciada pelos mais velhos – , os mais jovens não coordenam seus encontros com os animais e as caçadas deixam de ser tema das narrativas.

Soube por Marcos Braz (funcionário da Funai) que seu irmão, Ney, era um exímio caçador e também pescador de mergulho subaquático, em apneia, nos arrecifes de corais. Ney teria me dito que gostava muito de caçar, mas acompanhado, pois sozinho era ruim e se dependesse dele só comeria e viveria de caça, uma carne incomparável. E o faz não por “*precisão*”, mas “*pelo sangue*”. Aprendeu a caçar com os amigos caminhando ou em espera, mas herdou do pai a “*habilidade e o desejo*”. Me disse ele que ficava *assuntando* Barata quando ele chegava de uma caçada. Queria saber como foi a caça, como ele estava esperando, como ele fez, que animal era, “*tudinho*” lhe interessava. Eles moravam no Porto da Palha neste tempo. Não havia sono que lhe tirava o prazer e a curiosidade. Com Ney como “mestre” a noite prometia.

Aliás, é importante frisar que o termo *caça*, para os Pataxó, é mais utilizado para se referir a uma categoria de animal que propicia sua captura por meio de práticas de perseguição. Podemos escutar também,

mais raramente, caça para se referir à prática de captura de um animal, mas em geral se usa o verbo *pegar* e se diz algo como “*peguei uma cacinha ontem*”. A caça, portanto, é uma categoria dentro da categoria aglutinadora (animal). Dentro das caças, temos a categoria *animais de pelo*, os mamíferos em geral como paca, catitu, queixada, macaco, tatu, anta, corsa, dentre outros, mas há também *animais de pena*, que são ou eram caças, como o mutum. Todos estes eram animais abundantes nas densas matas que existiram em Barra Velha e em todo o entorno do Monte Pascoal.

Me disse uma vez Ianã Nascimento, um habilidoso artista, escultor de animais em madeira - membro de uma linhagem de grandes rezadores - que as caças comiam muitas frutas próximo à morada onde seu pai habitava. Barra Velha era uma mata densa, que ia da praia até o Pé da Pedra. Onde é o atual posto de saúde, na chamada Sede (FUNAI), antes era coberto de coco buri, buri da mata e, como me disse Ianã, o catitu gostava de comer e de lá mesmo ele era caçado e virava *mângute*.

Hoje, após o quase total aniquilamento das matas, só é possível encontrar as caças nos brejos, fragmentos de mata e capoeirões ainda existentes. Explicou-me Ianã que “*há jovens que não conhecem os tipos de animais que têm na floresta*”. Ele mesmo se disse um desconhecedor, aprendendo os tipos de caça com seu pai, quando ele entalhava em madeira à forma de algum: “*ai perguntava para o pai como era e ele fazia de madeira; eu via mais ou menos como era o formato da caça*”. Hoje, complementou Ianã, alguns jovens vão visitá-lo e enquanto ele está “*desenhando*” uma cutia na madeira, ou uma paca, os jovens ficam perguntando o que é, “*eles falam: 'ah, nunca vi uma caça dessa'*”. Para Ianã, antes tinha caça em abundância, era mais fácil encontrar tamanduá, macaco e outras caças. Já hoje haveria poucas caças e, além disso, os Pataxó teriam outro tipo de alimentação.

Os animais são *coisas da natureza*, criações de Deus, me explicou Ianã. E, por serem *coisas da natureza*, diferenciam-se das pessoas humanas não apenas por terem diferentes corpos, mas, inclusive e mais importante, por terem diferentes qualidades de alma. Os animais têm espírito. São vivos e por isto têm que ter espírito, afirmou Ianã. No entanto, é um espírito diferente do espírito dos humanos. Depois de muitas conversas que tive com meus interlocutores, este é um ponto quase consensual: os seres vivos possuem espírito, como um duplo, mas cada corpo implica uma diferente qualidade de espírito. E seres vivos podemos entender os seres do mundo das coisas visíveis, que se relacionam, se desenvolvem e crescem neste mundo visível em que

estamos no momento, como o vento, as pedras, os animais e as gentes humanas. Mas apesar de todos possuírem algo como um espírito, são espíritos diferentes que engendram corpos e modos de viver diferenciados¹²⁰.

O espírito humano pode se deslocar nos sonhos, ser retirado do corpo quando há alguma doença ou atraído pelos encantados da mata e dos rios, o que ocorre com mais frequência com a captura dos espíritos das crianças. Caso o espírito não retorne ao corpo, este morre e o espírito fica vagando pela terra ou preso ao seu lugar até se encaminhar para o mundo dos mortos no céu. Caso o morto tenha sido batizado ou rezado, pode ficar na terra encostando nas pessoas; espíritos de grandes lideranças podem se encantar, obtendo poderes e capacidades de permanecer na terra.

No caso de pessoas ruins quando vivos, este já é considerado como uma pessoa de espírito, que veio de uma *coisa ruim*, este já tem espírito de *bicho brabo*, seu sangue já seria um sangue de um brabo e quando morrer pode *virar bicho*, após metamorfose¹²¹. No caso dos animais é diferente: em geral não encontrei uma “teoria” sobre o espírito animal. Ianã me disse que seus antepassados nunca disseram a ele histórias sobre isto, mas em geral as respostas tendem a afirmar que os espíritos dos animais da mata retornam para os buracos de sua mãe, a vovó da mata, ou a caipora, e lá permanecem com o corpo de animal.

A transformação do humano em animal e vice-versa não seria possível, nem o humano quando vivo e nem quando morto e sem seu corpo. Isto se daria justamente devido à incompatibilidade, diríamos, entre ser espírito humano num corpo animal. A única aproximação se dá na prática de *envurtamento*, que só um grande rezador consegue executar. O *envurtamento* se faz por meio de uma reza forte. Ao executar

¹²⁰ Aqui podemos perceber uma diferença interessante com a premissa do perspectivismo ameríndio que se desenrola a partir da premissa de que, para os ameríndios, principalmente na Amazônia, o mundo é um fundo de humanidade comum, sendo que os entes, pelos menos alguns deles, teriam almas ou espíritos humano (fundo de cultura universal) em “vestimentas”, corpos diferenciados (múltiplas naturezas) (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

¹²¹ É importante diferenciar o conceito de *animal* e de *bicho*. Muitas vezes são usados como sinônimos, mas em geral um animal é uma *coisa da natureza*, assim como os peixes. Possuem uma mãe ou dona que lhes dão cuidado e gênese. Um *bicho*, como vimos anteriormente, é a *viração*, ou transformação, reversível ou não, de uma pessoa em um ser terrível e canibal, ser este que é visto como coisa do demônio ou que não é de *deus*.

tal reza, o rezador *envurta* em alguma coisa, uma cabaça de cupim, uma folha ou um pequeno animal. O *envurtamento* não seria uma transformação propriamente dita, mas sim uma prática ilusionista. Ao *envurtar*, o envurtado vê o mundo da mesma forma como ele é quando em estado normal e ele é visto como a coisa *envurtada*. Só quem consegue vê-lo em estado de envurtamento seria outro grande rezador.

Quando perguntei a Ianã sobre a diferenciação entre *animal bravo* e *animal manso*, ele me respondeu que a diferença de um animal bravo para um animal manso é que este tem que ser adotado. Para Ianã, quando o animal vive na mata, ele não é manso, porque não tem “o *costume*”, aí quando ele é adotado passa a viver misturado, assim ele fica mais manso. Perguntei a ele o que seria ser adotado. “*Seria assim: criado dentro de casa, ele fica mansinho. Qualquer animal, até o pássaro, pode ser manso*”, me respondeu prontamente.

Agora, na mata, lugar e morada deles, ninguém os encararia, porque lá sabem que são *brabos* e podem atacar. Mas até na mata tem animal manso, como a corsa, que vê o homem e ainda fica “*bestando*” ou como a paca e o tatu, que vem comer a ceva nos mundéus. O tamanduá também não seria muito voltado a atacar as pessoas. São mansos. Por outro lado, quando estão no cio, podem ficar *brabos* e atacar, como a capivara. Já o catitu é *brabo*: os avós de Ianã contavam que quando ouviam um “*remorso*” de catitu dentro da mata eles corriam e procuravam um pau caído, porque eles vinham atacar.

Para Oziel Santana, o tatu é uma caça mansa. Tem o *tatu preto*, que é o *verdadeiro*, o *tatu rabo de couro*, que é difícil de capturar porque ele cava a terra. Os tatus verdadeiro e o preto podem ser comidos pela mulher no resguardo, não são *carregados* como os outros. Há a possibilidade de amansamento a partir da mistura do sangue. Seu Zé, do Craveiro, me relatou que certa vez ele teria visto um gato selvagem cruzando com um gato da casa na estrada. Para ele, a prole, ao misturar sangue paterno e materno, seria mais mansa.

O encontro com estes animais são sempre incertos. No encontro com um animal manso também há o risco de você não saber se ele é realmente manso, por isso há sempre um risco: a pessoa pode se aproximar deles e tudo mais, mas como são “*pagãos*”, seu comportamento pode surpreender e eles podem resolver atacar. O “*animal é que nem ser humano, né? Todos os animais são pagãos. O cachorro também, mesmo sendo manso. Tem hora que ele pode atacar o dono, que nem pitbull manso*”, me disse Ianã para explicar a diferença entre os animais.

A alma animal é um espírito pagão, em que mesmo o batismo não aplaca os seus comportamentos agressivos.

O fato dos animais serem *coisas da natureza* não implica, como vimos anteriormente, que sejam vistos apenas como objetos biológicos ou recursos naturais. “*Eles vivem como a gente*”, como teria me explicado Oziel Santana, do Pé do Monte. Possuem mãe e pai, um mestre, como um líder, fazem suas festas e têm sua formas de comunicação, muitas vezes são desconfiados, atentos e perspicazes em suas relações ou podem ser dóceis e afáveis.

Cachorros não trilham caminho

Ney chegou em sua moto, meio apressado e com um sorriso largo. Com ele quatro cachorros fiéis, que, como viria a saber depois, eram os que realmente iriam caçar nesta noite. Os cachorros chegaram em aparente felicidade. Língua para fora, agitados, pareciam saber o que viria a ocorrer. A eles fui apresentado: Maranhão e Floresta, os mais experientes, Pepe e Colega, os mais “*modernos*”. Apertamos nossas mãos e ele adentrou em sua casa para pegar sua lanterna, sendo uma de celular, um facão, enxadão e um fifó.

Caçar para Ney exige prudência. Quando ele sai para matar, me dizia, era no intuito de matar apenas um animal, no máximo dois. Era o suficiente para aquele dia. Caçar era uma prática de curtição, não apenas para alimentação, pois hoje já possui acesso à carne nos mercados da aldeia e das cidades, seja de gado, de porco ou galinha. Comer caça, hoje, é coisa rara, um evento. E o tatu era agora o foco deste evento. Nos campos onde nos direcionávamos, havia muito deles. Eles gostam de viver perto das roças e *capoeiras*. Eles se reproduzem muito, parem muitos filhos, muito rápido, uns três a cinco, teria me dito Ney. Além disso, são várias qualidades: “*o peba, grandão da cabeçona, o preto, unha com unha no cabo, o tatu-i, e o tatu barriga de cabelo*”.

Não demorou muito e saímos em caminhada. Ney na frente, fomos em direção ao centro da aldeia e viramos na estrada que sai de Barra Velha em direção ao Pará e ao Campo do Boi. Já anoitecia e ligamos as lanternas. Mal andamos pela rodagem onde passam os carros e os ônibus, adentramos numa trilha que transpassa os campos, a antiga estrada geral dos Pataxó, hoje pouco utilizada, pois a maioria das pessoas transita de moto ou no ônibus escolar. Me disse Ney que iríamos em direção ao Campo do Boi, um lugar que teria muitos *tatus mariscando*.

"Aqui tudo eu conheço, então não corre risco de perder caminho. Aqui é tudo caminho velho, o pessoal parou de passar aqui depois da estrada. Aqui era a estrada de antigamente. Todo mundo passava por aqui para ir para Porto do Boi, Meio da Mata, Porto da Palha."



Imagem 42 – Foco em Colega e Pepe.

Perguntei a Ney se foi ele que ensinou todos os cachorros a caçar. Ele me explicou que os cachorros vão aprendendo a ter experiência entre si, um com o outro, com a prática e a comunicação entre eles, seja por sinais ou pelo cheiro. São eles os caçadores e as guias. Cabem a eles perseguirem o animal, o encurralar e emitir sinais ao Ney neste momento final.

O papel de Ney seria o de definir o caminho, acompanhá-los, cuidar para que fiquem unidos e que voltem seguros à casa e, ao final, fazer a captura final da presa, carregá-la e distribuí-la entre as partes envolvidas e os parentes. Cabia a Ney, também, encorajar os cachorros menos destemidos incentivando-os a ir atrás do grupo, principalmente do *cachorro mestre*, e ter coragem de perseguir e ir ao encontro da caça. Outra função importante, que não sei se Ney praticou, devido a ele ser membro de uma igreja evangélica, é presentear a mãe da caça com fumo ou estabelecer algum tipo de *devoção* com ela. A mim, sem nenhuma

habilidade para a caça e, mais ainda, sem nenhuma capacidade em me comunicar com os cachorros, e muito menos com a mãe das caças, a caipora, cabia apenas acompanhar e sem atrapalhar.

Não andamos nem cinco minutos e quando percebi nenhum dos cachorros estavam perto de nós. Alias só um, Colega, que aparecia a cada momento. Segundo Ney, ele ainda era medroso e por isto ficava nos acompanhando, quase colado em nossas pernas. Devido à sua companhia permanente, ele foi batizado de Colega. “*Há cachorros bons de caça e outros não. Em geral os que começam com medo são os melhores*”, afirmou Ney, confiante que Colega iria aprender a ter coragem. *Criar coragem* se faz no experienciar com seus companheiros e é um aprendizado que Colega deveria ter com os outros cachorros, após uma série de práticas.

"Colega é novo, não tem técnica. Quando os outros pegam, ele vai também. Vai criando coragem. Esse vinagre, quando era pequeno, levei para caçar. Aí quando matei a caça e joguei nele, ele começou a chorar... caíim, caíim. Aí disse pro pai: 'esse cachorro não presta pra caçar, não'. Ele disse 'esse que é bom; espera crescer'."

Para aprender, basicamente, o cachorro deve praticar com um *cachorro mestre*. Cabe ao cachorro mestre “educar a atenção” (cf. INGOLD, 2000) do aprendiz, mostrando a ele como se caminha e se localiza no terreno, como perseguir e acuar uma caça, bem como a forma de se comunicar entre si e com o *dono*. Este processo de aprendizagem ocorre durante as saídas de caça, momentos que, em seu conjunto e repetição, vão dando coragem e habilidade ao cachorro. Caso não tenha um mestre no grupo, durante a caçada, cabe ao dono do animal ensiná-lo em práticas sucessivas.

"Uma vez fui ao mato e não tinha nenhum cachorro mestre, não. Botei no mato, ele ia e voltava ia e voltava pro meu pé e nada. Outra vez fui trabalhar na mata com meu pai, fiz espera e matei a caça, que correu e foi pro mato. No outro dia, levei ele. Botei ele e ele viu a caça, era novinho ele; quando viu a caça, saiu correndo, foi no cheiro e saiu gritando pra trás. Vi que era a paca morta do dia anterior. Cortei as orelhas dela e dei para ele comer, cheirou, cheirou e comeu. Levei no mato de novo. Depois de dois meses. Em outra vez ele viu o tatu, correu atrás, pegou e matou. Aí trouxe o tatu todo arregaçado. Ai no outro dia ele já acostumou. Foi muito trabalho para ensinar ele, rapaz."



Imagem 43 – Trilhando–caminhos na *macega* (sequência).

Enquanto isso, Maranhão, Floresta e Pepe possuíam o dom de andar sem “trilhar caminhos”. Eles não precisavam de uma rota para chegar ao destino. Eram verdadeiros *wayfinders*, como diria Tim Ingold, ou seja, viajantes que, em seus modos de caminhar e se localizar, é entendido em termos de desempenho habilidoso, “cujos poderes de percepção e ação foram afinados através de experiências anteriores”. Durante o caminhar este caminhante “faz seu caminho rumo a seu objetivo, ajustando continuamente seus movimentos em resposta ao monitoramento perceptivo contínuo” de seu campo de relações em que estão imersos (INGOLD, 2000).

"Eles vão quietinhos. Pepe e a cachorra branca só latem quando encontram. Vão cheirando e quando veem que estão perto deles ou no buraco, começam a latir. Podem andar o caminho todo, eles ficam de um canto e pro outro, eles já sabem onde você está, precisam trilhar caminho, não. Vez ou outra dão um grito, dois três, posso bater palma para me comunicar com eles e eles sabem onde você tá. Se eles não perceberem nenhum movimento, nenhuma fala, eles voltam logo para perto de você. Pense num ouvido. Eu dou muita confiança para eles. Só saio do mato quando eles saem também. Muita gente larga eles. Eu dou confiança, se eles latem eu espero e eles sempre saem comigo. Dou confiança a eles. Fico até resolvermos o problema."

Ney se orgulhava da habilidade de seus companheiros. Ele me contou um pequeno caso de Maranhão, do encontro deste seu “vira lata” com um cachorro da cidade.

"Este Maranhão... Um dia fomos caçar na mata. Os cachorros de Itamaraju vieram, os melhores dali. Ai o rapaz disse, quando viu o vira lata Maranhão, 'ai, é vira lata'. Mas aí ele se lascou, pois meus cachorros conhecem a mata e os dele não. Ai eles se lascaram. Quando os deles ainda cheiravam a paca, os meus já tinham pego. Latiram de lá avisando: uouuuuuu."

Andavam todos eles – os cachorros – num silêncio que me impressionou. Quando menos eu esperava, ali estavam eles, os quatro, ao nosso lado, do mesmo modo que desapareciam e reapareciam de repente de forma que era impossível – pelo menos para mim – ouvir seus passos ou qualquer barulho nos arbustos e capins dos campos. Não só eles: Ney andava sem um destino fixo, com a desenvoltura e com o

relaxamento de quem caminhava como um experiente por lugares já vividos. Ao longo do nosso percurso, eles intra-agiam como um emaranhado, juntos, coordenando seus ritmos no caminhar. Havia um caminho a ser trilhado e outros a descobrir, mas o caminho era um caminho conhecido por eles, experienciado em inúmeras jornadas. O meu caminhar era de um inexperiente da arte de caminhar por aqueles caminhos antigos e à noite. Para Ney, um experiente no caminhar daquelas trilhas, rotas e distâncias eram variáveis familiares.

Fomos caminhando a passos largos. A estrada antiga, devido ao uso intenso e ao processo de erosão de suas bordas, era repleta de buracos, descidas e inclinações que forçavam os meus joelhos e, portanto, meu equilíbrio e minha concentração. À noite complica ainda mais o meu andar. Aqui a vista, na trilha, ia até onde a luz de minha lanterna aponta. Minha visão resumia-se ao caminhar, focando-se em um círculo de luz com alcance de uns dez metros. Quando paramos e com o aumento de minha pupila, consegui ampliar minha visão para as sombras das árvores que nos circundavam ao passarmos por mangabeiras ou outras árvores dos campos e para toda a abóbada do estrelado céu. Nos campos, as estrelas se esparramavam e a fina lua minguante despontava num horizonte aberto e não havia mais tantas árvores para impedir nossa visão.

“Iiiiep!!!”

Aparecem os quatro cachorros.

“Uskeet!!!

Eles andam por entre nossas pernas, seguindo o ritmo da caminhada. Respiração ofegante.

“Keikeikeikei!!!”

Correm todos pra *macega*, inclusive Colega. Mas não passou um minuto e apareceu Colega novamente. Ele, com jeito assustado, vai caminhando bem próximo de Ney.

Rimos.

“É um colega e tanto!”.

No prego

Caminhávamos no lugar de Antônio Grande. Ele não possuía morada no terreno, apenas o mantinha e vivia realmente num lugar chamado de Lagoa do Antônio Grande. Mais à frente, Ney me apontou o terreno de Zuíde e na baixada o Córrego de Ozéa. Próximo também estávamos do terreno de Aduato.

"Aqui é outra cerca da divisão de Antônio Grande. Aqui é tão velho do pessoal andar aqui, coisa histórica mesmo, olha as valonas dos jegues dos cavalos andar. Eu cheguei a alcançar esta caminhada quando começou a entrar veículo em Barra Velha, aí fizeram estrada adequada para veículo e aí acabou esta estrada."

Um caçador pode adentrar livremente no terreno de um “parente”, sem riscos de sofrer sanções ou algo do gênero. Apenas a Dona Joaninha, que mora já no final do Céu, “reclama” quando alguém adentra em sua mata. Segundo Ney me explicou, ela não gosta quando o “pessoal fica atirando muito, ela fica com medo de o tiro entrar na casa dela. Mas de cachorro não tem perigo. Agora deixar espingarda armada na mata é perigo”.

Deixar a espingarda armada é uma técnica na qual a arma é deixada engatilhada em alguma trilha previamente identificada como sendo caminho de alguma caça. É uma técnica perigosa, pois, caso alguém passe no local onde se armou a armadilha, a espingarda atira, deixando uma pessoa como vítima. Rara hoje em dia é a caça aleatória, perambulando na mata, atrás, por exemplo, dos raros e quase extintos grupos de queixada e catitus. Outra técnica muito utilizada é a espera, em geral, realizada próximo a um dendezeiro frutificando.

Findando o terreno de Antônio Grande, descemos uma ladeira passando por uma mata de brejo, repleto de dendezeiros. Foi onde Ney me apontou uma espera utilizada dias atrás por ele. O dendê é um coco que as caças apreciam: “comem tatu, paca, saruê, jacumim, quati... Todas as caças comem ele”. O distorcido som das cigarras dava o tom diferenciante

desta pequena mata em contraste com o campo silencioso por onde andávamos. Ali parados em frente ao córrego, por dentro da mata, ele desligou a lanterna como sinal para os cachorros aparecerem e se unirem a nós. A lanterna desligada é um sinal de que ele está aguardando. Não demorou muito, em poucos segundos, todos reaparecem. Ali mesmo nos agachamos para bebermos água no córrego, enquanto os quatro nos aguardavam ansiosos para continuar suas jornadas. Ney bateu palma e chegaram os cachorros ao nosso lado.

Continuamos a caminhada. Já subindo a ladeira, já saindo da baixada, Ney observou um rastro. Um rastro que denunciou a presença de uma raposa. Mas um rastro antigo, sem cheiro, o que indicava que a raposa não tinha passado recentemente por ali. Se tivesse, os cachorros já teriam “*dado uma carreira*”. Paramos para escutar. O lugar que estávamos, para Ney, não era morada de tatus, algo diferente da *manga* (pasto) de seu sogro que bastava “*botar os pés*” seus cachorros “*estouravam*”. Achar caça naquela mata seria um ato de sorte, domínio da aleatoriedade, pois as caças na mata são tudo “*cabreira, meio que braba*”. Algumas destas são agressivas com os cachorros, outras mais mansas. Ele me explicou que o tamanduá “*não dava chance para os cachorros*”, já o tatu seria um bicho indefeso que tem o “*cavar buracos*” a sua única forma de proteção. O tatu é manso, é “*tudo marisqueiro perto das casas*”. A paca já é arisca, esperta, cismada e para pegá-la “*só na ceva nas esperas*”, não há “*cachorro que tope com elas*”.

Me contou uma vez o Pajé Albino (Caruncho) que Alfredo, seu irmão, pediu a ele para irem pegar uma caça. Ele, Alfredinho, tinha uma roça pra cima do Campo do Boi, com casa feita com taubilha, com motor e forno de farinheira. Alfredinho falou para matar uma paca. Albino disse para ele arrumar as coisas, que em breve seus cachorros estariam correndo. Tinham as *estradas das pacas*, onde elas andavam. Muitos falavam para Albino matar esta paca, mas ele não queria colocar espingarda na estrada dela, “*todo mundo quer ter vida. Agora ela passa ali, eu vou botar espingarda pra matá-la? Ela não está ofendendo ninguém, vou matá-la?*” e completou: “*então eu quero que ela fique mansa, que a gente pega ela pelo pé, rapaz*”.

Chegamos à parte alta do terreno, estávamos no Prego. Uma cerca, um cocho, uma mangueira, um coqueiro e outras frutíferas denunciavam um local que já foi morada e continua sendo habitado. É um lugar que foi aberto pelo avô de Cassiano e onde viveu Luciano, respectivamente avô e pai de Romildo, o atual cacique. Romildo me contou uma história que quando seu avô abriu a roça no Prego, em

meados dos anos quarenta, ele plantou alguns coqueiros, que caíram e, logo após, seu pai plantou outros coqueiros, renovando o lugar. O lugar se chama Prego, segundo me explicou Romildo, pois antigamente era passagem dos Tapuio. Teve um tempo em que uma vaca foi passar pelo estivado – uma pequena ponte de madeira feita para evitar o atoleiro por dentro do brejo – e atolou. Conta a história que os Tapuia estavam passando pelo local e pediram para comer a vaca já morta e podre, “*rasgando as tripas com os dentes*”. Hoje ninguém mora no Prego. Os donos dos lugares apenas o mantêm evitando o *encapoeiramento* para dar condições ao crescimento do capim e do pastoreio do gado.

Ficamos ali parados por pouco segundos. Ney me contou que um pouco mais ao lado havia muitos dendezeiros e que ali, no Prego, era um lugar muito bom para caça. Além dos dendezeiros, a *manga* (o pasto sujo) era o ambiente em que o tatu gostava de fazer sua morada. Caminhamos até um cocho antigo encostado numa cerca, onde nos sentamos para descansar. Ney ajeitou seu aparelho de telefone celular que logo me foi repassado.

Ele o ajustou para passar uma filmagem do ritual do *awê* no salão da aldeia. Enquanto eu ficava sentado concentrado nos sons dos marakás e das músicas da filmagem, Ney foi até o antigo quintal pegar alguma fruta. Na volta, ele sentou ao meu lado e chamou a minha atenção que sua intenção não era mostrar o *awê*, mas sim uma senhora que aparece na filmagem e que teria morado e cuidado do Prego: era a mãe de Romildo que aparecia no vídeo.

Logo à frente iríamos passar pelo Córrego do Ozéa, cruzaríamos um *mourão grande*, um marco criado por seu pai. Eles tinham casa naquele lugar – no Porto da Palha –, agora não tem mais nada, estaria tudo acabado. Eles mantinham apenas um pasto. Os terrenos no Porto da Palha eram de outros, Barata foi comprando e daí sua terra foi crescendo. Segundo Ney, uma pessoa chegava e abria o lugar com roça, assim instituíam um lugar. Quando este dono se mudava para outro lugar, o seu pai perguntava se a pessoa venderia o terreno; se sim, então ele comprava, por duzentos reais, ou realizava trocas por outras coisas “*antigamente terra não tinha valor, não tinha pra hoje*”.



Imagem 44 – Awê no celular.

Ney me detalhou o processo de apropriação do lugar.

"A matinha que atravessamos se divide em duas partes: lá no Boqueirão e corre até aqui. Passa por um boqueirão. Aqui chama de Córrego de Ozéa, pois o Ozéa é logo ali. Ali divide Edilson e Lau. É muito tempo esse nome, quando meu pai chegou já tinha este nome Ozéa. Ozéa já é falecido. Desse boqueirão até o rio de Caraíva já é terreno de meu pai já. Tem mata na parte de meu pai. Lá foi comprada. Ele comprou de pouco a pouco. Todo lugar que ele trabalhou, ele plantou capim, que foi logo crescendo. Ai depois da roça ele plantou capim, o pessoal tentou tirar, porque diz que ele não era índio e não tinha direito, mas ele plantou e trabalhou. Ele disse e a gente, como é índio, defendemos. O que é da gente é de nosso pai. Ele está plantando capim para criar vaca. Pai já fez represa e criou um bocado de peixe. Mas os parentes pegam: 'é parente, ai deixa pra lá'. Importante é viver com harmonia com todo mundo sem problemas com ninguém."

Muriçocas nos expulsavam... Andamos...

Perseguição

Adentramos na *macega*. Já estávamos fora do caminho, sem *trilhar-caminho*, andávamos pelo campo *sarrado* de uma capoeira mais arbustiva e com muito sapê onde o gado não costuma pastar. Ao nosso lado muitos dendezeiros. Segundo Ney, os tatus gostavam muito daquele campo. Ali poderia encontrar muita isca e era, portanto, o lugar onde eles gostavam de ficar *mariscando*. Os tatus costumavam comer os *morotó* que crescem por dentro dos cocos apodrecidos do dendezeiro: “*as caças podem andar de nove para dez horas, é o momento que vamos andar por lá*”.

"Ihuuu!"

Ele avisa os cachorros.

"Colega caiu na macega."

Nossos passos iam ficando mais acelerados. Não escutei nenhum som dos cachorros, somente nossos passos remexendo o capinzal e nossos braços abrindo caminho no meio dos arbustos. Apenas a lanterna orientava minha visão, o foco era frontal e o cuidado era com a pisada, receiava as cobras e os buracos. Ao nosso lado, havia apenas as sombras dos dendezeiros. Vamos seguindo sem rumo, na expectativa do aviso dos cachorros.

Não demorou muito um latido. Ney correu e começou a se comunicar com os cachorros. Escutei os outros correndo. Na correria, a lanterna não focou mais para frente, mas foi zigzagueando. Fui seguindo Ney até que ele parou próximo a alguns arbustos. Deu um sinal e os cachorros se afastaram e ficaram apenas observando. Ele abriu o mato e lá estava o buraco do tatu. Rapidamente Ney tirou um objeto do bolso de sua calça, se debruçou sobre o buraco e enfiou com violência sua mão direita no buraco. Ao fazer isso, conseguiu enfiar o que seria uma físga de metal nas costas do animal, prendendo-o de forma que o dificultava de continuar a cavar.

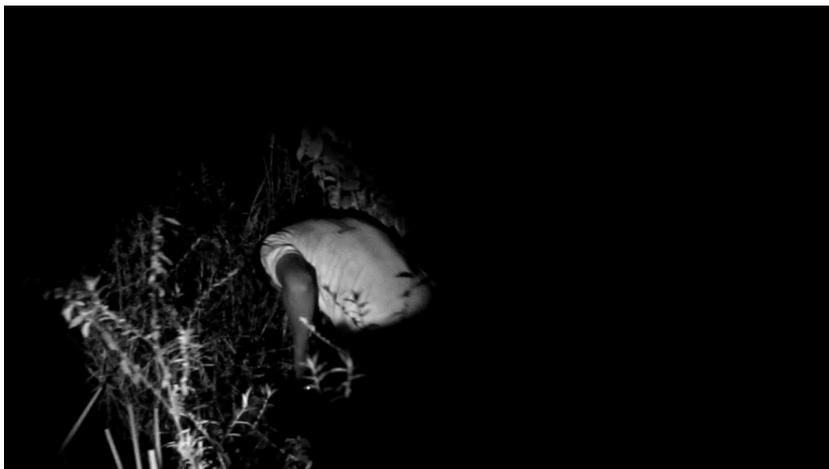


Imagem 45 – Perseguição (sequência).

Ney pediu que eu segurasse a corda com força de forma que ele conseguisse enfiar o braço e puxar o tatu com suas mãos. Admito que eu estava bastante tenso, sempre achei atraente a ideia de observar uma caçada, mas o momento do encontro com o animal, com sua captura e morte, sempre foi, para mim, um momento angustiante. Um misto de aventura e prazer que se esvai no momento do encontro fatal. Transformando-se em um apelo silencioso pela vida da presa. Ao mesmo tempo, sabia que para Ney era diferente: o que estava em jogo não era apenas um prazer, ou uma aventura, mas sim levar a sério uma prática que, para ser exercida, deve ser com parcimônia e respeito à morte alheia. Ney tentava fazer a captura da forma mais rápida possível e menos dolorosa para o animal.

Não marquei o tempo, mas passamos uns dez minutos naquela posição: eu segurando a corda com uma mão e com a outra a lanterna, Ney puxando o gancho encravado no casco do tatu, o tatu puxando a corda fazendo uma grande pressão e os cachorros ansiosos aguardando em silêncio o resultado. Ney, posicionado, foi puxando a corda. Tirou o facão do chão e estocou no animal, já exausto, “*para ele se acalmar*”, teria dito naquele momento. O tatu apareceu em nossa visão, nitidamente debilitado, e com as costas ensanguentadas. Ney levantou o animal e o nomeou: “*é um tatu peba, mas ainda é pequeno*”. Os cães se ouriçam, Colega se afasta com medo. Com movimentos rápidos, Ney matou o tatu e o mostrou para os cachorros, que cheiram o animal. Ele mexeu um pouco a presa, para simular que ele ainda estava vivo, e os cachorros latiam com vigor. Ney o jogou em cima de Colega, que pula com o rabo entre as pernas demonstrando medo. Um ato que ele fez com seriedade.

Ele segurava o animal e fomos caminhando de volta para Barra Velha. Ele não estava interessado em *perseguir* outra caça. Uma era o suficiente. Ney ficou quase seis meses sem caçar, sentiu que estava matando muitos animais após saírem para caçar com maior frequência e não “*toparem nada na macega*”. Ele sabe que, se sair muito para caçar e pegar muita caça, ele pode ter problemas na mata. Me contou isto quando andávamos por entre uma matinha que passava pelo *Córrego do Ozéa*, já no *Porto da Palha*.

"Uma vez, um cachorro correu pra dentro dessa mata aqui, e a gente correndo atrás nesse Porto da Palha. Corria e chegou aqui eram três da manhã estávamos ali. Aí percebemos o caminho. Os cachorros passaram correndo: 'caim, caim caim' ... Era Pepa, Zói e Xuxa. Essa última morreu com picada de cobra. Ali eu estava atraído. Quando chegou ali, eles

acuaram um toco. Quando fui ver, eles estavam latindo pro toco do pau. O toco não tinha nenhum buraco. Isso acontece quando caça frequentemente, todo dia, muito, muito. Tem que ir uma vez, depois outra. Tudo demais não presta. Na pescaria é assim também: pesca alguns dias, depois para. Se é acostumado com pesca, pode pescar constantemente. Corre risco de você ir e não pegar nada, por parte. Tem dia do peixe e do pescador, da caça e do caçador. Estamos aventurando. Às vezes é que os peixes não querem se alimentar. Não é o pescador que comanda."

Ney e seus cachorros foram atraídos por caçarem em demasia. Foram atraídos pela mãe das caças, a caipora, ou a vovó, como ela gosta de ser chamada. A atração por parte da vovó é um ato que visa trazer o caçador ao encanto desta entidade, ou seja, ao lugar ou o mundo onde ela vive e cuida. O atraído entra neste momento em um estado de torpor e confusão mental, “fica perdido, perde o caminho”, se sente “tonto”, “vê as coisas de forma diferente”. A caipora nos ensina que não é ele, Ney, que comanda as coordenações de relações na mata e nos campos, mas sim que sua presença e seus movimentos fazem o mundo encantado da mata ocorrer em outros ritmos e direções.



Imagem 46 – Tatu peba.

Cuidado: a mãe das caças

A Mãe das Caças, ou Caipora, Hamay ou Katumbayá, ou melhor Vovó, como ela gosta de ser chamada, é um *encantado* da mata que cuida dos animais, das caças. Uma figura invisível que habita um mundo outro, inacessível para uma pessoa comum. Diferentemente dos caboclos, também encantados dos rios e das matas que são entidades masculinas envoltos em rituais públicos e de possessão, a caipora, assim como a mãe d'água, é uma entidade feminina associada a relações particularizadas com os homens que, com ela, têm *devoção* ou que apenas acessam o mundo da mata. Os *caboclos*, como vimos, vivem se movimentando em seu mundo invisível, vivem nas matas e nos rios, mas não têm morada fixa, manifestam em corpos femininos, alguns gostam de beber e festejar, trazem mensagem, são figuras da comunicação e do aconselhamento, enquanto a vovó é, ao mesmo tempo, alteridade cuidadora e sedutora na economia política da floresta. Ela é *dona do lugar* onde vivem os animais.

A caipora é uma materialidade invisível. É uma pessoa, gente como nós, que foi encantada por Deus nos tempos primordiais e hoje habita a mata em lugares do subsolo, em geral no meio dos piaçavais, das jundiiba, debaixo de folhas de patioba ou no meio do cipó escada de macaco, os *encantes*. No nosso mundo, só é possível “vê-la” pelos sinais e sons que ela emite. A pessoa “vê” os assovios e gritos da caipora, ou “vê” seus pelos arrepiando quando por ela atraído. “Ver”, aqui, significa ouvir, sentir. Nos encontros incertos com a caipora, o “ver” se faz com os ouvidos e com a pele. Mas um bom rezador, ou até um caçador, consegue vê-la ao cruzar as fronteiras que dividem nosso mundo ao mundo delas pelos sonhos. São nos sonhos que ela aparece em sua forma humana.

Diferentemente da relação que os Potiguara têm com a mãe da caça, a Cumadre Florzinha (cf. VIEIRA, 2010), os Pataxó não tratam a Vovó como uma “selvagem” ou uma “braba”, mas sim como uma pessoa encantada, uma entidade sedutora com a qual se deve ter *devoção* caso se tenha intenção de se adentrar em seu mundo e acessar seus filhos, as caças. Em alguns casos, como a dos evangélicos neopentecostais, a caipora é tida como coisa do demônio, uma entidade que deve ser evitada em prol do contato direto com Deus. A negativização dos atos da caipora se deve a ela ter esta predileção pelo rapto de pessoas para viver em seu mundo. Em outros casos, como o dos Pataxó envolvidos em programas ambientais – no Pé do Monte ou na

Reserva da Jaqueira –, sua ação e presença é positivada pela noção de que ela é a cuidadora dos animais, a protetora da mata e até “*ambientalista da floresta*”. Podemos observar tal positivação numa história contada por Nilcéia (Naiara), da Reserva da Jaqueira, e publicada no livro ainda a ser publicado¹²².

Segue a história. Contam os mais velhos que Katumbaya era uma criança muito especial e diferente de todas as outras. Tudo que acontecia na aldeia ela queria saber. Katumbaya era uma criança que gostava de cuidar de animais e plantas. Os guerreiros da aldeia sempre saíam para caçar e ela, com a curiosidade de saber como matava os bichos, quando um dos guerreiros chegava com um animal, ela olhava, ficava muito triste e chorava. Um dia o cacique reuniu todos os guerreiros da aldeia para o ritual da caçada. Ela ficou esperando o momento que os homens fossem para a caçada e, quando acabou o ritual, os guerreiros saíram para a floresta e ela começou a segui-los. Na nossa tradição a mulher não podia caçar, apenas os homens. Então, muito longe da aldeia, diante da floresta os guerreiros ouviram gritos. Eles continuaram andando e logo pararam para ouvir novamente mais um grito e então eles voltaram correndo. Quando eles voltaram, no caminho, lá estava a menina caída dentro de um buraco. Então, eles levaram a menina com eles e, quando chegaram ao local onde iam caçar, eles falaram para ela: ‘Olha, Katumbaya, você vai ficar aqui porque nós vamos procurar umas árvores que tenham frutas, pois é nesses pés de árvore que vamos encontrar os animais comendo fruta’.

Eles começaram a procurar quando, de repente, avistaram um pé de oiti e lá estava um catitu comendo as frutas. Um dos guerreiros se aproximou e atirou uma flecha acertando no animal, que caiu e morreu. Os guerreiros pegaram e levaram para junto de Katumbaya, mas, quando chegaram ao lugar onde haviam deixado a menina, ela não estava mais lá. Os homens ficaram muito preocupados com Katumbaya e saíram à procura dela. Eles procuraram, mas não a encontram. Enquanto procuravam, logo adiante, num pé de murici, viram muitos pássaros se alimentando dos frutos e eles pararam para ouvir o cântico dos pássaros. Quando de repente começou a sair um barulho de dentro do mato e um dos guerreiros falou: ‘– É a *hamunganha*’ (onça). E o líder deles falou: ‘– Atira uma flecha, porque se não ela vai nos comer’. Então, um dos guerreiros atirou a flecha e logo ouviu um grito. Os guerreiros correram e quando olharam era Katumbaya morta. O

¹²² Título do artigo *Histórias Reais do Povo Pataxó*, publicado no livro **Educational brochure regarding Traditional Ecological Knowledge and cosmovision**. Projeto COMBIOSERVE, 2014. Disponível em: <<http://www.combioserve.org/en/resources/deliverables-wp2-and-wp3.html>>.

Líder do grupo mandou três guerreiros à aldeia para chamar o cacique, que era o pai de Katumbaya. Quando o pai viu a menina morta, começou a chorar. O pai começou a lembrar que Katumbaya falava que, quando ela morresse, iria se tornar um espírito da floresta, pois queria proteger toda a natureza e não deixar ninguém maltratar os animais e muito menos destruir a floresta (SANTOS et. al., 2014, p. 29).

O *encante* dela fica debaixo da terra, lugar *encantado* entre os ocos das jundiibas ou debaixo de palmeiras como a patioba. Me explicou Seu Zé que apenas os pajés fortes conseguiam antigamente acessar seu mundo e ir em visita a ela nos sonhos e que, hoje, ninguém mais sabe fazer estas viagens. Apenas uma criança que foi até lá e conseguiu retornar. Após ser atraída, conseguiu descrever o mundo dela: “*era tudo muito limpinho e bonito, ela era uma moça que ficava cuidando dos animais machucados*”. Outra pessoa (anônima) de Barra Velha uma vez me contou que estava cortando madeira na mata em uma situação de precariedade e escravidão. Ele não podia sair ou deixar de trabalhar, que era ameaçado de morte ou espancamento. Certa vez conseguiu fugir com um amigo e ambos caíram num buraco onde só era possível sair por um *cipó escada*. Este buraco estava todo limpo, “*ciscado*” e com pegada de caça e tinham, neste “*terreiro*”, outros dois grandes buracos com água: um deles com água azul e outro com água branca, todos brilhantes, “*uma coisa muito linda*”, teria me dito. Ao perceberem que estavam na casa da caipora, partiram rapidamente.

Em movimento, fora de sua morada, a caipora segue, pelas matas e pelos campos, nativos e montada no porco do mato *derradeiro*, o último da vara, e ninguém a atinge com tiros. Gritando, ela vai *tocando* os animais pela mata. Às vezes é possível “*vê-la*” torcendo o cipó associado a ela, mas mesmo assim ela some na hora.

É possível sentir quando, sob efeito de sua atração em encontros marcados pela mudança de perspectiva sentida no corpo, o que Manuel Santana denominou para mim de *espanto de caipora*: os pelos se arrepiam, a cabeça fica tonta, o corpo entorpecido, a pessoa fica abobada e as coisas se transformam, assim a pessoa já está no *encante*: a mata limpa vira capoeira, a trilha é tomada pelo mato, tudo fica *sujo* e a mãe da caça pode aparecer para o caçador.

O *espanto* atinge também os cachorros, como aconteceu com Ney, tanto que engana e seduz os caçadores e, no caso dos animais, especialmente aqueles que possuem a astúcia da cotia, faz com que eles, assim como os cachorros que os acompanham, se percam no meio da mata e os caçadores não logrem êxito nas caçadas ou até apanhem caso estejam descumprindo os acordos da *devoção* assumida (cf. VIEIRA, 2012, para os Potiguara). Caso o *espanto* permaneça, mesmo que o caçador se livre das surras e da atração, ele pode

ficar *panemoso*, perdendo a capacidade de pegar as caças e, neste caso, deve voltar a ter *devoção* com ela.

Dona Joana de Barra Velha nos conta uma história semelhante: a caipora é da mata e nós podemos “vê-la” nos cantos da roça. O encontro com ela se dá nos caminhos, nas estradas por dentro da mata. Mesmo que o caçador ou quem for pegar algo na mata tenha passado diversas vezes pela mesma trilha por toda a sua vida, que saiba o caminho em detalhes, no momento do encontro com a caipora a estrada some e a pessoa se perde, e a estrada acaba virando *capoeira* ou um *mato bem sujo*. A caipora faz a estrada ficar toda *cerrada*. Neste momento, a *atração* está ocorrendo e a pessoa atraída fica perdida sem saber onde ir.

Me contou Seu Zé, no Craveiro, que a caipora “*deixa perdido*” e que antes, num tempo que tinha muita caça, “*para matar um porco do mato não precisava ir muito longe, não*”: bastava acender o cigarro que já “*dava a visão da caçada*”, o caçador “*tirava um miroró e acendia o cigarro. Aí ele acendia o cigarro e via o vento. A fumaça dava o sentido, a visão dele*”. Daí ele já saberia onde estavam os bandos de porco. Caso o caçador visse o “chefe” do bando passar, ele deveria ficar lá parado, apenas observando o restante ir embora e, após isso, deveria atirar nos do meio. Muitos caçadores com “*a ganância de querer pegar o maior ou o primeiro*”. Contou-me Seu Zé que teve um dia em que seu tio atirou no “chefe”, no maior porco. Foi o estopim para ele chegar tarde em sua casa, todo retalhado, após ficar perdido na mata por toda a noite, “*chegou quase em carne viva e com o porco nas costas! Ele só foi ter noção que estava perdido depois de um tempo!*”. Ele tinha tomado uma “*surra*” de vara na mata. Segundo Seu Zé, agora ele respeita, pois para caçar direito “*tem que ter ciência, tem que saber entrar na mata e saber sair, tem que entrar com respeito. Tem que pedir, pois as caças têm dono. E não pode matar demais, não. É matar uma, duas caças e ir embora*”.

Disse-me Tinta, da aldeia Pará, que a caipora gosta de atrair para seu encanto. Gosta “*de fazer molequeira com as pessoas*”, de fazer as pessoas “se perderem à toa”, percebendo-se numa moita de mata, num lugar difícil e diferente. Para ele, o caçador deve carregar seu fumo e alho na capanga. Caso o caçador perceba que se encontra atraído, ele deve “*dar uma cheirada, cachimbada no fumo, botar e oferecer para ela. Daqui a pouco acha o caminho*”. Segundo Tinta, a visão se transforma no momento do encanto: a pessoa está no caminho, mas está vendo outra coisa, “*como se fosse uma transformação, a pessoa fica como se fosse cego*”.

O caçador experiente, que não quer ser atraído, deve saber sair destas situações de *atração*. Ele já deve entrar na mata prevenido, carregando dendê de alho e uma cartela de fumo. Se ele não é *devoto* da caipora, ele, assim que estiver sendo atraído, deve pôr a cartela de fumo sob algum lugar e deixar que ela “*desate o nó*”, invertendo a *atração*. Outro procedimento

possível depende da astúcia do próprio caçador: ele deve procurar a patioba – a palmeira Pati ainda jovem – mais próxima e dar um nó nas folhas, desfazendo a ação da caipora.

Há diversos relatos que colocam juntos a caipora com o Pai da Mata, também conhecido como Bicho Homem ou Camunguerê. Este é uma pessoa enorme, com pelos metálicos, “*parecendo arame*”, com braços enormes e boca na barriga. Seu cabelo é similar ao da piaçava, o que faz com que ele pareça este *pé de coco*. O Bicho Homem transita entre os estatutos ontológicos de pessoa, de bicho e/ou encantado. Seu estatuto é incerto nas narrativas que pude apreender. Para Dona Joana, o Pai da Mata seria diferente da caipora: ele seria o “*marido*” dela. Segundo Joel Braz, havia gente que tinha medo do Bicho Homem, os velhos recomendavam cuidados com ele e com caipora, dizendo que ele era um monstro que muda de aparência e gosta de uma *caiboca* (cachaça). Para Joel, ele é um espírito, um invisível, mas “*que aparece*”. O Pai da Mata vivia em buracos próximo ao Monte Pascoal e nos piaçavais, assustando muitos na mata com seus gritos e passos assustadores. Antes, quando se trabalhava muito nos piaçavais ou serrando madeira, era comum se deparar com os barulhos do Pai da Mata ou ser atraído pela caipora. Mas o bicho homem apenas assustava ou “*dava uma surra*” em quem ousava adentrar na mata e destruir sua morada, “*ele não matava*”.

A caipora não aparece apenas no nosso mundo, mas ela, assim como a Sereia ou a Mãe da água, se apresentam no mundo dos sonhos e de forma bem sedutora como uma linda mulher, o que é, de certa forma, preocupante. Há um ambígua sensação neste encontro, na qual ela “*passa a ter corpo de gente*”, ao mesmo tempo a excitação e a admiração pela beleza da mulher e o temor de ser atraído e ir morar com ela em seu mundo, debaixo da terra. Me contou Manuel Santana que trabalhava na mata serrando pau e fazendo roça. Certo dia, a mãe das caças adentrou em seu sonho se apresentando como Marçalina e dizendo ' *você botou roça e planta maxixe, quiabo, porque eu gosto muito*'. Ele acordou ainda escutando o som da conversa. Em outro momento ele foi ao Campo do Boi e se perdeu, deixou para ela uma fita, uma vela, um fumo, uma cachaça e um cheiro e falou, '*olha minha cumadi, minha filha, minha velha, vovó, aqui é pra você*'. Manuel sempre fazia isto, me explicou, para não se perder na mata.

Em outra oportunidade ele foi pra mata e não levou os presentes, acostumado como estava a trabalhar no mesmo lugar. Ele só ouviu uma “*coisa zoando na mata*”; quando ele conseguiu sair, já tava “*todo doido, pegado de espanto*” e não reconheceu o caminho, onde tinha uma casa ele não mais reconhecia. Ele terminou de pegar a piaçava e já estava com o corpo dolorido. Quando conseguiu chegar em casa, a benzedeira disse a ele que era espanto de caipora. Ele pegou no sono, já em sua casa, ela chegou e disse

a ele “ *você não me viu não? Naquele pau caído fui eu que desviei para você passar por lá*”. Para Manuel, a mulher no sonho não era a mesma do sonho anterior, era uma morena alta, parecendo uma “ *pessoa de fora, a caipora que toma conta das caças*”. Para Manuel não existe apenas uma vovó, mas muitas. Em cada mata, fragmento há uma *dona das caça*.

Manuel tinha *devoção* com a mãe da caça. Já Ney não tinha *devoção* com ela. Pelo menos assim eu achava, devido a ele ser evangélico. E, mesmo se tivesse, ele não poderia me contar. Seria um segredo que ele teria que guardar caso quisesse manter uma relação de reciprocidade harmônica com esta alteridade que cria e cuida das caças, em uma relação bilateral e assimétrica marcada pela troca de animais por presentes diversos e pela exigência de se manter um comportamento adequado com os animais e com as pessoas.

Esta relação de *devoção* com os *encantados* é análoga com a relação que os Pataxó estabelecem com os santos. Porém, enquanto a *devoção* com os santos é pública e deve ser demonstrada ao máximo, a *caipora* não gosta que seu *devoto* conte sobre suas relações, é algo privativo ao par. O descumprimento leva à atração do caçador ou a *peia* na mata, onde o caçador apanha e se arrepende de seu ato. Ela não gosta também que o devoto, ou qualquer outro caçador, não cumpra as regras esperadas nas relações com os animais. O devoto é bem tratado. Ele, ao sair para caçar e com a prudência exigida, como matar poucos animais ou ter compartilhado com seus parentes a caça anteriormente, receberá os animais que almeja sem ter muito trabalho.

Me contou Ianã que o caçador tem que ter um trato com o animal, que “ *não pode fazer de qualquer jeito*”. Principalmente se matar de tiro ou até de mundéu, o caçador teria que lavar a mão com sabão porque diziam que a caça escapulia por debaixo da armadilha. Tinham que pegar os ossos “ *jogar bem no lugarzinho escantado e não passar por cima, se não pegava nada nas armadilhas, arruinava as armadilhas e o caçador não conseguiria dar tiro direito, dava tiro e não acerta*”. Tinha que saber acertar o tiro na caça. Pois se atirasse e não matasse, daria mais trabalho para a Catumbaiá – que deveria atuar na cura do animal. Outro procedimento, quando a arma ou armadilha arruinava, era pegar um galho de guiné e dar uma surra na arma. A caça, após capturada, deveria ser pelada e dividida em pedaços para cada membro da família que vivia próximo.

Assim, estabelece-se uma ética da caça, sustentada numa relação que busca a fartura e a abundância e uma moralidade baseada na negação de qualquer atitude que demonstre ambição, ganância e inveja. Aliás, espera-se dos que almejam acessar o mundo da mata generosidade e respeito: a *devoção* é um acordo.

Segundo Oziel Santana, “*se você tem devoção com a vovó da mata, você compra fumo, você compra cheiro, perfume, até que você acha uma caça pra matar, mas não pode comercializar, nem contar pra ninguém não, só você e você mesmo, nem pra sua mulher você não pode contar, não, que você está fazendo isso com ela. O coro que você toma no mato. Isso é segredo. Quando eu morava à beira do rio, eu fazia isso também. Eu comprava um pacote de fumo e deixava lá. Aí eu falava pra mulher que esqueci lá no mato e voltava tudo molhado... Aí matava a paca ligeiro. É um tipo de acordo*”.

Além da atração sedutora e das surras que a mãe da caça realiza junto ao caçador que quebra seus votos de devoção, ela costuma “raptar” as crianças, estas pequenas pessoas ainda não tornadas gentes, em que o “*espírito ainda não colou no corpo*”. Estas crianças são desprotegidas quando não passam pelo batismo na igreja católica ou não usam amuletos específicos de sementes. É notório entre os Pataxó o caso de uma criança, de cerca de uns cinco anos, que foi raptada pela mão das caças. Esta criança sumiu quando foi pescar num rio sozinha, foi levada pela caipora. Ela foi encontrada à noite já nua, vivendo na mata igual a bicho, dormindo numa cama de jundiiba, onde à noite ficavam todas as caças. Ela demorou cerca de oito dias para conversar, recuperando a linguagem dos humanos, perdida no processo de transformação em animal. E, ao se recuperar, ela contou como era a morada da Catumbaiá. Um lugar muito bonito, debaixo da terra, onde viviam todos os animais e a mãe deles, uma pessoa, cuidava deles, curando seus machucados.

Na Reserva da Jaqueira, Nitinawã me contou o caso de um menino que não era batizado e que ficava pela mata, brincando enquanto eles recebiam os turistas. Na hora de ir embora, não o chamaram pelo seu nome e ele, então, “*caiu doente*”. Deve-se chamar a criança pelo nome, senão ela – seu espírito – fica vivendo com a vovó, ficando na mata chorando, gritando e o corpo, em casa, doente e com febre. Neste momento deve haver uma reza para trazer de volta o espírito que foi raptado.

A caipora não é uma alteridade que busca apenas capturar o outro, mas com ele transacionar valores e acessos aos limites entre lugares das gentes e dos encantados. Ao mesmo tempo em que é incluído o papel de protetora do meio ambiente, como diziam alguns Pataxó, indicam um tipo de relação com este encantado que evidencia uma organização do mundo baseada no movimento, na reciprocidade, na predação e na negociação entre modos de vida posicionados e situados num malha relacional entre lugares.

Entretanto, os encontros com a mãe das caças e o Pai da Mata são cada vez mais esporádicos e raros. O motivo principal é a devastação das matas. Me disse Ianã: “*Quando tinha muita caça, muita mata, a natureza tava toda ali. Muita caça. A caipora era mais presente na natureza. Agora a mata ficou mais distante, ficou mais longe*”. Naiara e Dona Nega, na Jaqueira, o mesmo: “*a caipora*

sumiu, com as matas". Manuel Santana teria me dito o mesmo sobre o Pai da Mata": *"ele não existe mais não, nem na pedra. Ele foi morar lá pros lado da Amazônia, que ainda tem mata"*. Na economia política das matas no Monte Pascoal (cf. ALMEIDA, 2013), os desmatamentos e a diminuição dos animais vêm dilacerando as coordenadas relações de reciprocidade que envolvem encantados, gentes e animais.

Entre a correria da perseguição num ambiente escuro, histórias de caipora e sonhos, me sentia perdido no caminho. Percebi que tínhamos feito um arco. Entrando pelo *Prego* e voltando pelo *Porto da Palha*. Cortamos por outro caminho. Ao sul e ao norte alguns pontos de luzes indicavam as vilas e cidades próximas. Chegamos na rodagem. Eram cerca de dez e meia da noite e estávamos sentados num monte de tarefa, à beira da estrada.

N: *"Vamos esperar o ônibus da escola, meu primo vem nele e leva a gente? Ele deve ter ido ao Campo do Boi levar os meninos."*

T: *"Sim, claro. Melhor, não é?"*

N: *"Lá é o Pará, lá Corumbalzinho, Águas Belas e Campo do Boi. Tenho noção das aldeias, eu sei andar por isso tudo aqui. Aqui não preciso de mapa. Pode me trazer amarrado os olhos que sei onde vou andar. Já andei muito aqui de dia, de noite. Está escuro aqui, ali bem claro dá para ver tudo."*

CAPÍTULO 7

HABITAR AS RUÍNAS

Não há vida sem as condições de vida que sustentam, de forma variável, a vida, e essas condições são predominantemente sociais
(Judith Butler, 2015).

Recomeço

“Iniciam-se as retomadas em massa no Monte Pascoal”. Assim anotei em meu caderno de campo no dia vinte e oito de abril de 2014, após receber notícia de que cerca de dez fazendas entre a BR-101 e as margens do Rio Cemitério haviam sido retomadas por centenas de indígenas das aldeias Boca da Mata, Cassiana, Jitaí e Guaxuma. Escrevi “em massa”, porque até então as retomadas ocorriam de forma pontual com entrada e ocupações de algumas propriedades, tanto na região de Coroa Vermelha quanto em Cumuruxatiba.

Durante o ano de 2013, os Pataxó da região de Comexatibá ou Kay fizeram diversas retomadas de várias áreas de fazenda, de parte de um Parque Nacional (do Descobrimento) e lotes de assentamento do Incra.

Em 2014, a partir do mês de março, os Pataxó da Aldeia Alegria Nova ocuparam parte do Parque Nacional do Descobrimento, num lugar conhecido como Gurita, ou seja, a entrada do Parque até então controlada pelo ICMBio. Já em abril, um grupo de indígenas da aldeia Tawá retomaram outra propriedade, precisamente no lugar conhecido como Pequi Antigo, um lugar conhecido como morada dos antigos da turma dos Machado. Em 14 de abril, muitos Pataxó da aldeia Craveiro, com apoio de lideranças de Coroa Vermelha e de Águas Belas, retomaram uma fazenda situada no entrocamento entre os rios Corumbau e o Jibura, num lugar conhecido como Caveira, lugar de naturalidade da família Goivado e Alves. Logo em seguida, no dia 21, muitas famílias das aldeias Jitaí e Cassiana retomaram fazendas à beira da BR-101 e às margens do Rio Cemitério, que margeia toda a Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal.

Após alguns dias e outra fazenda ligada à Veracel Celulose é retomada por uma família Pataxó oriunda do Rio dos Frades. A ação direta que partiu dessas aldeias tomou contornos de “levante de massa”, envolvendo as aldeias Boca da Mata e Meio da Mata, bem como a malha intersocietária de “parentes” de muitas aldeias ao longo do extremo sul da Bahia, sejam Pataxó ou lideranças Pataxó Hã hã hã de Caramuru-Paraguaçu. Estas retomadas foram judicializadas com inúmeros pedidos de reintegração de posse, dos fazendeiros e do órgão ambiental federal¹²³.

¹²³ As reintegrações começaram a se efetivar no final de 2014 pela ação da polícia federal e até o fechamento desta tese havia uma série de reintegrações a espera de decisão judicial. As reintegrações foram noticiadas pela imprensa

As retomadas realizadas pelos Pataxó não são eventos novos ou uma “curva fora da linha” do movimento indígena e do cotidiano nas aldeias. São táticas realizadas desde a luta de Dona Josefa pelo Céu. As retomadas vêm sendo feitas desde os anos 70 de forma contínua e entrelaçadas aos movimentos de outros povos indígenas. São “tramas” que entrelaçam os povos indígenas do sul e extremo sul da Bahia e a em escala nacional, em movimentos para retomar lugares, fazer territórios e reconstituir formas de habitar a terra.

Nas atuais retomadas, tínhamos uma situação muito próxima a das retomadas iniciadas nos finais dos anos 90, a partir da realização das “Marcha das Retomadas” e organização da “Associação dos Pataxó sem Terra”, em 1992, com posterior realização da retomada da Aldeia Velha, redundando sucessivamente em 1995, na criação do “Conselho de Caciques”, que reuniu representantes de aldeias Pataxó e Hã hã hãe (cf. CARVALHO, s/d). Tais ações serviram como experiência para, já no final dos anos noventa, antecipando a fanfarrona “festa do descobrimento” organizada pelo governo federal, motivar uma “onda” de retomadas, nas quais propriedades e alguns locais dos Parques Nacionais do Monte Pascoal e Descobrimento foram retomados em ação direta dos Pataxó.

Tais retomadas foram organizadas pelo “movimento indígena Pataxó”, recém-formado em instâncias e escalas mais amplas (Conselho de Caciques, Frente de Luta e Resistência), apoiado na Constituição Federal e nos saberes adquiridos por meio das memoráveis viagens e encontros com outros personagens dos movimentos de outros povos do sul da Bahia, como na escala regional e nacional.

Os Pataxó passam, nos anos 80 e noventa, a trabalharem com a noção de “território tradicional” e avançam em reivindicações de identificações e de demarcações de parcelas de terras para além de Barra Velha¹²⁴. O “território” é o da “nação” Pataxó. O “território”

local, e diversas organizações de direitos humanos e indigenistas denunciaram tais reintegrações como atos violentos que atentaram contra os direitos da pessoa humana, e contra os direitos coletivos indígenas. Também houve ampla mobilização nas redes sociais contra as reintegrações.

¹²⁴ Hoje os Pataxó lutam pela publicação da Portaria Declaratória: um simples documento que possui força. A Portaria Declaratória faz parte do processo infralegal no processo de demarcação de uma Terra Indígena. Ela deve ser emitida pelo Ministério da Justiça após a aprovação pela Funai do Relatório de Identificação e Delimitação de uma Terra Indígena (RCID), elaborado pelo antropólogo após intensa atividade de campo. Em Barra Velha, o RCID foi elaborado e agora se coordenam relações em torno da Portaria. Os Pataxó se

abrange as terras por onde perambulavam os Pataxó durante o período colonial, conforme descreveram os antropólogos em documentos oficiais e extraoficiais, relatos de naturalistas e pela história oral. O "território" passa a abarcar lugares e caminhos já vividos e "perdidos" no passado, e não apenas as "negociadas" pelo governo até então.

Ao retomarem o Parque Nacional, os Pataxó, que já eram vistos com desconfiança pelos ambientalistas e acusados de serem os "devastadores das matas do Parque", foram severamente criticados e chamados de invasores, tanto no mundo acadêmico como pelas instituições governamentais e não governamentais (TIMMERS, 2004; RICARDO, 2004). Os Pataxó reagiram acusando o Ibama de inoperância e negligência no cuidado com o Parque, considerado patrimônio indígena, publicando a carta citada no prólogo desta tese. Os desdobramentos da retomada do Parque expuseram as conflitantes posições dos índios e dos não índios, sejam interesses estatais e não governamentais, indigenistas e ambientalistas.

Todavia, durante o desenrolar das negociações interinstitucionais e destas com os índios, eclodiu, segundo Carvalho (s/d), uma cisão entre indigenistas exclusivamente voltados para a demarcação, ambientalistas buscando garantir a proteção da mata e, em ambos os lados, os que buscavam uma solução de "cooperação" (cf. TIMMERS, 2004).

O Ibama e o Ministério do Meio Ambiente investiram na formação de um acordo de cooperação e obtenção de recursos para elaboração de um projeto de alternativas econômicas para as aldeias e, em contrapartida, manteria o poder de gestão do Parque e o compromisso dos índios de que não adentrariam em seus domínios para se utilizar de alguma espécie ou colocar roçados. Assim, o Ibama obteve, mediante promessas de vantagens e cargos, a anuência de representantes de algumas aldeias e a divisão entre outros grupos, o que resultou no enfraquecimento do Conselho de Caciques e na criação da "Frente de Resistência e Luta Pataxó" que, ao continuar priorizando a demarcação territorial, prosseguiu com as retomadas e embates com fazendeiros.

Diante das retomadas, eu me mobilizava, em BarraVelha, para poder ir aos locais retomados para tentar etnografar o movimento. Em Barra Velha, eu esperava conseguir veículo e acompanhantes para ir às retomadas; no entanto, não achava parceiro para me acompanhar: todos comentavam que os mais velhos da aldeia, mesmo estando de

movimentam pela sua publicação e o governo federal para sua postergação.

acordo com a legitimidade das ações, não aprovavam a ida nas retomadas, assim como não apoiavam a entrada das pessoas de Barra Velha no movimento.

Esta mesma orientação era dada para as retomadas realizadas após as “festas do descobrimento” em finais de 1999 e no início dos anos 2000. O clima era de apreensão e ambiguidade: algumas lideranças e, principalmente, os jovens, apoiavam as retomadas a partir da ciência de que era uma ação legítima e fundamental para pressionar o Ministério da Justiça a assinar a Portaria Declaratória da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal. Esse ato era esperado desde a divulgação dos estudos antropológicos de Identificação e Delimitação findados em 2007 e publicado em Diário Oficial em 29 de fevereiro de 2008. Outros, por outro lado, mesmo estando de acordo com a legitimidade das reivindicações, não estariam de acordo com a estratégia utilizada e com a entrada nas fazendas. Estas lideranças, alguns anciões de Barra Velha, orientavam o cacique e seus familiares a não participarem diretamente das ações, apostando no diálogo e nos processos no âmbito institucional, com idas a Brasília e envio de cartas, ao mesmo tempo em que almejavam manter boas relações com os proprietários de terra.

Neste mesmo dia, Biraí chegou até minha casa no Muriã e me disse que estava visivelmente excitado pra “*cair na luta*”. Ele me falava do receio de Barra Velha, do medo ou do “velho fantasma” em torno de uma possível ocorrência de um novo Fogo de 51, receio que rondava a mente dos anciões. Porém, ele achava que a retomada é importante para garantir o “*território tradicional*”, como assim queriam os anciões que lutaram e morreram pela terra, como Epifânio, Tururim, Alfredo, dentre tantos outros. Ele e outros jovens estavam todos preparados, me disse. Só faltava o aval das lideranças da aldeia.

No Facebook, foram divulgados diretamente das retomadas alguns chamados pedindo ajuda urgente “aos parentes”, pois houve ataques. Pistoleiros estariam rondando as fazendas retomadas, dando tiros a esmo e circulavam notícias de que um veículo da saúde, da Sesai, foi alvejado por pistoleiros na rodagem próximo à área da retomada, com uma grávida dentro, fato amplamente noticiado pela mídia local, em geral hostil à presença indígena e às reivindicações dos Pataxó. Enquanto a mídia local pauta os acontecimentos criminalizando os Pataxó, uma rede de instituições indigenistas e do movimento social passaram a apoiar as retomadas, noticiando-as em seus sites de notícias ou nas redes sociais. A rede de boatos “corria solta” e chegavam notícias de assassinatos, de sumiço de dois índios, de supostos assassinatos e de

ataques constantes, de visita de autoridades de Brasília e da polícia federal. A situação ficava tensa à medida que os confrontos se desenrolavam.

Como o nome sugere, as retomadas tratam de ações coletivas que visam restabelecer definitivamente a posse indígena sobre áreas tradicionais que lhes foram expropriadas. Descrever um movimento de retomada se fez interessante para mim como um caso para se compreender os modos de fazer mundos no cruzar fronteiras e no refazer paisagens devastadas pela proliferação de projetos monoculturais que dominam o extremo sul baiano, como podemos observar nas plantações de eucalipto, mamão, café e pasto. Pretendia, com meu interesse pelas retomadas de terras, poder descrever uma certa “forma retomada” específica (ALARCON, 2013), dando ênfase nas experiências e nos movimentos de se retomar um lugar, de “trazê-lo de volta à vida”, pelos esforços de transformar as “ruínas”, das monoculturas cercadas, “em jardins”.

Daniela Alarcon (2013), em sua instigante dissertação de mestrado, nos chamou a atenção para os poucos estudos sobre a “forma retomada”¹²⁵ como estratégia da luta indígena no Brasil (ALARCON, 2013). Para ela, que estudou as retomadas dos Tupinambá da Serra do Padeiro, a generalização da retomada de terras como forma de ação política, ao longo das últimas décadas, converteu-se em epítome da mobilização indígena em todo Brasil, principalmente nas regiões nordeste, sul e sudeste.

Conversações

Um dia antes de ir à retomada, fui até o Trambuco à procura de Joel Braz. Fui acompanhado de uma grande amiga e mestranda em geografia, Maíra Pinheiro. Chegamos e fomos recebidos como de habitual, com todo carinho e atenção que Joel e sua família prezam. Sentamos à mesa instalada na varanda, naquele mesmo local que tivemos diversas proveitosas conversas anteriormente.

¹²⁵ Segundo Alarcon (2013), a forma retomada consiste em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas e que se encontravam em posse de não índios. O conceito de forma retomada é tomado como inspiração no modelo de análise desenvolvido por Ligia Sigaud para a consideração de acampamentos realizados por camponeses sem terra na Zona da Mata pernambucana.

Passou pouco tempo e chegou Cachiló, seu primo, que aparentava uns cinquenta anos. Estava voltando da roça, um tanto cansado, mas, como sempre, portando uma capacidade de ligeireza de pensamento que me impressionaram e ainda impressiona.

Cachiló não queria se sentar e durante quase toda a conversa ficou em pé ou caminhando entre o terreiro e a varandinha onde estávamos, tentando manter atenção nas histórias que se desenrolavam e opinando sempre de forma incisiva. Praticamente toda a nossa conversa se passou em torno do estatuto das retomadas, suas histórias e motivações, o contexto das retomadas associadas às suas jornadas de vida, à noção de território e, principalmente, sobre as incertezas e indeterminações dos atos de retomar: o medo da morte, o que move a vida.

C: *"Tem muito indihi (branco)! E vocês, o que fazem?"*

J: *"Primo, cê conhece Thiago. Essa é Maíra, amigos da gente. Os velhos morreram e deixaram rastros. Aí Rosário mais Pedro Agostinho, Coronel Paraíso, Guga, esses professores, foram que ajudaram a gente a descobrir onde estavam os rastros. Eles são guerreiros junto a nós, os Pataxó, e nossos mais velhos, Tururim, Alfredo e outras lideranças que já morreram. Ajudaram a descobrir onde estavam os rastros e, por meio disso, deu força para crescer nossas terras. Pois até ali, 1980, houve várias retomadas. A gente não falava que era retomada, e agora a gente fala em retomada e muitos ignoram, criticam os parentes, dizendo que estão errados, mas nós estamos seguindo esses rastros para botar no limpo para poder zelar esses locais onde eles zelaram. Uma coisa puxa a outra. Aí eles, Maíra mais Thiago, é como se fossem outros... Guga, Rosário, que estão acabando de ajudar a descobrir esses rastros. Aquilo que pertence a nós estamos ajudando a deixar em claro. Se eu não levá-lo lá para ver onde era de João Braz velho, nosso tetra avô, e ter alguém para ter discernimento para dizer isso, e leva no Oiteiro do outro lado do Ribeirão, e mostro pelo menos o limpo do terreno e mostrar aqui era lugar de meu bisavô. E no Ribeirão, aqui, era do veio Acrísio meu avô, e mostra João Braz filho, Justino Braz e aí vai. Eles reforçam nossa luta."*

Cachiló se mostrava cético quanto ao argumento de Joel. Para ele, éramos mais dos de sempre: pesquisadores que chegavam de fora, de alguma instituição pública (Funai, universidades) que apareciam para coletar "cacos de telha e ostra", voltavam para suas casas e depois nada se resolvia, pelo contrário: só geravam expectativas e desilusão. O

ceticismo ele não carregava só. Quando visitei Albino (Caruncho), pajé e liderança da aldeia, este que acompanhou os(as) antropólogos (as) do PINEB nos anos 70 e já participou de todos os contemporâneos embates que os Pataxó tiveram, se mostrou extremamente pessimista quanto à possibilidade de que as “*terras de seu povo*” fossem definitivamente entregues. Segundo Joel, foram muitas as pessoas que participaram ativamente dos movimentos dos Pataxó pelo *território tradicional* ao longo da história e muitos destes já se desiludiram e não acreditam na resposta governamental.

Segundo Cachiló, se os “*parentes*” pretendiam lutar por um território do tamanho proposto pelo relatório antropológico de Maria do Rosário, eles nunca teriam suas terras. O “*relatório de Rosário*” propõe uma demarcação contínua, abarcando uma área que vai desde Juacema até depois de Cumuruxatibá, englobando os Parques Nacionais do Monte Pascoal e Descobrimento. Para Cachiló, este não seria o caminho, pois seria muito “*penoso*” para os “*parentes*”

Neste momento, comentei que isto implicaria abandonar a pretensão de incluir lugares tradicionais como Juacema, deixada de fora da área delimitada pelo “*relatório antropológico*” oficial da antropóloga Leila Burger Sotto-Maior. Perguntei para ele o que ele achava disto.

C: "Lá tem buraco do índio e uma vista bonita. Diz que os índios saíram de lá, mas a medição vai até Rio Caraíva e deixa a Juacema fora. Se for botar o que você (Joel) tá querendo, a proposta de Rosário, você morre, eu morro e não sai nada. E ficamos tudo no sufoco. Em Caraíva tem outra medição (fala da “medição” dos anos 80 e da Terra Indígena até então homologada). A missão do governo, a medição, vai até Caraíva e fica fora de Caraíva, aí vai até o Pistola. O que tô dizendo é que Juacema tá lá e Rosário tirou tudo de lá (cacos, informações) e nunca saiu nada e nós sempre labutando. Se for isso, todo mundo já morreu."

Pergunto se, mesmo que ele não acredite que seja possível obterem uma terra que abarque a Juacema, se ele considera ali como “*terra dos índios*”. Cachiló reafirma que se Juacema pudesse sair, seria deles.

C: "Porque de primeiro lá é nossa divisa, do Gaturama e da pista pra cá. E o Monte nossa baliza, bota dentro. Cada geração vai construindo kitoki e vai aumentando. Temos que medir essa área, para quando morrermos deixar para nossos filhos este pedacinho de terra. Hoje Juacema ficou

fora. Joacema, agora, o que se diz dono é argentino. Só tem caju bravo lá. A terra não tinha dono de primeiro. Quem chegasse e queria fazer a casa, fazia. Hoje em dia tá todo marcado e ninguém mexe mais não."

Joel retruca, dizendo que esta medição foi feita pelo governo, é um marco do governo feito na medição de Doutor Barros para o Parque Nacional e que os mais velhos estão enganados em defender estes limites. Eles foram enganados pelo governo.

J: "Mas tem muito desentendimento. Tem gente que traz a ideia de que o território é aquele do tempo da medição. Manuel Suia participou da medição de quarenta e quatro, meu tio João Boca Torta também, Manuel Máximo também e teve mais gente que trabalhou nessa medição que era cortar picada de rumo. Só que os mais velhos, quando se fala nessa medição, que é do Bangalô, passando pelo Mato Grosso, indo até Serra do Gaturama, até Serra do Montinho e até lá no córrego do Pindoba e descendo Guaxuma e passando por Fazenda Corrida, indo até Bangalô. Só que é essa coisa que chama de medição de 44, que eles trabalharam, os engenheiros estavam fazendo para a área do Parque, e não para indígena. Só que os índios mais velhos dizem que Barros fazia era pros índios, então eles trabalharam enganando os índios. Eu não descarto que foi intencional, orientado pelo ministério, pra vir com essa metodologia para enganar os índios e aí mentira: estavam definindo a área do Parque. Depois até eles diminuíram a área. Em 1960, eles foram planejando e diminuíram para deixar em 22.500 hectares, que foi a definição do Parque. Só que os mais velhos acham que era dar terra pro pessoal de Barra Velha. Eu falo isso pros mais velhos. Na verdade, o primeiro estudo dessa área foi de Rosário, em 78, 79, para definir a área indígena. Esse estudo agora que Leila completou é uma revisão. A coisa é complicada para entender. Mas o governo, naquele tempo, já trabalhou enganando os Pataxó. Os índios naquela época eram inocentes, acreditavam."

Ficamos em silêncio observando a discussão. Cachiló argumentava que o estudo de demarcação feito por Rosário abarcava uma área enorme e que, por isso, seria impossível obter aval do governo para cessão definitiva para os Pataxó. Ele não discordava de que os lugares eram legitimamente parte constitutiva das jornadas de vida dos Pataxó e dos índios antigos, os Tapuia, os Mavão ou Abatirás, mas achava que não valeria a pena lutar por aquele pedaço, atizando ou provocando reação violenta dos proprietários de empreendimentos turísticos que, para o bem ou para o mal, eram eles que propiciavam a vinda dos

turistas, os personagens com os quais ele tinha encontros comerciais (venda de artesanato).

O lugar Juacema adentrou o relatório de Rosário, mas ficou fora da demarcação do governo, como ele viria a argumentar e defender como estratégia. Para Cachiló, é assim que deve ser. Ele não acha bom provocar o proprietário, pois receia que haverá retaliações que impedirão os Pataxó de circularem livremente pelas praias vendendo seus artesanatos.

“Mas, primo, e como fica a questão dos parentes mais jovens?”, retrucou Joel. Joel traz à tona uma conversa que tivemos caminhando para o Ribeirão: a população continua aumentando e todos os lugares já estão marcados com cercas dentro de Barra Velha. Joel reafirmou o ideal de liberdade e autonomia de outra maneira. Para ele, só é possível ser livre considerando o componente étnico, com o reconhecimento da identidade Pataxó e do território para seu povo. E isto está estreitamente ligado ao reconhecimento e à demarcação de um território amplo e embasado nos estudos de parentesco e geográficos. Ele argumentava que os proprietários das parcelas de terra, incluindo os órgãos responsáveis pelos Parques, nunca levaram em consideração o modo de vida Pataxó, impondo fronteiras e humilhações de toda ordem. Por isso, as retomadas seriam uma forma sistemática, num movimento circular que abarcaria todos os lugares e trilhas historiadas e que persistem na memória.

J: "Hoje tem o Cahy com três retomadas, Alegria Nova, que retomaram a sede do Parque do Descobrimento. O pessoal da aldeia Gurita, pessoal do Tawá, outra no rio do Cahy. E a retomada do Craveiro e em Boca da Mata e Cassiana que ocuparam umas cinco fazendas. São seis pontos, uns três mil índios envolvidos na retomada. Mais de vinte quilômetros de extensão. Só a fazenda Brasília que é quase um terço da terra de Porto Seguro."

T: "Mas não começa aqui Joel, começa? Na época de Honório, antes do Fogo, aquela entrada no estabelecimento de Teodoro seria uma retomada?"

J: "Não ali não. Ali foram enganado mesmo. Retomada mesmo começou, vamos dizer lá nos anos 70. Mas não chamava retomada."

Para Joel, retomar o território é sair de uma situação de *sofrimento* e precariedade de vida, causado pelas restrições impostas pelo modo estatal e privado de agir. Sair do *sofrimento* para o alcance de um estado de fartura ou de sustentabilidade, ou seja, uma situação em que os Pataxó tenham seus lugares, possam se movimentar, abrindo roças, caçando, mariscando, que tenham *mâgute* e em quantidade que possibilite a doação para os parentes ou até a distribuição em festas religiosas e, importante, que possam receber visitas. Ao mesmo tempo, Cachiló concorda mas, de forma paradoxal, inclui que o se tornar farto envolve tanto o entendimento e uso dos direitos e normas que regem o direito dos índios quanto a aprendizagem dos códigos dos inimigos efetivos, os agentes governamentais e os proprietários de terra e com eles se deve ter uma boa relação. É neste contexto que se dão as retomadas, que ocorrem em diversos momentos e por diversas motivações e restrições, mas sempre tendo a ideia de poder ter uma vida “*farta, sossegada e sustentável*”, lidando com as ambiguidades das relações.

Em 74, Joel se mudou com o pai e sua mãe para Barra Velha, num momento que ele denomina de “*auge das lutas*”. Quando chega o primeiro “chefe” da Funai, entre 1969–70, conhecido como Rogério, houve uma série de negociações interinstitucionais já bem documentadas entre o órgão indigenista e o antigo órgão ambiental, o IBDF. Neste momento, Tururim e Alfredo, lideranças neste período, começaram a fazer viagens pelas trilhas que conectam os diversos lugares com Barra Velha, chamando os parentes para se agruparem em Barra Velha para fortalecer a luta dos índios. O pai de Joel tomou a decisão de seguir este “chamado”, em vez de se manter espremido entre propriedades.

Era um momento de dúvidas e indeterminações. O IBDF fechou as matas e o mangue, impedindo a entrada dos índios. As terras no entorno do Monte Pascoal estavam tomadas por proprietários que implementavam o corte da floresta e a proliferação monocultural. A BR-101 cortava a oeste e começava a ser asfaltada. O extremo sul da Bahia passava de zona fronteira para uma região consolidada do capitalismo global, com a transformação de árvores em mercadoria e a substituição da diversidade das roças e florestas, pela homogeneidade nos sistemas agropecuários e extrativistas voltados para o mercado regional. Paisagem que vai se consolidando com as matas de eucalipto e início do turismo internacional.

Esta “viagem de volta” de Joel e sua família para Barra Velha não se configurava como uma volta após uma diáspora, mas sim como um contínuo circular por trajetos familiares que, neste caso, era motivado pelo chamado dos parentes e pelas indeterminações do acesso à terra. Seu pai não ficava num lugar por muito tempo: não passava três anos, ele nos contou. Em 74, chegaram à Barra Velha, que estava “*no auge da fome*”, com o IBDF não deixando ninguém botar roça e, neste momento, foram acolhidos por Albino (Caruncho), seu tio, irmão de sua mãe. Tempo em que se comia mangaba verde e caranguejo puro sem outra coisa para acompanhar, tempo do medo de ser apanhados pelos guardas florestais.

Era “*tempo do sofrimento, como chama os mais velhos*” e tinha muitos modos de sofrer: pela migração, padecendo na terra, sofrendo humilhações dos fazendeiros, reafirmou Joel. Seu pai era “*ajeitoso*”, lembrou ele. Primeiro ele plantava aipim, batata, feijão de corda, ele era “*faturão*”. Segundo Joel, por isso eles não passavam fome; no entanto, naquele tempo, eles não podiam plantar. A convivência com a mandioca e outras plantas só era possível no restrito lugar onde estavam suas casas por entre linhas que dividem as cercas do projeto modernizador. Isto tudo foi em 1974. Durante a conversa, Joel mudou o tom de sua voz, de sério e fala pausada, passa para leve sorriso: “*No máximo em dois anos os índios tinha arreventado este paradigma*”.

Antes de findar a primeira negociação entre Funai e IBDF para cessão de parcela do Parque para os Pataxó plantarem nas *capoeiras*, algo em torno de duzentos e dez hectares, a maior parte com terra arenosa, muitas famílias já estavam abrindo suas roças em lugares que vão do Céu ao Prego: uma pequena faixa de *barro amarelo com terra preta* entre a *terra areiada dos campos de mussununga*, ainda com *terra boa* para mandioca e outras plantas.

Segundo Joel, estes lugares eram os principais para roça em Barra Velha já no começo da “*renovação do trabalho de sustentabilidade*”. Para ele, aqui, nesta passagem do *tempo do sofrimento* para o *tempo da fatura*, reside o marco da primeira retomada realizada. Outros lugares estavam sendo abertos neste mesmo período: famílias que migraram de Barra Velha, abrindo lugares em Coroa Vermelha e Mata Medonha, outras convivendo com fazendeiros e outras da região de Cahy e Cumuruxatiba trabalhando na invisibilidade para manter seus lugares diante da invasão massiva de madeireiros e fazendeiros (ver CARDOSO et al., 2013). Neste início dos tempos de fatura, seu pai chegou a abrir roça no

Pia Pinto, num lugar vizinho ao *Porto da Palha*. Foi um tempo onde “*todo mundo tinha*”.

Este período durou até uma segunda negociação entre o IBDF e a Funai, nos anos 80, que redundou na formalização da cessão do Parque Nacional para a Funai gerir, com uma área total de 8.627 hectares.

Neste mesmo período, pesquisadores do PINEB, da UFBA, estavam concluindo um estudo que apontasse um território adequado à produtividade potencial dos Pataxó e uma pesquisa de mestrado de Maria do Rosário, que poderia dar suporte acadêmico às negociações (CARVALHO, 1977; AGOSTINHO DA SILVA, 1981). Segundo Joel, durante o estudo que os antropólogos estavam fazendo – creio que ele se refere ao estudo de Fundamentação –, os parentes dele estenderam suas linhas de vida, recuperando novamente lugares dentro do Parque, lugares que foram perdidos desde o pós-Fogo de 51, isto antes do acordo entre IBDF e Funai ser finalizado “*como uma retomada*”, concluiu Joel. Neste momento, tinha roça aberta em lugares como *Onça*, *Rela Cu*, *Anjo*, *Trucida*, *Monte Belo* e *Bela Vista*, dentre muitos outros lugares, abandonados após o Fogo de 51 e a criação do Parque – lugares que *sarraram* (*encapoeiraram*) e se fecharam quando foram “*trancados*” pelo IBDF. Segundo Joel, muita gente que se espalhou após estes eventos críticos foi reaver os lugares de seus parentes, menos seu avô, que vivia no Ribeirão, que teve que viver fora por uns anos e, quando voltou, não conseguiu retornar ao lugar. Para Joel, esta é sua luta ao voltar ao Ribeirão e habitá-lo: seu avô morreu e não voltou mais lá.

Joel era bem jovem e viu o acordo ser realizado entre Funai e IBDF. E viu seus parentes terem que sair novamente e retornar para viverem confinados. Foi no mesmo momento em que outras famílias, como as de Firmo e Manoel Santana, abriam lugar em Boca da Mata e Meio da Mata.

J: *"Na época da Rosário, ia pras reuniões e ficava observando, assuntando, escutando. Naquela época quando tiraram tira de terra, um bocado de parente não concordou com jeito da medição. Queriam que fosse de travessa. Metade do Parque e metade do Parque e mangue ficavam dentro"*¹²⁶. IBDF e Funai fizeram acordo e tiraram mangue,

¹²⁶ Segundo Maria do Rosário Carvalho, em 9 de dezembro de 1980, Paulo Braz, mais conhecido como Paulo Baraúna, e mais dois signatários, Benedito Ferreira Braz e José Farias do Nascimento, encaminharam ao presidente da República, João Figueiredo, uma carta para que tomasse conhecimento do que estava

tiraram acima do cemitério e cortaram, só deixando parte de areia. Quatro anos depois da medição, Paulo Cotoco, Seu Zé Bedeu, Bidu, Firmo fizeram dois documentos reclamando sobre a terra, isso já em 84. Encaminharam um em Salvador e outro em Brasília reclamando da demarcação. Em 97, fizemos uma reunião com o Ibama e colocamos esta questão em pauta. Neste mesmo ano, Águas Belas retomou, em 98, Corumbalzinho e Craveiro. Em 99 entramos no Parque e não parou mais."

Como bem disse Joel, “a cada reunião, novas ideias e novos pensamentos”. Numa retomada não há garantias. Retomar é criar um evento, é lidar com o indeterminado dos encontros entre diferentes, com sua aleatoriedade, pois envolve o cruzar os limites que cercam mundos distintos e encarar perigos e colaborações que daí emergem, o que faz da retomada um modo de gestão das indeterminações. As pessoas que agem, em geral homens, jovens e algumas mulheres sabem que mesmo com o maior dos preparos, planejamentos, dos desenhos de estratégias e táticas¹²⁷, sempre haverá indeterminação. O desenho de uma retomada se faz no habitá-la.

Retomar é sair do enquadramento, de um reconhecimento como índios dóceis, afáveis ao mercado do turismo, para os Pataxó tornarem-se enquadrados pela mídia e poder judiciário e policial como invasores, criminosos, perigosos e, portanto, objetos da ação repressiva. Retomar é lidar com a vida e com a morte. Daí a dificuldade de se tomar uma decisão em se ir a uma retomada. Joel sabe bem disso, pois em um momento nas retomadas nos anos 2000 teve que se deparar com a ameaça constante dos pistoleiros, o assédio dos fazendeiros, a perseguição implacável da Justiça, que o acusava de ter matado um homem tido como pistoleiro pelos Pataxó e construção de sua imagem pela mídia local como a de um “bandido invasor de terras alheias”.

ocorrendo com os índios e dos desacordos com as negociações entre IBDF e Funai. De acordo com a mesma autora, oito anos depois, no decorrer de uma reunião promovida pelo Ministério do Interior/Funai e com as participações de representantes dos Pataxó e IBDF, Firmo Ferreira declarou, enfaticamente, que a área demarcada, em 1980, como Terra Indígena não correspondia à área de ocupação tradicional e lembrou que, por volta de 1935, “o Dr. Barros e o Dr. Marcelo mediram área correspondente para o grupo, cujos marcos encontram-se ali fincados, até hoje” (CARVALHO, s/d).

¹²⁷ Não descreverei, de forma intencional, as formas de preparo e planejamento, bem como detalhes de como se dá a vida numa retomada recém-realizada.

A indeterminação do encontro é a outra face da moeda do medo. Ao questioná-lo o porquê das famílias de Barra Velha não participarem até o momento das retomadas recentes e não darem apoio com seus corpos, Joel responde que hoje os mais velhos, quando escutam falar de retomada, têm medo:

J: *"Vem na cabeça que podem ser atacado como em 51. Em 51 teve aquela repressão policial, mas muitos velhos fizeram viagens depois e até dormiam em delegacias. Isso não entendo hoje¹²⁸."*

T: *"Será que fazem ligação de terra de um dono atual, mesmo sabendo que é território indígena em termos históricos e que é de direito? Assim, ao retomar a terra, receiam poder ter reação?"*

J: *"Os mais velhos devem ter isso na cabeça."*

T: *"Por outro lado, aqui em Barra Velha as famílias mais antigas já têm seus terrenos alicerçados. Daí, com isso, por que mexer nisso? E sabemos que há divisões."*

M: *"Pode ser uma explicação."*

C: *"Já aconteceu com eles..."*

J: *"No sentido político, a aldeia mãe tá praticando uma coisa. Tem grupos que já tem suficiente e não quer que mexa, mas tem grupos que não têm e precisam garantir demarcação. Como aqui é mãe, as lideranças precisam ter este entendimento. Como todas as outras aldeias, filhas de Barra Velha, como na hora da luta deixa filhos sozinhos. Esse é o apoio político. Barra Velha tem que ter na cabeça que tem que ter posição. Pode não ir lá, mas deve se posicionar. Vai em Brasília junto, cobrar e resolver o problema. Não é dizer que o parente errou, que tá errado porque retomou, acho que não é essa a posição. O cacique é o mandado da comunidade. Se a comunidade ficar receosa, ele vai ficar atrás. Ele não pode se colocar na frente. Tá na hora das*

¹²⁸ Em conversa que tivemos com Adalicio, hoje falecido, ele nos fez o seguinte relato, em 2008, durante o Etnomapeamento em Barra Velha: "A gente não concorda com esse negócio de demarcação e nem acredito que vai acontecer, temos muito medo da demarcação porque pode acontecer o que aconteceu na revolta de 51. Tem muito fazendeiro agora e eles têm muita usura, quem sabe o que podem fazer?"

lideranças chegarem juntos e dizer: 'é por aqui!', pois a luta é de todos. Muitos querem a terra, mas fica coisa indecisa, o que enfraquece a luta."

T: "Mas e o medo?"

J: "Pessoal tem medo de retomada, dizem que é negocio de 51. Eu defendo a tese de luta, de posse da terra, de garantir a terra. O fio da história tem que ser passado."

Na fazenda

Retomar – verbo transitivo direto: tornar a tomar (algo concreto ou abstrato, que se perdeu); recuperar, reaver; tornar a tomar pela ocupação; reocupar, reconquistar – verbo transitivo direto: dar continuidade a; continuar (o que foi interrompido).¹²⁹

No outro dia, logo em seguida à conversa com Joel e Cachiló, em um bate-papo que durou mais de três horas, resumida acima em pouca palavras, eu e Maíra partimos de carro até as retomadas. A direção nos foi informada por Joel. Disseram-me que pela rodagem até o distrito de Monte Pascoal não haveria maiores problemas e que pistoleiros não teriam motivos para nos atacar.

Na noite desse mesmo dia, liguei para Alfredo, uma das principais lideranças e nome evocado quando se trata das retomadas atuais nas fazendas situadas entre a aldeia Boca da Mata, a BR-101 e a rodagem de Monte Pascoal. Alfredo, filho de Manuel Santana e cacique da aldeia Boca da Mata, foi uma das lideranças que estiveram à frente das “lutas” pela demarcação do “território” em 1999 e, quando presidente do Conselho de Caciques, posição que ele ainda assume, apesar das críticas e pressões cada vez maiores, exerceu papel central nas negociações com o Ibama e Funai no momento pós-retomada, no sentido de se estabelecer o contrato de Gestão Compartilhada e o avanço do projeto de sustentabilidade com o MMA.

¹²⁹ <http://www.dicio.com.br/retomar/>



Imagem 47- Entre cercas, terra arada e eucaliptos.

Sáimos de casa logo após o almoço. Nossa direção era a Fazenda Brasília, entrada para a aldeia Boca da Mata, onde se encontravam Alfredo e sua “turma”. Segui do Muriã pela rodagem que circunda a Terra Indígena num trajeto paralelo aos rios Caraíva e Cemitério. Estes rios, hoje completamente degradados, possuem nascentes que são cruzadas pela BR-101 e outras nas atuais plantações de eucalipto, monocultura responsável por grande parte dos desmatamentos e seca dos rios que envolvem o território Pataxó, segundo os índios. Seguimos pela rodagem.

Ao passarmos pelo Limoeiro, com o Monte Pascoal à nossa esquerda, lembrei a conversa que tive com Kaiones, companheiro pesquisador indígena do Museu do Índio, na qual ele falava sobre as divisões arbitrárias do Parque Nacional e das fazendas. Ali vivia sua tia, que teve que vender as terras e foi para Caraíva. Sua tia não quer ser índia, me disse ele naquele momento. Hoje o Limoeiro resume-se a fazendas de café e eucalipto.

Alguns quilômetros antes do Limoeiro, passamos pelo Jambreiro, outro lugar que se tornou fazenda. No Jambreiro foi onde a família de Aurinho, outro amigo e pesquisador do Museu, viveu e onde ele nasceu.

Sua família teve que vender o lugar, pois chegou um ponto em que todas as terras estavam nas mãos da Flonibra, companhia de produção de pasta de celulose. Eles estavam cercados, não deixavam cruzar as porteiras das fazendas vizinhas. Os agroquímicos penetravam as divisas impostas e a pressão era grande. A partir daí, sentiram que não havia saída e venderam o lugar.

Ao adentrarmos na BR-101, eu já estava um pouco tenso, pois as notícias que chegavam em Barra Velha e nas redes sociais eram de que na noite anterior um homem numa moto parou em frente à retomada e soltou algum tipo de explosivo. Houve tiroteio.

Ao passarmos pela aldeia Guaxuma, na ponta mais extrema da Terra Indígena, começamos a seguir as indicações quanto à localização das fazendas retomadas. Observávamos e comentávamos entre nós que praticamente todas as casas, sedes das fazendas, estavam ocupadas.

Propriedade: o café

Acordei na expectativa da chegada de Arari, que ia me levar para conhecer o cafezal, na fazenda do Rogério. Quando ele chegou, pegamos o carro e nos direcionamos à fazenda que se situava num lugar chamado de Limoeiro, um lugar antigo dos Pataxó, hoje ocupado por fazendas de café, eucalipto, mamão e pequenas roças de mandioca. Tratar do café, esta planta com sua semente apreciada em todo o mundo, é tratar do encontro entre planta, índios e fazendeiros no Monte Pascoal.

Os Pataxó tinham seu próprio café, feito com a semente da planta denominada localmente de *tiririquim*. Com a chegada do café ao extremo sul baiano, provavelmente de forma marginal e em menor escala que os grandes centros produtores como São Paulo, esta planta praticamente deixou de ser cultivada nos quintais e os Pataxó, que já trabalhavam para as fazendas de cacau ou de gado, passaram a trabalhar também por empreita nas fazendas de café. Algo que se intensificou com o aumento da produção e expansão da área de cultivo do café do tipo conilon (*Coffea canephora*.v.) no extremo sul da Bahia¹³⁰.

No caminho, Arari foi me mostrando os lugares onde viviam, por exemplo, a família de Seu Zé Piega, agora um enorme eucaliptal. Do outro lado da

¹³⁰ Estado da Bahia ganha destaque na produção de cafés especiais com direito a prêmio internacional. Disponível em:

<<http://sna.agr.br/Estado-da-bahia-ganha-destaque-na-producao-de-cafes-especiais-com-direito-a-premio-internacional/>>.

baixada do Rio Caraíva, ele aponta o Céu, lugar onde ele e sua família tinham terreno, um terreno que foi dividido entre outros parentes. Em muitos destes terrenos há o desejo hoje de mimetizar as práticas de cultivo dos fazendeiros.

Nem todos os agricultores praticam da mesma forma o ato de abrir e cuidar de uma roça, mas muitos intentam plantar bens de raiz – como o próprio café, laranja, pimenta do reino – e inserir as técnicas dos fazendeiros, supostamente mais rentáveis. Esta articulação entre a vida dos indígenas e os fazendeiros é antiga. Segundo Oliveira (1985), já se realiza desde antes do *Fogo de 51*, com os Pataxó indo se aventurar nos trabalhos de colheita de cacau ou de desmatamento para plantios. Um trabalho extremamente mal remunerado, isto quando ocorria remuneração, nos quais os Pataxó intentavam tirar o máximo proveito, principalmente com os fazendeiros mais *mansos*, ou *amansados*. Muitas destas relações, principalmente com pequenos agricultores, posseiros, redundaram em casamentos, em geral do dono da posse ou de seus filhos com uma índia, trazendo para dentro dos laços de parentesco estas diferentes figuras.

O Fogo de 51 escancara as relações assimétricas entre fazendeiros e as famílias indígenas, quando a polícia adentrou com extrema violência em Barra Velha e outros lugares onde moravam os Pataxó, destruindo suas casas e violentando os moradores. Muitos índios e suas famílias se dispersaram pelas matas, alguns chegaram a pedir apoio aos parentes mais próximos, outros aos fazendeiros com que possuíam boas relações, muitos sendo acolhidos, outros acolhidos de forma a retribuir com sua própria mão de obra, das mulheres e crianças, em situações de escravidão. Segundo Oliveira (1985), havia pessoas que chegaram a dizer aos fazendeiros para pegar os “caboclos” que quisessem para trabalhar para eles. Com as retomadas, o processo se inverte e os índios passam a colocar em suas estratégias a relação que possuem com cada fazendeiro. Em geral, as fazendas dos fazendeiros brabos são os primeiros a serem insertos nos “mapas” das retomadas.

No caminho, Arari me contava da dureza do trabalho nos cafezais. Eles eram convidados para os trabalhos durante a fase de colheita, entre maio e junho. Pegar café era uma aventura, uma prática que se realizava em momentos de necessidade, num período de baixa do turismo. O trabalho era pago pela saca colhida, com cerca de oito reais o saco, pago com uma ficha. Esta ficha poderia ser trocada por dinheiro num período de quinze em quinze dias. Tempo no qual esta ficha circulava na própria aldeia, adquirindo equivalência monetária enquanto meio de medida. Um Pataxó, ao decidir se “aventurar” numa fazenda, escolhia justamente um fazendeiro que busca cultivar boas relações com seus parentes, por exemplo, indo à aldeia, fazendo churrasco, visitando. Trabalhar para o produtor de café é

articular uma tentativa de simetrizar a assimetria da alienação do trabalho com relações por meio da astúcia e da camaradagem. O que Airi chamava de “aventurar”. Na fazenda em que nos direcionávamos, me dizia Airi, o “*cara era sossegado*”.

Ao chegarmos ao cafezal, procuramos pelo atual proprietário para pedirmos autorização para que eu pudesse fazer a pesquisa e fotografar o trabalho da colheita – tempos atrás o trabalho era o de pulverizar pesticida. Ele não estava, apenas seu irmão. Eu o reconheci, já o tinha visto no Muriã, na praia com alguns jovens Pataxó. Senti que ele e mais uns três funcionários, aparentemente “supervisores”, estavam meio “cismados” com minha presença. Expliquei minha proposta e eles demonstraram preocupação, pois minhas fotos poderiam ser postadas na internet e servir para alguma ação do Ministério do Trabalho. Explico melhor sobre os meus objetivos acadêmicos e assim minha presença foi liberada.

“Mergulho” no cafezal, tirando fotografias das pessoas com o café. Logo na estrada, antes de penetrar nas fileiras de café, encontro Juju, um conhecido de Barra Velha, filho de Arauê e que é também brigadista da brigada de combate aos incêndios florestais do Parque Nacional do Monte Pascoal. Ele chega animado, brincando muito e sorridente, perguntando se eu ia “arrastar lona” com eles. “*Arrastar lona*” é a parte mais pesada da lida no café, “*acaba com o corpo*”, me disse Juju.

Na entrada da fazenda pude observar que muitas pessoas estavam sentadas no chão em cima das lonas, eram homens e mulheres, jovens em sua maioria, todos “*puxando café*”. Airi me explicou que ali se trabalha uma dupla por “estrada” e cada estrada tem um número que é exatamente o número do saco a ser colhido. O cafezal é, assim, medido pelo número de fileiras de café. As duplas fazem parte de “grupos”: tem o “*grupo dos índios*” e “*grupos dos de fora*”. Cada pé de café deve ser colhido na íntegra e rapidamente, não ficando nenhuma frutinha para que não dê broca. Enquanto vão colhendo e ensacando, o jerico vai passando e pegando as sacas. Cada dupla deve pegar em média de oito a doze sacas por dia. Em geral começam a trabalhar muito cedo e finalizam ou às 13 horas ou no final da tarde. Alguns chegam a dormir em galpões na fazenda para o trabalho render mais.

Pareciam não se importar com minha presença e continuavam seus movimentos ágeis na colheita. Não sei o que muitos ali estavam pensando. Provavelmente algumas daquelas pessoas são filhos ou netos de antigos moradores do Limoeiro e sabem das histórias contidas naquele lugar e da forma como suas famílias foram dali retiradas, nutrindo certa afeição pelo lugar. Outros nem tanto, talvez por serem de outras origens e não compartilharem as mesmas histórias.

Quando nos direcionávamos para o carro, após quase duas horas no cafezal, me encontrei com Alex, um jovem que mora no Campo do Boi e que eu, dias atrás, tinha encontrado entalhando algumas gamelas. Ele vestia um casaco de moletom com capuz para se proteger do sol escaldante. Acendeu um cigarro de palha e se ajeitou de forma confortável com as mãos na cintura e começamos a conversar. Para ele, trabalhar no café era uma aventura, e não um trabalho. Era uma forma de “*tirar um dinheiro*” para se manter por um breve período. Após isso, ele ia embora. O mesmo ocorreu quando ele foi trabalhar na Cooplanjé, a cooperativa de restauração florestal sediada na aldeia Boca da Mata. Ele falou dos parentes dele: ele é neto de Manuel Santana, sobrinho de Matias, diretor da Cooplanjé. Logo após, mostrou as dores em seu corpo, nas costas e nos ombros, marcas dos esforços no cafezal. Tirei algumas fotos dele. Nos despedimos e fomos embora.

No caminho passa um helicóptero de um fazendeiro. Arari me disse que ele sempre sobrevoava a região, era de um “*fazendeiro grande*”. Encontros com estes personagens, praticantes dos cercamentos e das monoculturas, são momentos de negociações intensas e incertas. Os Pataxó se esforçam para adentrar em relações mais amistosas e em alianças com estes “inimigos” e com seus aliados vegetais (café, eucalipto, cacau, mamão), muitas vezes estabelecendo relações de reciprocidade, assimétrica e indeterminada, e um esforço de tradução de valores e de mundos, o que estabelece uma certa paz relativamente duradoura, num fundo de inimizade latente e de “guerras” potenciais. As retomadas e os processos de demarcação de uma Terra Indígena escancaram estas relações. É a retomada de um lugar que se estabeleceu por posse ilegítima, dentro do território de vida Pataxó.

Adentramos a BR-101, passando pelas aldeias Guaxuma e Jitaí. Próximo ao distrito de Montinho, achamos a entrada da retomada. Uma corrente fechava a entrada da rodagem que ia até Boca da Mata e logo ao lado uma casa ficava escondida por entre uma porteira e uma cerca toda camuflada com folhas de coqueiros. As folhas nos impediam de saber se havia ou não gente dentro. Logo acima da porteira de madeira, uma placa branca com letras vermelhas indicava: “Terra Indígena Barra Velha”. E na lateral duas placas menores de madeira escritas em branco: “Território tradicional Barra Velha. Proibido entrada de não indígena”. Paramos o carro em frente à corrente e saímos. Dois jovens nos observavam com olhares não tão receptivos.

Apresentamo-nos e chamamos por Alfredo. Em pouco tempo apareceu Xarru, liderança da Cassiana, e Oziel Santana, cacique da aldeia Pé do Monte e um grande amigo, que nos convidaram a entrar e a ficarmos à vontade. Olhando de fora, entre as janelas da casa da

fazenda, aparentemente em construção e de algum funcionário, um cocar desponta em cima de uma cadeira. No terreno, algumas barracas debaixo de lonas pretas montadas, outras lonas estão vazias. Local de dormida. Chegou Alfredo, apertos de mãos e sorrisos. Sentia-me bem em estar ali. Vamos direto para debaixo de uma lona onde, aparentemente, é um lugar de reunião: há bancos e cadeiras, uma barraca azul no fundo. Cocares se misturam com chapéus de boiadeiro e camisetas e enxadas em uma estaca.



Imagem 48 – Entrada da retomada.

Neste momento chegou junto a nós Edi, professor, e Juliana, irmã de Alfredo e também liderança das mulheres. Ela e as outras mulheres coordenam a cozinha. Iniciamos a conversa explicando que estávamos envolvidos com nossas pesquisas acadêmicas e que nossa visita era uma forma de conhecer a retomada e prestar o nosso apoio, na medida do que fosse possível. Agradeceram a nossa visita, reiterando que todo apoio era importante naquele momento em que havia muita pressão.

Falavam dos apoios que vinham tendo dos parentes de outras aldeias, uma fala ressentida, observei, pois até aquele momento Barra Velha, considerada a aldeia mãe dos Pataxó, não havia dado o apoio a retomada, seja pela voz dos mais velhos ou por meio da participação direta das lideranças.

Alfredo ressaltou que as retomadas foram realizadas num movimento que os pegou de surpresa: eles não estavam preparados. Já havia o “*pensamento*”, sempre presente de reaver os lugares, mas eles e sua turma só “*partiram pra luta*” depois que uma fazenda ao lado havia sido retomada pela “*turma*” de Jitaí. Esta retomada, realizada em um assentamento do MST no qual as famílias de Jitaí tinham certa inimizade, foi o estopim para as lideranças de Boca da Mata e Cassiana coordenarem os desejos latentes e articularem a entrada gradativa nas fazendas. Ao mesmo tempo, cabia às lideranças articularem apoio dos parentes, seja de corpo presente nas retomadas ou financeiro ou logístico, e convergir as retomadas com o agendamentos de reuniões em Brasília a fim de pressionar o Ministério da Justiça para a assinatura da tão almejada Portaria Declaratória, e avanço dos processos demarcatórios no extremo sul da Bahia.

A articulação para uma retomada pode levar anos ou ocorrer de uma maneira espontânea, mas em ambos os casos envolve a ciência de entrelaçar diversos atores num propósito comum: reviver lugares e até, caso possível, fundar uma aldeia. Segundo Joel e outras lideranças com as quais eu viria a conversar, numa retomada uma liderança não vai sozinha e nem ordena que sua turma de parentes o sigam e, na maioria das vezes, não é o deflagador da ação.

Se assim o faz, o agir sem a “*permissão*” da aldeia corre o risco de perder sua legitimidade enquanto liderança. O líder deve ser capaz de traduzir os desejos e as necessidades, sabendo historiar o contexto pela oratória, falando para os parentes sobre os motivos, os desafios e os perigos, contando histórias de outras retomadas e ser capaz de propor táticas e estratégias. A liderança deve ser experiente em seus trabalhos dando a segurança de que sabe o que faz nos caminhos de regularizar os terrenos e a aldeia. Conta para a retomada a negociação entre lideranças e suas turmas, bem como negociações entre lideranças de outras famílias de aldeias diferentes.

Alfredo nos contou também que contava com algumas lideranças, aliados de outras aldeias e até de outros povos (Pataxó Hã hã hãe) e com a capacidade destes de articularem suas “*turmas*”, num laço de

confiança e reciprocidade que foi sendo construída ao longo de suas jornadas no movimento indígena. Contam eles com o desejo potencial de jovens, idosos, mulheres e homens, em ter um “terreno” viável para executarem seus projetos de vida e devem, as lideranças, ser capazes de mobilizar tais desejos, obtendo confiança e coragem para as ações.

Para realizar tamanho empreendimento, num contexto de extrema violência no plano midiático e nas relações com muitos políticos e fazendeiros e, com as incertezas no plano jurídico – os receios das reintegrações de posse –, os Pataxó coordenam parcerias que vão desde a própria Funai e ONGs indigenistas, passando por fazendeiros ou pequenos proprietários que são amigos, a empresários e comerciantes das cidades vizinhas. Parentes e aliados de outras aldeias são convocados. Os contatos visam tanto o apoio político quanto financeiro e logístico para realização das retomadas. Quanto à Barra Velha, contam com o apoio de alguns parentes – mas não dos mais velhos e da aldeia como um todo. Apesar disso, Edi e Alfredo sentem que é uma questão de tempo e que respeitam a posição dos parentes de Barra Velha.

Importante salientar que o ato de realizar uma retomada é estabelecer relações não apenas entre humanos e suas instituições. Durante nossa conversa debaixo da lona preta, Edi e Juliana enfatizavam a todo momento os esforços que eles estavam empreendendo para conseguir mudas de bananeiras, sementes e manivas de mandioca para abrirem as roças nas terras retomadas. Algo que não acontecia só ali, no pequeno espaço onde se agrupavam os partícipes do evento. Entremeando as outras barracas de lona, podíamos ver pequenas hortas com verduras e bananeiras recém-plantadas e uma pequena roça de mandioca, feijão e milho cultivadas num pasto sujo entre as cercas que dividem a casa onde eles estavam e a sede principal da fazenda. Práticas que vinham ocorrendo em todos os lugares onde as famílias estavam se espalhando.

Adentrar nas retomadas implica esforços de romper com os enquadramentos ao se decidir pela ação direta e o enfrentamento, pois se sabe que os enquadramentos normativo-institucionais, que garantiria as condições de uma vida plena e menos precária, se subordinam a decisões que justamente contribuem para precarizar ainda mais as vidas deles, e não só: a de outras vidas animais, vegetais etc. também.

Observamos na reação da mídia e dos proprietários notadamente contra as retomadas e contra os projetos indígenas de mundo e a favor do direito de propriedade, nas históricas decisões do judiciário local e a ação da polícia a favor de um lado e contra a consolidação dos direitos indígenas, e nas políticas públicas que favorecem setores econômicos específicos, como o do turismo ou agropecuário, os cercamentos das terras e sua legalização, as licenças ambientais para as empresas de eucalipto dentro do território Pataxó, e as cercas e multas que os gestores dos Parques Nacionais impingem à comunidade indígena.



Imagem 49 – Conversa debaixo da lona preta.

Lidar com toda a ambiguidade e perigos de uma retomada exige preparo, fala Oziel. E se preparar é saber rezar, fechar o corpo, é convocar orixás, encantados, santos: *“todos têm que rezar pra quem puder, mas para uma coisa só. Rezamos para virar a cabeça dos pistoleiros e a espingarda não atirar”*. Os encantados possuem seus lugares de habitação e, muitos destes, se movimentam, assim como caboclos, santos e espíritos ancestrais, colaborando para o sucesso destes esforços. Para

Oziel, se preparar é saber escutar o que os parentes antigos trazem nos sonhos, seus presságios e aconselhamentos. Preparar o corpo é também ter conhecimento sobre os direitos e sobre a história da terra, do lugar que estava sendo retomado.

É difícil colocar num quadro os fatores motivadores de uma retomada como a que estávamos visitando: são múltiplos fatores que se entrecruzam. É comum as retomadas serem caracterizadas pelos acadêmicos e indigenistas como uma maneira encontrada pelos indígenas para “fazer pressão” em favor do avanço do processo demarcatório de uma Terra Indígena (ALARCON, 2013). De certo que realizar pressão para que o governo federal demarque a Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal, já identificada pelo respectivo estudo antropológico ou inicie a demarcação da Terra Indígena Comexatibá, ainda em estudo, ou abra possibilidades de ampliação de Coroa Vermelha, já homologada, talvez sejam fatores suficientes para as ações. É possível que este *leit motiv* instrumental seja central como vêm registrando inúmeros pesquisadores sobre o assunto (CARVALHO, 2011; SAMPAIO, 2000; ASSIS, 2004). Os próprios Pataxó, por meio de livros já publicados, definem uma retomada como: “não é uma invasão de terras, e sim a reconquista do território tradicionalmente ocupado pelos povos indígenas que, nestes 507 anos, foram retirados pelos colonizadores”(ANAI, 2007, p. 29).

Em nossa conversa debaixo da lona preta, os direitos de terem suas terras asseguradas pelos procedimentos jurídicos e administrativos do Estado eram sempre evocados. Esses são atos legítimos e legitimadores da posse que não se deve desprezar, e os Pataxó vêm sabendo lidar com a lógica estatal do que eles chamam de *medição* já se faz algumas décadas. Como já afirmei anteriormente, certamente pressionar o Estado brasileiro para que conclua o processo administrativo de demarcação das Terras Indígenas – paralisado por determinação do poder executivo federal desde 2009 – é uma das motivações dos Pataxó ao realizar aquelas retomadas. Agora, no entanto, resumir estes movimentos a causas instrumentais creio que não seja o caminho de entendimento que devemos seguir, o que me ficou claro após a conversa com Joel e Cachiló e depois com Alfredo, Edi, Oziel, Juliana e Xarru na retomada da Fazenda Brasília.

Se assim fosse (retomadas motivadas pelo desejo de findar processos administrativos), creio que os Pataxó já teriam cessado os movimentos de retomadas logo após a primeira demarcação nos anos 80 e após a homologação nos anos 90, de Barra Velha e Coroa Vermelha.

Mas isto não se realizou: as retomadas continuaram sendo realizadas e talvez com maior intensidade e expansão justamente a partir de aldeias que tiveram sua gênese a partir de outras retomadas iniciadas no final da década de 80 e 90, como Boca da Mata, Meio da Mata, Cassiana, Guaxuma, Jitaí, Pé do Monte, Craveiro, bem como as diversas aldeias de Coroa Vermelha, Mata Medonha e de Comexatibá. O que aponta para o entrelaçamento entre múltiplos fatores de ordem histórica, afetiva, econômica e política.

Em muitas conversas que tive, com lideranças ou não, ficou claro para mim que, para eles, não é da ação do Estado que emana seu direito ao território. Este direito não repousa também: ao contrário, por exemplo, dos Tupinambá da Serra do Padeiro, em determinações dos encantados (ver ALARCON, 2013), mas nas potencialidades de se habitar lugares e trilhas historicizadas pelas jornadas dos mais velhos, e no desejo de tornar – estes lugares retomados – mais habitáveis para se recriar vidas menos precarizadas, o que envolve abrir roças, fazer quintais, criar um gadinho e algumas galinhas, elaborar projetos e, principalmente, receber visitas dos parentes.

Assim sendo, as conversas que tive sobre as retomadas envolveram lembranças de eventos violentos e humilhantes, como o Fogo de 51 e a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, lembranças de vidas vividas em lugares arruinados, a humilhação de ter que trabalhar para alguns proprietários que não correspondem à ética das relações que os Pataxó almejam, a resolução de conflitos internos pela fragmentação, o desejo por reativar relações com múltiplas formas de vida animal e vegetal e, por conseguinte, criar condições para viver uma vida mais sossegada com os parentes, plantas e animais.

Portanto, pelo que eu estava entendendo e estou sugerindo, o ato de retomar praticado ali por aquelas pessoas que dormiam no chão das fazendas retomadas e em barracas de lona preta se inscrevia em um projeto mais amplo de reconstrução de modos de vida – no plural – de um povo e de outras espécies que com eles interagem em lugares vividos e trilhas caminhadas pelos parentes *antigos* e atuais. Retomar é abrir possibilidades para a emergência de um novo “padrão que conecta” os índios em seus lugares com a miríade de existências que com eles contribuem para geografar o mundo e refazê-lo. Um movimento de geopolitizar todas as relações.

Assim, poderíamos considerar uma retomada como o entrelaçamento dos efeitos discursivos–materiais da forma Estado do

performar práticas matemáticas de se desenhar limites e medidas – as Terras Indígenas – com a forma indígena – histórica e afetiva – no performar ações de retomada para reviver lugares-mundos e caminhos trilhados no passado e na atualidade. Ambos cristalizados no estatuto das Terras Indígenas, mas não restrita a esta. Seria como Viveiros de Castro e Seegers (1978), Gallois (2004) e mais recentemente Vieira et al. (2015) apontaram a respeito da imbricação e convivência de modelos de territorialidade ou dos esforços dos povos indígenas em acomodar os modelos geométricos de territórios, estatais, em seus projetos de vida.

Retomar seria um modo de saber caminhar com os enquadramentos institucionais e normativos que dão existência a uma Terra Indígena e às políticas públicas aos povos indígenas: ou seja, a Constituição Federal de 1988, sempre lembrada em seu artigo 231, as normas de demarcação de terra e seus momentos ou fases administrativas. Esta forma de conviver entre múltiplas formas de conceber o “território”, como diria o antropólogo Oscar Calavia Saez, não implica assumirmos que essa territorialidade seja algum tipo de “híbrido”, pressupondo que os Pataxó estejam a “papaguear conceitos alheios”. Terra Indígena, lugares e território são conceitos dos Pataxó: “língua deles porque a adquiriram, enquanto práticas, dos brancos a muito custo: legitimamente indígena, enunciada por sujeitos indígenas a serviço de uma causa vital para os indígenas” (SAEZ, 2015).

Tratar as múltiplas concepções de “território” em relação ao Monte Pascoal como contingente às relações e aos modos de performar o mundo contraria uma das principais teses sobre a territorialidade Pataxó, escritas e aceitas pela etnologia até então. Para tratar de um “território” Pataxó, boa parte dos estudos realizados até então argumentam que o território do povo Pataxó foi construído por meio do contato com a sociedade envolvente.

A formação de um território seria parte de um “processo territorial” capitaneado pelos poderes coloniais e estatais (OLIVEIRA, 1998), que engendraria a forçosa inserção dos índios nos domínios do Estado Nação. Se seguirmos esta matriz do pensamento antropológico dos chamados “contatualistas”, teríamos que subordinar as retomadas às determinações do Estado Nacional. Este sim estaria orientando os movimentos reivindicatórios dos Pataxó por um “território tradicional” que, para o bem ou para o mal, era uma formulação externa ao povo indígena. Retomadas subordinadas apenas a obtenção do documento garantidor da demarcação de uma Terra Indígena. Tal formulação dificulta, na maior parte das vezes, compreendermos as ações das

retomadas como táticas catapultadas por modos de viver e criar lugares, ou pelo parentesco ou quaisquer outros engajamentos a partir das relações que os Pataxó detinham com a multiplicidade de projetos de mundo com os quais interagem.

Um outro argumento a favor das retomadas, fortemente utilizado nos discursos das lideranças era o de que as retomadas e a garantia da demarcação das terras ajudaria na preservação do Parque Nacional. A ampliação dos lugares de vida possibilitaria, assim argumentou Alfredo, a realização de outros projetos que “*tirassem*” as famílias da mata, as que precisam de madeira para fazer artesanato, e assim contribuindo com a “*preservação da natureza*”. Uma questão central e não resolvida entre os Pataxó e destes com a rede de instituições ambientalistas, como veremos no capítulo seguinte.

Podemos compreender, caso seguirmos os argumentos de Edi e Juliana, uma retomada como um processo de reocupação por uma miríade de modos de vida, que cruzam fronteiras no fazer-mundos. Mundos que se formam a partir da coordenada ação de diversas vidas e coisas – índios, encantados, mandiocas, coqueiros, indigenistas, gado, dinheiro, documentos etc. – que negociam, desafiam ou contaminam outros ritmos: o da monocultura, do abandono da terra, do fluxo de capital e das redes que entrelaçam proprietários de terra, agentes do poder judiciário e da polícia. Retomar é uma condição possível para a continuidade do viver em colaboração no fazer paisagens habitáveis em condições menos precárias de vida que, de certa forma, busca dissolver os projetos de mundo – ou de paisagem – que reduzem a vida indígena a não vida, a uma condição precarizada de vida em paisagens homogêneas. Portanto, podemos compreender, segundo Alarcon (2013), um processo de retomada como um “sistema de vida” em construção.

Por tudo que aprendemos nesta visita, percebemos que não basta ter noção dos direitos indígenas para adentrar numa retomada: o que vale é o conjunto de relações que lhes dão sustento. Podemos então compreender uma retomada, e o lugar resultante, como um compromisso moral e político entre as lideranças e seus parentes.

Como bem afirmou o antropólogo Hugo Prudente (2015) sobre a retomada da Aldeia Velha, em troca de seu “trabalho” – motivar, negociar, planejar, legitimar a posse –, o cacique recebe reciprocamente “confiança” e “coragem” para luta, numa relação que deseja prosseguir no decorrer da consolidação da posse. Ao mesmo tempo, envolve aprofundar relações com aliados. Retomar envolve trazer para o evento

plantas, animais e coisas. É neste sentido que a retomada deve ser entendida: como um entrelaçamento entre diferentes, motivados pelos projetos de vida. Ou, como Prudente bem colocou, como forma de gerir relações.

Chega a hora do almoço. Nos ofereceram e aceitamos um pouco do feijão com arroz e frango. Mas a conversa não cessou. No meio das reflexões sobre a ideia de reconstruir o território, passamos a dialogar sobre a informação que circula sobre as retomadas. Os Pataxó contam apenas com as redes sociais, blogs e sites de apoiadores indigenistas como apoio para o enfrentamento das propagandas contrárias dos aparelhos de “fabricação de verdades”. Com estas ferramentas eles têm que desmentir e refazer a história contada pelos aparelhos de mídia local, que buscam insuflar a população contra o projeto Pataxó e contra as retomadas. Termos como “invasão”, “assassinatos”, “destruição de propriedade”, “vandalismo” povoam o universo jornalístico, que visa cobrir tais eventos.



Imagem 50 – Momento de descanso.

Nossa conversa se direcionou para a importância de operar uma contra-mídia, a fim de tecerem outras narrativas. A partir daí, surgiu a ideia de escrevermos, eu e Maíra, um artigo a ser publicado no site da Associação de Geógrafos do Brasil no Facebook, ressaltando, sob pedidos de Edi, que colocássemos os esforços dos índios em abrir roça e os cuidados que eles estavam tendo com as coisas e os animais das fazendas retomadas. A ideia era contrapor os argumentos midiáticos de que os índios retomavam as fazendas para fazer algum tipo de baderna, como quebrar os móveis e matar o gado e não produzirem nada. Redigimos o artigo como apoio ao movimento, e publicamos alguns dias depois.

Após o almoço, um café foi servido. Nada mais providencial para o momento. Oziel procurava um canto para uma “sesta”. Ele aprumou sua cabeça em um saco de areia colocado estrategicamente nas cercas para os protegerem dos tiros que porventura poderia ser lançado sobre eles. Uma sensação de torpor rondava o ambiente. Enquanto nossa conversa vai findando, peço para tirar algumas fotos: mulheres limpando as panelas e os pratos, pessoas dormindo, jovens conversando, horta, roça, capim, cocares e objetos sobre cadeiras e mesas, garrafas de café vazias pelos cantos. Tranquilidade naquela tarde e as incertezas do porvir.

Práticas do viver bem

Saio de casa à tarde em direção a Itabela. O tempo estava meio nublado. A estrada saindo de Barra Velha não estava em seus dias melhores: como era época de chuva, havia muita lama e enormes poças de água. Caminho que ficava pior, haja visto o tráfego de caminhões com toras de eucalipto que periodicamente saiam destas plantações que dominam o cenário.

Durante estes cerca de cinquenta quilômetros, passamos por enormes plantações de mamão, cafezais e experimentos com seringueiras que, além do eucalipto, dominam este terreno onde prolifera a monocultura e o uso intenso de agrotóxico. Por entre estas parcelas cercadas, pudemos ver poucos fragmentos de mata e duas pequenas vilas de trabalhadores das fazendas e de agricultores familiares: a vila da Palestina e Limoeiro. Esta última, como já foi dito anteriormente, um lugar de habitação histórica dos Pataxó.

Em alguns raros momentos, era possível observar, à nossa esquerda do veículo que eu dirigia, o grande brejo do Rio Caraíva, e os

lugares históricos de Barra Velha, do Céu ao Porto da Palha. Um pouco antes deste local, no meio de um eucaliptal, me encontrei com um casal de carcarás beirando a estrada de chão. Andando um pouco mais, passei por um lugar que sempre gosto de parar para tirar algumas fotos, pois ali o Monte Pascoal aparece soerguido à nossa visão e à sua frente uma mata vigorosa. Valendo-me das ilusões da profundidade de campo e da perspectiva, fotografo um Monte idílico, inserto em meio a uma floresta luxuriante. Ledo engano: bastou diminuirmos o zoom da câmera que adentram no fotograma os pastos, as cercas e a monocultura. Entrando na BR-101, seguindo em direção ao norte, ao município de Itabela, aumentava o tráfego de caminhões nesta rodovia que liga norte a sul do país, mas o cenário continuava o mesmo: um “mar” de eucaliptos, cafezais e pastos abandonados.

Chego a Itabela, fui até o Correio e peguei vários sacos de pão na padaria. Segui para a retomada. Marquei de me encontrar com Matias para visitar o viveiro da Cooplanjé e iria dormir numa fazenda retomada. Como da primeira vez que fui com Maíra, fui até a entrada da retomada, na Fazenda Brasília, onde fui recebido por dois jovens com feições bem sérias e por Xarrú. Perguntei se Matias ou Alfredo estavam presentes. Me responderam que Matias estava pra dentro, numa fazenda, e questionaram se eu sabia o lugar e se eu retornava no mesmo dia. Respondi que sim, mas por precaução pedi mais informações sobre o lugar, e que não, não retornaria no mesmo dia.

Iniciei um trajeto de quase vinte quilômetros em estrada de chão. Os sentimentos que foi tomando meu corpo à medida que o carro andava eram de receio e entusiasmo. O sentimento era de estar perpassando por uma zona livre de propriedades privadas. Por cercas erigidas em paisagens arruinadas pela monocultura e agora, transpassada por projetos outros, os dos Pataxó. Sentimento que se aprofundava ao passar por uma fazenda com as porteiras abertas e na entrada uma placa escrita em Patxorrã, a língua retomada dos Pataxó. Logo a seguir, dois garotos sentados numa cerca observavam o movimento e cuidavam de uma vaca. Descendo uma ladeira, observei um casal e uma criança, envolvidos em brincadeiras e sorrisos. Andei um pouco mais e no topo deste morro havia uma casa de palha recém-construída durante as retomadas. Ao seu lado, um mastro com a bandeira do Brasil e no seu fundo o Monte Pascoal. Na porta, um senhor avistava minha passagem. Continuei o caminho por entre *capoeiras*, pastos, plantações de mamão e cercas. Após vinte minutos, o vale do Rio

Cemitério despontava, logo abaixo a aldeia Cassiana e Boca da Mata se escondiam por dentro do *palmeiral*.

Cheguei à fazenda e apenas duas senhoras e algumas crianças estavam presentes. Ao mesmo tempo que me informaram que Matias está em Boca da Mata, vi uma caminhonete F-1000 apinhada de gente na carroceria se aproximando, a maioria com uniformes compostos de botas, calça verde e camisas amarelas, eram mulheres, homens e crianças: os trabalhadores da Cooplanjé e suas famílias, que retornaram para passar a noite na retomada.

Já era final de tarde de um dia bem ensolarado. Matias desceu do veículo e me cumprimentou agradecendo a visita. Edimarco e o irmão de Matias, ambos professores, estavam presentes e nos cumprimentamos. Matias me apresentou às pessoas e ao lugar. Todos se arrumaram como podiam ao longo do reduzido espaço disponível na sede da fazenda. Alguns com suas roupas de cama, lençóis e cobertas coloridas procuravam um canto para dormir. Coloquei minha mochila e um colchonete no chão da sala e os pães na cozinha.

A retomada foi realizada na sede da fazenda de Ordelo, uma pequena casa de alvenaria e um galpão onde ficavam os tratores e os instrumentos de trabalho. Agora tornado local de dormida, cozinha e sala de televisão dos “novos moradores”. Percebo que a casa principal, onde estávamos, estava apinhada de gente. Num quarto dorme Alfredo, conhecido como Nojento, sogro de Matias, a quem o chama de “Pajé” da retomada.

Do quarto dele conecta a cozinha, onde as mulheres passavam um café num fogão a lenha e faziam o jantar. Grandes sacos de mantimentos estavam encostados nas paredes. Saúdo a todos na cozinha. Nos outros quartos ao lado, dormem mulheres e crianças. Ao lado da casa principal e bem ao lado de um estábulo vazio, havia um grande galpão de madeira. Onde era local de guardar tratores, instrumentos e insumos, redes foram atadas e esteiras postas no chão, denunciando a transformação do galpão em *locus* de dormida e espaço de convivencialidade. Outro fogão a lenha, de barro, foi construído e uma fogueira ao fundo fornecia este ar receptivo e ao mesmo tempo de apreensão no ambiente. Me disse Edi sobre o galpão: “*É aqui que ficamos varando a noite de vigia. Uns ficam proseando, jogando dominó*”.



Imagem 51 - Em frente à TV.

A TV, estrategicamente posta no centro do galpão, sintonizada no jogo entre Bélgica e Estados Unidos pela Copa do Mundo, convidava algumas pessoas a sentarem nos bancos de madeira, ao mesmo tempo em que fomos chamados para o jantar. Enquanto muitos homens e crianças descansavam assistindo à TV, me servi na cozinha e me reuni com alguns companheiros ao redor da fogueira. Olhei em volta. Mesmo imersos na esfumaçada neblina da fogueira que se misturava com o final do crepúsculo da tarde, percebi que o lugar onde estávamos estava cercado por pasto e alguns poucos fragmentos de mata. Ao lado da cerca, uma casa de palha com uma bandeira do Brasil estirada apontava as construções provisórias erigidas no ato da retomada. Um rapaz me informou que na casa mais distante havia quatro famílias vivendo e havia mais dez espalhadas. Ao todo, eram dezessete fazendas retomadas. Fiquei intrigado para saber como estariam gerindo este processo de retomada e lidando com os limites.

Edi me lembrou de uma conversa que tivemos há muito tempo, em alguma reunião de lideranças ocorrida na sede da Coordenação Local da Funai, em Itamarajú, na qual fui moderador, onde eu argumentei – reforçando a opinião dos mais velhos e de algumas lideranças – que era importante a divulgação e a publicização do processo de retomada como um processo de recriar a vida. Argumentei, naquela época, que deveria ser publicizado para fazer frente às ofensivas discursivas dos fazendeiros, dos burocratas de Brasília e até de técnicos de algumas ONGs ambientalistas que, insistentemente, acusavam os índios de retomarem às fazendas para “*não produzirem nada*” e só “*estragarem a terra*”, ou seja, mantê-la “improdutiva” diante da lógica capitalista de que a terra deve ter a finalidade de produzir para o mercado. Naquele momento da conversa, lembrei de Edi concordando e chamando minha atenção de que isso – plantar ao retomar – é uma estratégia antiga.

Para Edi, voltando ao tema da conversa que tivemos na Fazenda Brasília, a retomada não é apenas um ato político voltado para pressionar governos, mas um esforço de substituir um lugar cercado e mantido sob práticas de controle monoculturais voltadas para a devastação das vidas, por emergentes relações interespecíficas e fronteiras porosas. Assim como o resistir plantando de Dona Josefa no Céu (ver Capítulo 3), a retomada conformaria performances de diferentes modos de vida, Pataxós e suas plantas, que intra-agem no fazer lugares. As atuais práticas de retomar um lugar é uma forma de reconstruir um mundo ao habitá-lo. É uma forma de atualizar um lugar

de vivências dos “antigos” com práticas diferenciadas e relações outras com as diversas materialidades com os quais os Pataxó se entrelaçam de forma intencional, ou não, em ritmos diferenciados.

Edi me disse que estão arando a terra para plantar mandioca, feijão e outras plantas. Até então não estavam plantando coco, nem nenhum outro *bem de raiz*. Ele me informou que iriam conseguir três mil mudas de banana com um pequeno produtor que mora espremido entre as fazendas retomadas. Relembrou que a área onde Alfredo está, na fazenda que visitei com Maíra, já houve a abertura de roça de mandioca com as mandibas da própria fazenda e com outras doadas por Jurandir, cacique da aldeia vizinha, a Jitaí. Mandiocas são os atores importantes nesta correspondência voltada a reviver lugares já devastados e torná-los aptos às novas vidas que adentram neste mundo. A ideia, ressaltou um senhor, é botar o trator para arar a terra e plantar de tudo.

A conversa me lembrou, de diferente modo, a visita que fiz à outra retomada, na recém-formada aldeia Mirapé, formada em aliança com a aldeia Reserva da Jaqueira, em Coroa Vermelha, no município de Porto Seguro. Lá a retomada foi realizada em um empreendimento turístico abandonado e em ruínas de uma propriedade mantida pela construtora OAS. Tal empreendimento era um espaço para shows de grande porte, com estrutura de palco, banheiros, restaurantes e bares num lugar frontal à praia e em lugares onde os Pataxó tinham coqueiros e costumavam pescar.

Os Pataxó alegaram o caráter ilegal da propriedade e a tradicionalidade do uso do território para realizarem a retomada. No Mirapé, casas foram sendo construídas com pedras do piso da casa de show, lonas pretas e palhas de coqueiro e outras palmeiras formavam as paredes e os tetos das moradias. Casas elevadas tanto dentro das ruínas como em seu estacionamento e no campo de mussununga. A partir daí, os Pataxó começam a se reerguer nas indeterminações do porvir ao coordenarem diversos ritmos. Famílias passam a fazer artesanato e a participarem das atividades de etnoturismo da Reserva da Jaqueira, articulando a vida no turismo com a pesca, a agricultura e a coleta na mata. Hortas e plantas medicinais, bem como coqueiros, foram sendo plantados. E o fogo adentrava como prática de abrir lugares, chamando a atenção dos órgãos ambientais sediados em Porto Seguro. Em Mirapé, assim como em Boca da Mata, as ruínas estavam sendo habitadas no fazer lugares.

Um problema central no momento de retomar uma fazenda diz respeito ao estabelecimento dos limites entre as famílias partícipes do processo. Neste momento, entram em cena os desafios de se lidar com as cercas erigidas pelos fazendeiros e a grande questão de como encaminhar as potenciais divergências entre as “turmas” envolvidas nas retomadas, principalmente entre os desejos e as intenções das famílias ligadas à aldeia Boca da Mata e à aldeia Cassiana, que conviviam com rixas e divergências históricas. Um problema de gestão do processo, como me colocou Edi. Neste momento, fui até o carro e peguei alguns mapas que produzimos no Etnomapeamento e que levei para doar às lideranças, para compreendermos, ali naquele coletivo, a geografia das retomadas.

Antes de abrir o mapa, Edi começou sua explicação. Ao mesmo tempo que ia desenhando no chão de areia, ele explicava como lidariam com aquele desafio. A primeira divisão se valeu das cercas já existentes. Assim, cada grupo passou a cuidar de uma fazenda que fosse mais próxima às suas aldeias. Após esta divisão maior entre a “turma” da Cassiana e de Boca da Mata, cada família buscou um lugar na fazenda para montar sua casa provisória, de palha e paus, abrindo lugares nos quais teriam que, ao tomar posse, cuidar. As cercas, assim, deixariam de se referir a uma propriedade no sentido de uma área restrita e passariam a ser apenas uma fronteira porosa de uma rede familiar. As cercas passariam a ser a esfera de influência de grupos de parentes e seus aliados. Desse modo, a “divisão interna” do processo de gestão das retomadas se fazia por dentro do processo diferenciador de formar lugares, como parte de um modo costumeiro de gestão territorial. Além disto, compreendi, com a explicação de Edi, que esta forma de “divisão” é, na verdade, um modo de manter a coesão, não permitindo a concentração de terra e de poder nas mãos de poucos, em geral as lideranças do movimento. Algo que foi sempre motivo de boatos e troca de acusações nos momentos das retomadas.

Assim se deu também na retomada realizada no Craveiro no início dos anos 2000: um grupo de famílias Pataxó, oriundo de Águas Belas e de outras aldeias e municípios, retomou o Craveiro que era habitado por assentados da reforma agrária, sob coordenação do MST. A retomada foi extremamente conflituosa e, com a saída dos assentados, os Pataxó passaram a habitar suas casas e a viver numa organização espacial da aldeia num modelo de agrovila. Contou-me Seu Zé (ver Capítulo 1) que as famílias foram formando grupos de cada lado e, com o tempo, a comunidade “rachou”, com divisões políticas e dificuldade de

estabelecer suas lideranças, convivendo com o risco permanente de um grupo sair e fundar outra aldeia. Nas retomadas, tiveram o desafio de repartir as casas, as roças existentes já cercadas e os pastos, bem como a articular a entrada da aldeia no “mercado de projetos” da Funai e do Ibama. Decidindo por manter o pasto para a gestão coletiva da aldeia e arrendamento aos criadores de gado da região. Coordenar os ritmos dos diversos partícipes deste evento não foi tarefa fácil, me dizia Seu Zé.

A fumaça da fogueira ardia meus olhos. Minha visão da retomada era de dentro e meus olhos ardiam. Edi se levantou para pegar um café enquanto dedos desenhavam invisíveis linhas e pontos no mapa. Alguns jovens olharam para o mapa e perguntaram se uma fazenda específica, situada no extremo norte da Terra Indígena e próxima à rodagem para Barra Velha, estava dentro ou fora da demarcação. Havia muitas dúvidas se esta fazenda estava dentro ou não da Terra Indígena. Era a única fazenda ainda não retomada e havia um desejo de retomá-la, pois o fazendeiro era considerado um ignorante, um brabo que os ameaçava. Havia também muitas dúvidas, por parte dos jovens, sobre os limites da Terra Indígena e os procedimentos demarcatórios da Funai.

Naquele momento, expliquei o processo em detalhe. A minha sensação era de que muitos deles não sabiam o que esperar da ação: indeterminações dos encontros. Todavia, o nosso mapa não colaborava. Foi produzido para “falar” sobre um mosaico de paisagem, num sentido naturalístico, e não sobre sistema de propriedade. A área desenhada no mapa onde as retomadas estavam em pleno vapor era um grande “vazio”, pois não foram mapeadas, o que dificultava responder à questão posta pelos jovens.



Imagem 52 – Mapas: a) etnomapa; b) desenho no chão.

A noite nos acolhe com a lua despontando como um leve sorriso em seu crescer. Abaixo dela, as crianças recém-chegadas da Escola Indígena, em Boca da Mata, faziam uma roda, cirandavam, sambavam com seus tambores improvisados de lata e botijões de plástico ao som de canções tradicionais intercaladas com músicas do disco “A Galinha Pintadinha”. O medo e a incerteza conviviam com os sorrisos nada lunáticos de crianças sendo cuidadas e educadas suas atenções para modos de performar suas habitações, no aprender a retomar suas vidas, com suas próprias mãos e pés.



Imagem 53 – Crianças brincam de roda e adultos assistem à Copa do Mundo.

Enquanto eu filmava e fotografava a situação, Matias chegou ao meu lado e, em pé, enquanto as crianças brincavam, suas mães ajeitavam a dormida e seus pais assistiam ao jogo de futebol, iniciamos uma longa conversa. Alguns comentários me chamavam a atenção: um deles foi sobre os projetos dos indivíduos a partir das retomadas e da

distribuição dos terrenos. Segundo Matias, havia nas retomadas muita gente com *“olho grande em cima dos paus de cerno”*, muita gente que já anunciava intenções de construir pequenos tornos para beneficiar a madeira dos fragmentos de mata ainda existentes nas fazendas. Matias afirmou que não vai deixar isso acontecer nas fazendas lideradas pelos seus parentes e que isso será uma regra da retomada.

Para ele, as árvores dos fragmentos, como parajú e arruda, hoje raras nas matas do sul da Bahia, deveriam ser protegidas e servir de banco de semente e de matrizes para os projetos de reflorestamento nos quais Matias é um dos mais fervorosos atuantes. Além disso, Matias me informou que *“a tirada de madeira do Parque está fechada com as retomadas”*, que não estão deixando sair madeira de Boca da Mata, o que vem enfurecendo os madeireiros e intermediários de artesanato e madeira do distrito de Montinho, destino de muito destes materiais.

Matias reforçava assim o discurso de muitas lideranças que vem repetidamente promovendo a ideia de que as retomadas têm um caráter, diríamos, *“socioambiental”*, pois a demarcação das terras dos Pataxó seria *“boa para o Parque”*, porque vai *“tirar os índios da mata”*.

O próprio Matias, que já há muitos anos trabalha com alguns ambientalistas no Monte Pascoal e possui incorporado e retrabalhado em suas ações, as práticas e os conceitos oriundos do conservacionismo não conseguiriam responder à pergunta do porquê que os *“parceiros”* das ONG's ambientalistas e algumas pessoas ligadas ao ambientalismo *“sumiram”* e não os apoiavam após as retomadas. Para ele, estes personagens tinham uma postura contraditória: de um lado, ao acusar historicamente os índios de serem os destruidores da floresta; do outro, por não falarem nada sobre os fazendeiros e as corporações da indústria madeireira e da silvicultura de eucalipto, que continuamente e sistematicamente destruíram as matas da região. Ele não compreendia o porquê de quando os índios eram protagonistas de ações e projetos de paisagem que diretamente os beneficiariam, como a demarcação de suas terras ou o reflorestamento e, segundo Matias, ações que beneficiariam também o *“meio ambiente”*, os *“parceiros”* não acreditavam, não apoiavam ou não levavam a sério as suas opiniões.

E no final ele sentenciou: *“As lideranças têm que ficar atentas a tudo, inclusive no jeito de eles falarem e vendo que eles tentam dominar a coisa toda”*.

CAPÍTULO 8
ENTRE MADEIRAS, PAUS E MUDAS

Ruínas são agora os nossos jardins
(**Anna Tsing, 2014**).

Ah, filosofia!



Imagem 54 – *Kijeme* entre a neblina.

Acordei às quatro e meia da manhã, deste dois de julho de 2014, com o barulho das pessoas indo e vindo por dentro da casa, arrumando suas bagagens, zíperes abrindo e fechando, crianças sendo acordadas aos sussurros de suas mães, sapatos e chinelos arrastando no chão. Levantei do tapete onde meu corpo adormeceu “como uma pedra” durante toda a noite naquela fazenda retomada próximo à aldeia Boca da Mata. Arrumei minhas coisas, coloquei na mochila e fui ver o que estava acontecendo. Uma senhora passou em ritmo acelerado com duas crianças, disse que não gostou da experiência de dormir na retomada, ficou com medo e dormiu mal: “*não volto mais*”, disse ela passando direto e em velocidade em direção ao veículo.

Ao sair da casa, senti o baque do frio. Ainda estava noite. A caminhonete F1000 já estava com o motor ligado e muita gente subindo

nela, alguns uniformizados com coturnos, calças verdes e camisas amarelas, o uniforme dos trabalhadores da Cooplanjé (cooperativa Pataxó voltada para atividades de restauração florestal formada por Matias Santana, um dos fundadores e atual diretor, com seus parentes e aliados)¹³¹.

A caminhonete partiu com carroceria cheia de gente rumo à área do reflorestamento para mais um dia de plantio de mudas. Pensei em ir com o grupo da cooperativa, mas quando saí para pegar minha mochila Matias me interpelou dizendo que ainda estava muito cedo e que eu poderia ir mais tarde – quando o sol saísse e que Seu Alfredo (Nojento) me levaria até o local. Acatei sua sugestão e fui até o barracão conversar com os jovens na fogueira.

O sereno fora da casa esfriava ainda mais o ambiente à medida que o sol emergia. Estava frio e escuro, mas a casa tinha luz e o galpão também era iluminado por uma luz bem fraca e por uma fogueira onde se encontravam alguns rapazes, que ficaram de vigília cuidando do lugar em virtude da sempre ameaça de ataque de pistoleiros. No galpão, alguns dormiam em suas redes. Fui até a cozinha e peguei um café preto meio ralo e um pão. Silêncio e mais silêncio, apenas o som dos gravetos estalando sob ação do fogo. Apesar da situação tensa, o clima na retomada aparentava tranquilidade, uma sensação de segurança e ânimo, mesmo diante das incertezas do porvir e do cansaço adquirido em tensas rotinas. O sol começava a surgir e, ao mesmo tempo que a luz já chegando, adentrava uma forte neblina. Peguei mais café.

Enquanto a fogueira esquentava algumas mãos, a TV é ligada diretamente na Rede Globo e pegamos bem o início da “teleaula” do Telecurso 2000. Eram cerca de cinco da manhã ou mais. Tema do dia: filosofia. O programa tinha início com a pergunta: o que é filosofia? “O espanto com o mundo”, respondeu um taxista animado, personagem que dirigia pelas ruas de São Paulo. Numa das cenas, adentrou em seu táxi um jovem indígena do povo Pankararu. No rádio, o assunto era o eclipse da lua. O radialista, ao mesmo tempo que explicava a origem grega do termo eclipse, referia-se aos conhecimentos de antigamente como crendices sobre o assunto. O jovem Pankararu comentou sobre o

¹³¹ Cooperativa criada em Boca da Mata. Foi idealizada por Matias e seus companheiros de viveiro, com apoio e recursos da ONG Natureza Bela no contexto do projeto de restauração florestal financiado pelo BNDES. O nome Cooplanjé funde os termos Cooperativa com Pajé, sendo uma homenagem ao pai de Matias, Seu Manuel Santana, considerado pajé da aldeia e precursor do reflorestamento em Boca da Mata.

assunto tentando responder a uma pergunta do taxista e contou um mito de seu povo sobre o eclipse. Ao final, intercalou-se um narrador, filósofos, antropólogos e o taxista em explicações sobre a diferença entre filosofia e mitologia. Conclusão: tanto a mitologia como a filosofia buscam explicações para os fenômenos do mundo, só que a primeira parte da imaginação e a segunda da razão. Uma distinção um tanto infeliz que, desde a obra-prima **O Pensamento Selvagem**, de Claude Levi-Strauss (1989), senão até antes, já foi alvo de crítico escrutínio e simetrização. Passaram uns minutos e Edi, que estava dormindo na rede, deu seus primeiros sinais no amanhecer, emitindo suas despreguiçosas primeiras palavras: “haaaá, filosofia”. Riu e virou para o outro lado. Sem mais.



Imagem 55 – Saída para o trabalho.

Interessante coincidência. O programa tratou justamente de um problema caro ao projeto de restauração florestal implantados nas aldeias que circundam o Monte Pascoal e que venho percebendo ao

longo de minhas jornadas: o da imposição de uma perspectiva sobre as florestas que não coincide necessariamente com as dos moradores locais.

Em geral, os projetos de reflorestamento encaram a floresta como uma coleção de árvores de uma lista de espécies – biodiversidade ou recurso genético – levantadas por algum taxonomista intercalada com algumas “plantas problemáticas” – as espécies exóticas. Árvores aqui são vistas como espécies biológicas valiosas enquanto objetos a serem preservados, mas ao mesmo tempo como recurso financeiro, como meio para captação de recursos em projetos de sequestro de carbono ou para projetos voltados à sustentabilidade. A floresta é percebida, nesta perspectiva, como uma homogênea zona de recurso ou de preservação. As matas são valiosas enquanto áreas naturais a serem preservadas em oposição às *capoeiras* e outras “áreas antropizadas” ou “degradadas”, que devem ser recuperadas ou mantidas ao uso humano. Neste sentido, o trabalho de recomposição florestal seria uma forma de “renaturalizar” a paisagem pelos meios técnicos e científicos, ampliando seu valor. Aqui, nesta prática, as concepções dualistas de paisagem natural e paisagem antrópica ganham seus contornos.

A implementação de um projeto de restauração na aldeia Boca da Mata envolveu a coordenação entre diferentes ritmos de vida, árvores, mudas, técnicos florestais, indígenas, dentre outros, que se encontravam e se encontram colaborativamente para produzir lugares diferenciados, um viveiro e *áreas de reflorestamento*. E foi justamente a curiosidade de poder descrever este processo intra-ativo entre diferentes no fazer reviver lugares, arruinados por uma história de exploração madeireira, uso do fogo ou prática confinada da agricultura de corte e queima, que me motivou esta jornada nas trilhas do reflorestamento.

No rumo do viveiro

Quando a neblina se dissipava levando consigo o frio e os raios do sol começavam a aquecer nossos corpos, Alfredo me chamou para pegarmos o rumo até o viveiro da Cooplanjé. Entramos no carro e seguimos. No caminho da estrada de barro totalmente esburacada e encharcada devido às chuvas que vêm assolando a região, observamos, por dentre as cercas das fazendas e dos fragmentos de *capoeira*, as casas da aldeia Boca da Mata na parte baixa do vale do Rio Cemitério.

Não era a primeira vez que eu iria à Boca da Mata, mas não deixava de me impressionar com os quintais e suas enormes mangueiras, jaqueiras, coqueiros, dentre outras tantas plantas cultivadas, encrustadas num terreno completamente desmatado, com campos de sapês, palmeiras e pastos dominando o cenário. Mais à nossa frente o Monte Pascoal, margeado por uma *mata alta*, se impõe em sua vertente leste. Seguindo o vale do Cemitério em sua parte mais alta, observamos as plantações de eucalipto nas fazendas e que seriam colhidas pelas máquinas da Veracel Celulose.

Devido à sua experiência na mata e conhecimentos sobre as diversas espécies arbóreas, Alfredo foi convidado a ensinar aos cooperados a arte de identificar as sementes dos *paus nativos da mata e os tipos de madeira*. Sementes que seriam transplantadas para o viveiro em mudas. Algo que ele faz de forma voluntária, me disse. Alfredo me acompanhava pela segunda vez numa jornada. Na primeira vez, ele guiou a mim e Lilian entre a aldeia Boca da Mata e Meio da Mata durante o Etnomapeamento (em 2008), sendo indicado pelas lideranças justamente por conhecer bem as espécies de pau e madeira existentes e os caminhos. Naquele trilhar ele nos ensinou sobre as *qualidades* (espécies) que ainda persistem. Abro parênteses: Alfredo é sogro de Matias e seus filhos e filhas participam ativamente, como cooperados, das atividades de reflorestamento da Cooplanjé.

No caminho, Alfredo me contou que seus pais vieram de Santo Antônio – vila mais ao norte de Porto Seguro e Santa Cruz de Cabrália – e abriram lugar próximo à Barra Velha, num lugar chamado Pongó, localizado num rio com o mesmo nome, afluente do Rio Caraíva. São da família Pesca, reconhecidos em Barra Velha por saberem conhecer e lidar com as *coisas da mata*. De lá foram convidados pelo falecido Estefânio, liderança antiga de Barra Velha, para se agruparem com os índios na aldeia, na época (provavelmente nos anos 70) em que as lideranças andavam pela região conclamando os *caboclos* a se reunirem.

Descemos o vale do Rio Cemitério que divide a aldeia – e a Terra Indígena – das fazendas. Passamos pelo centro de Boca da Mata, com um campo de futebol cercado por casas e uma pequena igreja, e fomos subindo até a *terra alta*, onde ficam os roçados e o viveiro da Cooplanjé, bem como os limites da aldeia com o Parque Nacional.

Quando chegamos à sede da Cooplanjé, Matias estava nos aguardando. Fiquei impressionado com o tamanho do viveiro e sua estrutura. Quando estive pela primeira vez em Boca da Mata, em 2008, na casa de

Manoel Santana, o viveiro era mais rústico, sombreado com palha de palmeiras e de menor tamanho. Este viveiro ainda persiste no quintal de Matias e de Manoel, mas nele já não se produzem tantas mudas.

A sede da cooperativa fica num terreno cercado, tendo um viveiro e um galpão de madeira, ao mesmo tempo escritório com um telefone e local de guardar equipamentos e insumos como calcário, adubo, bombonas para o herbicida (*roundup*), textos dos cursos, facão e foices. Matias estava sozinho e se justificou por isto: “*Estávamos com cinquenta famílias trabalhando, aí já mudou. Tem menos gente devido à retomada, o pessoal espalhou, o projeto tá acabando e por isso tem que pegar pouca gente*”.

Quando conversamos, já se faz sete anos, Matias me contou sobre a gênese desta prática de trabalhar com reflorestamento por meio da produção de mudas. Sua história contrasta à contada pelos engenheiros responsáveis pela atividade de reflorestamento em Boca da Mata pela ONG Natureza Bela. Para o engenheiro:

"Estamos em uma região que vem sendo devastada ao longo dos anos, em especial pela exploração da madeira nativa para a produção do artesanato. Para se ter uma ideia, a comunidade pataxó nunca tinha ouvido falar de restauração florestal, não sabia nem mesmo do que se tratava. Na verdade, esse é o primeiro projeto de restauração com a comunidade pataxó. Ou seja, foi muito novo para toda a comunidade redescobrir a importância da floresta em que ela vive. Daí o foco na capacitação, no treinamento e na mobilização. Trabalhamos para que as pessoas que estavam derrubando florestas se tornem plantadoras de árvores!" (grifos nossos).¹³²

Para Matias,

M: "Essa visão de plantar mato é de pai. Dizendo ele que em 51 (no Fogo de 51) passou perto de um louro jangada e eles passaram para Pé do Monte. Quando voltou, a madeira já tava bem grossa. Aí derrubou essa madeira e serraram ela para vender em Caraíva. Através dessa madeira ele manteve sua família por um bom tempo. Ele pensou que fazendo plantio poderia colher também pra família e com plano de reflorestar as nascentes. Dizia que era tudo mata e tinha água boa e com trabalho de

¹³² Livro **Iniciativas BNDES Mata Atlântica**. Disponível em:

https://web.bndes.gov.br/bib/jspui/bitstream/1408/4421/1/Iniciativa%20BNDES%20Mata%20Atlantica_2015.pdf.

roça e o caminhão que entrava aqui pegando madeira. Aí foi degradando e pegando madeira, já existiam Parque e aldeia. Esse setor aqui tinha bastante paraju e arruda. Daí vinha caminhão pegando madeira de tora e foi, até que hoje secaram os rios."

Foi um destes caminhões que adentravam em Boca da Mata para “puxar” madeira que atropelou Matias quando ele era menino, me disse, mostrando sua perna e justificando seu jeito manco ao andar. A exploração madeireira nas matas do Parque deixou marcas não só na paisagem, mas em seu corpo. Após ser atropelado, Manuel Santana o levou até São Paulo para tratar da perna e fazer cirurgias. Tempo em que pôde andar pela megalópole e voltar com histórias sobre a insanidade da vida paulistana e sobre os pés de café que encontrou em praças perto à Funai. Continuamos:

M: "As primeiras mudas que vieram para pai era da qualidade de ipê amarelo, vieram da Veracel já tem uns 10 anos. Vieram quando o pai tinha viveiro de palha. Vieram para comunidade plantar e a comunidade falava: 'vamos plantar madeira nada'. Eu e pai pegamos e plantamos nessas capoeiras tudo. Daí já peguei semente para fazer essas mudas. Ele fez uns plantios, mas o fogo queimava. Paramos para pensar e ele entregou para mim o trabalho. Ele tirou da mente dele e depois teve o viveiro de palha. Começou através do projeto da FAO. Eles compraram material pra horta, mas pai tinha plano de viveiro de pé de mato. O projeto deixou esse material e fizemos a horta e pai fez viveiro dentro. Não fez horta e fez viveiro. O pessoal do projeto viu fazendo muda e não disseram nada. Ampliamos e vamos trabalhado voluntário. Assim conseguimos projeto com Funai de 30.000 reais e plantamos uma multidão de mudas que o fogo foi lá e queimou. Aí pai caiu doente e pediu para eu cuidar. E me disse 'o trabalho é o advogado da gente, não tem lei que impeça de a gente fazer esse trabalho, o governo não impede, ninguém vai contra e quem faz é protegido, pois tem apoio do governo. E outros trabalhos que a gente faz não tem apoio nenhum'."

Seu Manuel, uma liderança experiente, intelectual e um exímio tradutor, passou a plantar pau da mata de forma mais rotineira após perceber que era uma prática que proporcionava múltiplas relações: por um lado, contribuía para formar lugares por meio do plantio, o que reforçava seu papel como liderança que buscava relações colaborativas com os órgãos do meio ambiente; em segundo lugar, poderia servir num

futuro como um ganho econômico, tanto na captura de projetos voltados ao *meio ambiente* quanto na venda de madeira.



Imagem 56 – Boca da mata de longe.

Um ponto importante ao trabalhar com plantio de *paus da mata*: Manuel percebeu que poderia construir relações de reciprocidade com o *peçoal do meio ambiente*. De fato, ao contrário das outras atividades realizadas pelos Pataxó, como roças, pesca ou mariscagem no mangue, a restauração florestal passava pelo crivo dos agentes governamentais e era por eles incentivada. Ao tratar de *plantar paus da mata*, Manuel falava o “idioma” entendido pelos ambientalistas.

Seu Manuel e os Pataxó em geral, principalmente as lideranças e outros jovens, homens e mulheres, já vêm há algum tempo tendo encontros com biólogos e afins, ou seja, com o “peçoal do meio ambiente”. Encontros em torno das demandas do Parque Nacional. Foram reuniões informativas, formação e capacitação da brigada de prevenção a incêndios (Prevfogo), oficinas temáticas, elaboração de diagnósticos socioambientais para determinar usos e impactos ambientais da população indígena, atividades de fiscalização, execução

de projetos “sustentáveis”, dentre outras práticas que conectam biólogos, gestores ambientais e os indígenas.

Foram estes encontros que proporcionaram aos Pataxó a incorporação – parcial, ao meu ver – e o uso estratégico do cardápio semântico e de práticas do ambientalismo – “preservação”, “biodiversidade”, “mata atlântica”, “floresta”, “extinção” e “sustentabilidade” são apenas algumas destas. Tal “idioma”, incorporado junto ao “dicionário” do indigenismo, em geral enfocando o caráter ecologista do povo Pataxó, esteve sempre presente nas oficinas de Etnomapeamento que realizamos, principalmente quando os caciques e as lideranças designavam como nossos interlocutores (os personagens ligados historicamente aos “projetos” de “meio ambiente” que, diante de nós, técnicos do “Ministério do Meio Ambiente”) se valiam de discursos afinados com o ouvinte¹³³.

Manuel Santana e sua família estavam de certa forma “alinhados” com tal dicionário que, para eles, se remetia às práticas. “Meio ambiente” era, ao mesmo tempo, “projeto”, “reflorestamento”, “combater o fogo” e “tirar o povo da mata” e Manuel cuidava, em nossa visita, de um viveiro rústico de mudas, com apoio muitas vezes das instituições governamentais e de empresas. Seu filho Matias o seguia em seus passos e Alfredo, o cacique, foi quem liderou as negociações da “gestão compartilhada” com o Ibama após as retomadas realizadas em 1999.

A “virada ambientalista” de Manuel contrastava com uma vida marcada por seu entrosamento com madeireiros e com a prática da

¹³³ Para Kohler, tais discursos fazem parte do processo de estereotipização que os Pataxó empreenderam a fim de criar a imagem de índios do descobrimento, construindo sua identidade (2011). Tal estereótipo se contradiria pelos desmatamentos que os Pataxó realizavam. Ações deletérias que se baseavam não na razão prática mas em representações mentais no nível do inconsciente. Interessa-me, por outro lado, compreender estes discursos como práticas situadas, relacionais e processos de tradução e resistência mimética (cf. ALBERT, 1995), como forma que os Pataxó buscam se conectar com o “outro” ambientalista, a fim de estabelecer certo grau de permanência na reciprocidade nas relações com o apaziguamento da violência do órgão do Estado. Sem contar também, é claro, que tais discursos são bem utilizados em documentos, livros e reuniões nos quais os Pataxó intentam falar de si para os “outros”, buscando reconhecimento identitário e territorial. Hoje, com a escolarização, esta “novilíngua” se cristalizou entre os jovens, sendo usada para se referirem à *natureza*.

agricultura de corte-e-queima do passado. Ele e seu irmão Firmo foram “abrir” novamente Boca da Mata – que era “tudo mata” e tinha um enorme palmeiral – num movimento realizado após a *medição* dos anos 80, o que gerou uma ruptura entre a aldeia Barra Velha e Boca da Mata¹³⁴. Hoje os moradores de Barra Velha imputam a responsabilidade por “estragar a mata” do Parque aos “parentes” de Boca da Mata.

Manuel cantou uma canção sobre o momento em que chegou em Boca da Mata e viveu no meio do *palmeiral*: “*Sou Caboclo Palmerá / Quando eu venho da minha aldeia / Trago arco, trago flecha / Pra brincar na terra alheia!*”.

Além de mapeador, tradutor e liderança, dentre muitas outras especialidades, Seu Manuel é um reconhecido líder espiritual. É tido como grande rezador e conhecedor das plantas, dos sonhos e do mundo espiritual. Foi “batizado” Pajé pelos jovens do movimento de retomada à cultura tradicional. Práticas que lhe conferiram, ao mesmo tempo, prestígio e aproximações de uns e medo por parte de outras pessoas. Além disto, é o “cabeça” do grupo de samba e dos rituais dos antigos. Como ele nos disse:

"Faço também canção. Meu cavaquinho quebrou! Eu sei. Eu canto reis, canto samba, canto batuque, canto engenho novo, rezo, faço música, canto samba canção. Antigamente tinha tal de marcha, samba, tango, chote... Tudo isso eu invento. Todo ano, todo ano eu canto reis, porque isso é de tradição dos véios aí. Meu avô, então, não dá pra eu arreiar. Agora dançar forró eu já deixei há muito tempo, fui proibido no sonho."

O reflorestamento, como prática, emerge com a aproximação entre a família de Manoel Santana e ambientalistas. Aqui podemos observar uma convergência ou um “acordo parcial” entre as motivações de Manuel, de Matias, dos outros cooperados e dos *parceiros* em fazer atividades de restauração das matas: os primeiros motivados pela ideia de plantar como forma de fazer lugares para se viver bem e sossegado; os últimos como forma de ampliar a biodiversidade, recuperar a Mata Atlântica e criar corredores ecológicos. Para os primeiros, plantar mudas se dá como um contínuo e dinâmico processo ontogenético da paisagem, como modo de instituir relações e marcar o tempo

¹³⁴ Dão-se os nomes de piaçabal e palmeiral às unidades paisagísticas de terra firme que possuem presença dominante, respectivamente, da palmeira piaçaba e de babaçu, encontrados principalmente em área da aldeia Boca da Mata.

integrando pessoas com ambiente; os segundos, tendo a ideia de impacto humano e descontinuidade ecológica, a restauração seria um processo de reestabelecer a integridade ecológica em áreas desflorestadas ou degradadas.

As mudas das árvores entrelaçam essas pessoas e coisas com seus diferentes projetos de paisagem num lugar comum, os viveiros. E o lugar *do reflorestamento* é a materialização do entrelaçamento de projetos de paisagem em colaboração. Para Manuel Santana e Matias, coletar sementes, fazer mudas e plantar *pau da mata* é uma forma de trabalhar colaborativamente, de tecer relações recíprocas com o *peçoal do meio ambiente* e no fazer lugares mais habitáveis para os parentes. Por outro lado, isso tudo se dá num contexto em que os Pataxó são tidos como os “verdadeiros vilões” do desmatamento do Parque Nacional, por meio da produção de artesanato de madeira, e a aldeia Boca da Mata é o epicentro do conflito entre os artesãos e a chefia do Parque Nacional.

Para os ambientalistas, engenheiros florestais, dentre outros, como vimos mais acima, o reflorestamento é justificado pela conservação da biodiversidade: no plano macro, os esforços de restauração florestal empreendidos pelas ONGs ambientalistas, pelos governos e pelas empresas são justificados pela “ciência da ecologia da restauração” que mapeou o Monte Pascoal como lugar de grande potencial para projetos de restauração do bioma Mata Atlântica pela formação de Corredores Ecológicos (cf. PACTO, 2009); no plano micro, na aldeia Pataxó, o argumento levantado é de que os esforços de restauração florestal poderiam mitigar a exploração madeireira pelos Pataxó, ao tempo que poderiam gerar trabalho e renda para os índios nos trabalhos de reflorestamento, bem como conscientizá-los sobre o valor da floresta (TIMMERS, 2004).

Voltemos para a origem das atividades de reflorestamento em Boca da Mata. De início, se valendo de seus conhecimentos, Manuel Santana passou a misturar *paus (nativos)* com *bens de raíz* (frutíferas), plantando as mudas ao longo das trilhas ou em lugares na parte alta de aldeia, onde ficam as roças. Plantio este que motivou o debate no qual me referi no prólogo entre Manuel e a chefe do Parque Nacional. Ele passou a trabalhar com viveiros após “subverter” um projeto de horta comunitária incentivada nas aldeias pelas ONGs *parceiras* que implementavam o *Projeto FAO*, como o Instituto Flora Brasil¹³⁵. Seu

¹³⁵ Viveiros também foram implantados nas aldeias Trevo do Parque, Águas Belas e Barra Velha. Em todas as experiências não foram para frente. Em Barra

viveiro passa, então, a receber um mínimo de apoio dos técnicos destas ONGs e recursos financeiros destas para plantar mudas nativas e para o reflorestamento.

O plantio de Manoel passaria, desta forma, a conviver com a prática do reflorestamento ou o incorpora em suas práticas de plantar *bens de raiz*. Manoel seguiu plantando *paus* misturados com *bens de raiz* nas trilhas da aldeia e em lugares indicados pelos *parceiros*¹³⁶, o que para ele era o modo apropriado para a restauração das matas do Parque e formação do corredor ecológico. Fazia isto apesar da orientação dos técnicos. Estes orientavam Manuel e seus colaboradores para que apenas trabalhassem com mudas de árvores nativas, com a indicação de que o reflorestamento fosse orientado ao ideal de se formar um corredor ecológico e que tivesse técnicas de restauração mais “racionais”, baseados nos conhecimentos da restauração florestal e da ecologia da paisagem. Um dos projetos propostos pela Veracel Celulose, sob demanda do grupo de reflorestamento durante o Projeto FAO, previa reflorestar as quatro nascentes do córregos do Tucum e do Leão, me disse Matias na época. Estes córregos serviam de consumo geral da aldeia, pois nem todo mundo teria poço artesiano.

Em conversa que tive com Seu Manuel durante o Etnomapeamento, ele defendia a ideia de que, quando o Parque se “transformasse” em “*área indígena*”, o plano deveria ser “*deixar mata, zelar dela pra ela voltar*”, inclusive o nome do Parque deveria ser trocado para Parque Indígena, “*igual ao Xingu*”. O “plano” para ele era reflorestar toda a “*área morta*” e mudar os trabalhadores para Caraíva, assim daria para “*reflorestar o campo todo*” e arrematou “*meu plano é esse, mas não sei se eu venço*”.

O viveiro de Seu Manuel passou a ser visto como “modelo”, e seu persistente “ato voluntário” interpretado, diante dos técnicos das ONGs e do Ibama, como a incorporação dos valores conservacionistas. Assim, iniciava-se por parte destes intermediários um processo de captação de recurso no mercado de projetos, envolvendo Manuel e seu filho Matias. A partir deste momento, Manuel e Matias teriam que se valer de

Velha, o viveiro findou devido a desentendimentos internos: enquanto o parceiro afirmava que o viveiro era da comunidade, o “coordenador” indígena o gerenciava como um projeto familiar, o que geraram conflitos internos e a dissolução do projeto – que contava com recursos da empresa Veracel Celulose.

¹³⁶ *Parceiros* é um conceito nativo que diz respeito às ONGs, igrejas e governo, que trazem *projetos*, contratando pessoas e trazendo benefícios para a aldeia. Buscar *parceiros* é uma meta cotidiana das lideranças.

conhecimentos técnicos para manejar as mudas e plantá-las. Ao mesmo tempo, teriam que negociar com os parentes um lugar para fazer o plantio, pois, como de um lado dentro do Parque a *mata do Parque* era de controle do Ibama, na Terra Indígena cabiam aos *donos dos lugares* – todos habitados em Boca da Mata – ceder o lugar para eles realizarem o projeto de restauração. Esta negociação interna era vital para que o projeto vingasse. Manuel e Matias sabiam disto, pois no início do reflorestamento e dos apoios ao projeto as mudas eram cortadas ou queimadas pelos “parentes”, motivados, segundo eles, por inveja ou por medo de perder o *lugar* para uma figura tida como grande liderança e concededor de reza forte.

M: “Antes plantava e eles cortavam com raiva, agora parou. Controlou. Eles achavam que estávamos ganhando dinheiro e aí cortavam. Quem mantinha o trabalho era meu pai com dinheiro da aposentadoria. No início, fizemos um plantio filé e antes desses projetos, tenho meu trabalho lá. Fiz trabalho. Devia estar ganhando grana, mas acabamos fazendo voluntariamente, com amor”.

Disse-me Matias, naquela minha visita tempos atrás, que ele tinha plantado quarenta pés de aderno e duzentos e cinquenta pés de gravatá. Além de outras espécies de *paus da mata* como juerana, jequitibá, jacarandá, loro, jecuíba, paraju, arapati, mixiba, óleo, arruda, peroba, cupuíva, inhaíba e por aí vai. Todas cortadas e queimadas, sendo que poucas resistiram também aos incêndios.

No viveiro

Este “novo” viveiro, todo cercado em tela de alambrite e com um tamanho considerável, já era fruto de um projeto recente entre a Cooplanjé com o grupo ambiental Natureza Bela, denominado “Corredor Monte Pascoal Pau Brasil Mata Atlântica biodiversidade e

comunidade”¹³⁷, o que os Pataxó denominam de *projeto BNDES*, devido ao financiamento deste banco.

A Cooplanjé fornecia a mão de obra, “a *empreita*”, como disse Matias. A gestão e o planejamento, bem como as decisões sobre o trabalho técnico de reflorestamento, caberiam, a princípio, à ONG.



Imagem 57 – Por dentro do viveiro de mudas.

¹³⁷ Segundo consta no site do BNDES, o projeto objetiva promover a restauração de 220 hectares de Mata Atlântica no Parque Nacional do Monte Pascoal visando a conectividade florestal do corredor ecológico constituído pelos fragmentos florestais do Parque Nacional do Pau Brasil ao Parque Nacional do Monte Pascoal (Porto Seguro/BA), com benefícios diretos à fauna, flora, clima e inclusão socioambiental de comunidades rurais e indígenas Disponível em: <http://www.bndes.gov.br/SiteBNDES/bndes/bndes_pt/Areas_de_Atuaacao/Meio_Ambiente/Mata_Atlantica/projeto_naturezabela.html>.

Em resumo, o modelo organizacional seria o seguinte: um consórcio de instituições (sob liderança da Natureza Bela) submeteria um projeto para um edital do BNDES voltado à restauração florestal na Mata Atlântica. A meta proposta foi a de reflorestar 220 hectares nas bordas do Parque Nacional Histórico do Monte Pascoal com técnicas de restauração florestal desenvolvida pelo Laboratório de Ecologia e Restauração Florestal (LERF) da Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (ESALQ-USP), que associa plantio de mudas nativas com fomento da regeneração natural, e seguindo os conceitos do manual do “PACTO pela restauração da Mata Atlântica”¹³⁸ e participação comunitária. A participação comunitária se daria pelo envolvimento dos Pataxó de Boca da Mata e aldeias próximas (Meio da Mata, Pé do Monte e Cassiana) com a contratação de mão de obra indígena¹³⁹.

Estes projetos, como dito mais acima, se inserem numa macrorrede de planejadores de ações de conservação da Mata Atlântica brasileira e foi formulado para atender aos objetivos do Pacto, e o Monte Pascoal foi mapeado como área estratégica para a restauração florestal. No plano local, o envolvimento indígena se justificaria por diversos motivos: primeiro, por fornecer mão de obra necessária às atividades de restauração; segundo, devido à proximidade destes com a área *core* do projeto, nos dá a justificativa conservacionista; em terceiro lugar, a presença indígena abre um leque de argumentos concernentes à conservação florestal do Parque Nacional como meio de incentivar a população indígena e não indígena a deixar de extrair e manufaturar a “madeira nativa” para o artesanato. Isso vem sendo considerado pelos

¹³⁸ O conceito de restauração considerado nesse documento do Pacto é aquele aplicado pela “Society for Ecological Restoration International (SERI)”, sendo “a ciência, prática e arte de assistir e manejar a recuperação da integridade ecológica dos ecossistemas, incluindo um nível mínimo de biodiversidade e de variabilidade na estrutura e funcionamento dos processos ecológicos, considerando-se seus valores ecológicos, econômicos e sociais” (PACTO, 2009).

¹³⁹ O projeto busca, segundo informação no site do BNDES, “conciliar ganhos ambientais com inclusão social através da contratação de cooperativa de trabalhadores rurais locais especializados em restauração florestal e capacitação das comunidades indígenas e populações tradicionais nas atividades finalísticas. Estimam-se que 60 membros das comunidades indígenas vizinhas às áreas do projeto serão inseridos no processo laboral das atividades”. Portanto, como fica evidente nesta passagem do texto, o projeto considera “inclusão da comunidade local” como contratação de mão de obra, e não participação efetiva na formulação e execução do projeto.

ambientalistas como um dos principais problemas ambientais das Unidades de Conservação do extremo sul da Bahia (TIMMERS, 2004). A presença indígena forneceu um *plus* ao projeto, que passa a argumentar que o pagamento à cooperativa emprega mão de obra indígena, desviando estes trabalhadores das atividades “ilegais” e “degradantes”.

Para legitimar a presença indígena, como uma forma de inserção mais ampla do que simplesmente servirem de mão de obra para o projeto, os formuladores do projeto BNDES utilizaram o Plano de Gestão Territorial Aragwaksã (FUNAI, 2009), elaborado pelos Pataxó, para fortalecer a justificativa para a restauração com inclusão social. No Plano, os Pataxó estabeleceram que as atividades de reflorestamento fariam parte dos objetivos de “preservação e uso sustentável”, estabelecendo ações que vão desde criar mudas nativas em viveiros, reflorestar as áreas degradadas, recuperar nascentes com mudas nativas até a buscar alternativas para o artesanato em madeira. No entanto, os formuladores do projeto BNDES não destacaram que tais atividades na perspectiva dos Pataxó estão ligadas à garantia dos direitos territoriais e à demarcação de suas terras.

No início, foi proposta a contratação dos Pataxó por intermédio de uma cooperativa sediada em Caraíva que já vinha atuando em projetos de restauração com o consórcio de ONGs: a Coopplantar. Como houve problemas de ordem trabalhista com esta instituição¹⁴⁰, foi feita a proposta de fundar uma outra cooperativa, agora voltada para as aldeias Pataxó.

Segundo Matias, a promessa era de que a Cooplanjé assumisse parte dos processos decisórios e que seus cooperados fossem capacitados para assumir papéis administrativos. Algo que não vingou, devido à centralização destas funções administrativas com os *parceiros*. Mesmo assim, houve rápida capacitação em cooperativismo: Matias participou de feiras de negócio, as atividades foram divulgadas na televisão e em revistas e os cooperados mantiveram canal de divulgação dos trabalhos em Boca da Mata em seus perfis do Facebook¹⁴¹, assumindo assim um papel mais protagonista em termos institucionais.

¹⁴⁰ Ver estudo crítico em KILL (2013).

¹⁴¹ Disponível em:

[-https://www.facebook.com/edimarcosponcada.santana/video/s/vb.100002596997595/767713653325194/?type=2&theater¬if_t=video_comment_tagged-](https://www.facebook.com/edimarcosponcada.santana/video/s/vb.100002596997595/767713653325194/?type=2&theater¬if_t=video_comment_tagged).



Imagem 58 – Alfredo.

Disse-me Matias que ele foi muito criticado por querer criar a cooperativa e lembrou a conversa que tivemos na casa de seu pai, na qual eu lhe presenteei com um livro sobre cooperativismo da editora da FASE e como isto o ajudou a construir uma ideia de um modelo organizacional com seus parentes para lidar com recursos financeiros de projeto.

As críticas eram motivadas pela descrença na capacidade deles (dos índios) em administrar uma cooperativa. Segundo Matias, diziam “as meninas” da Natureza Bela que eles deveriam ter estudo, ser formado ou ter capacitação em administração. A proposta inicial, portanto, era de que os Pataxó trabalhassem por empreita para outra cooperativa, a Coopplantar, sediada em Caraíva e com contrato com a Natureza Bela para realizar as metas de restauração. Mas Matias disse que não iriam trabalhar para outra *firma* e nem para *branco*. Mesmo assim chegaram a trabalhar para a Coopplantar por dois anos. Segundo Matias, a Coopplantar faliu ao assinar carteira de trinta pessoas, o que não seria possível devido à legislação apenas permitir uma cooperativa trabalhar

com seus cooperados. Com o dinheiro do seguro-desemprego, ajudou a criar a Cooplanjé.

M: *"Deus, quando quer uma pessoa para fazer trabalho para ele, não procura quem é burro, formado, se não sabe de nada. Ele capacita pessoas para fazer trabalho dele. Tô aqui mandado. Quem manda naquela senhora autorizou para passar recurso para fazer esse trabalho. Ainda é problema. Na parte técnica eles não acreditavam, eles não confiavam. Entra num ouvido e sai no outro. No começo tinha esse problema com a Coopplantar; com a Natureza Bela não: eles confiam na gente. Até confiam muito na pessoa da gente."*

Encontros indeterminados

M: *"Vamos ver o viveiro?"*

T: *"Vamos, ora! E cadê o pessoal?"*

M: *"Estão todos na macega, desde cedo."*

O viveiro, com capacidade para produzir cem mil mudas segundo Matias, foi construído num lugar que já foi roça¹⁴². *"Era lugar de um senhor"*, me disse ele, *"entrei e ele reclamou"*. Matias argumentou que o lugar estava abandonado, mas que ele sairia. No final, o senhor deu permissão para eles ficarem. Já o lugar onde fizeram os primeiros reflorestamentos era de um tal Argemiro, que não se importou com os plantios. Outro lugar era de um rapaz *brabo*, ressaltou Matias, e foi onde ele plantou quinhentas mudas numa cabeceira e o fogo em coordenadação com o sapezal *"veio queimando tudo"*. Tanto para montar o viveiro como na seleção das áreas de reflorestamento *"tem que ter negociação com os parentes, trazendo para trabalhar juntos"*. Entretanto, atualmente, os trabalhos se concentram em cinquenta hectares do Parque Nacional

¹⁴² Pensar um viveiro como lugar de relações, como aponta os Pataxó, contrasta com a definição técnica, para o qual um viveiro florestal seriam áreas com um conjunto de benfeitorias e utensílios, em que se empregam técnicas visando obter o máximo da produção de mudas. Ou seja, o viveiro seria apenas uma área de produção de espécies, onde plantas tornam-se objetos e mercadorias.

e, apesar de planejarem reflorestar dentro da área indígena, não encontram apoio por parte das instituições, pois “*com retomada os parceiros se afastaram*”.

Aquele novo viveiro foi idealizado e construído por Matias e pelos outros cooperados com material adquirido pela Natureza Bela, que enviou madeira, sombrite, arame de cobre e borracha. Segundo Matias, eles não queriam esperar as demoradas decisões por parte dos *parceiros* para início das obras e tomaram a iniciativa de começar a levantar o viveiro.

M: "Quando os engenheiros chegaram, ficaram olhando assim... Eles iam fazer diferente, céu aberto. Só iam colocar sombrite onde ia germinar a semente. Eles estavam com engenheiro florestal do projeto que concordou com esta forma. Faltou acabamento, mas ficou bom."

Fomos caminhando por entre algumas mudas que estavam do lado de fora do viveiro. Dentro estava praticamente vazio. Fui dedilhando o sombrite preto enquanto Matias me explicava que, das mudas produzidas, eles já repassaram cinquenta mil para o parceiro BNDES e trinta mil para o programa Arboretum¹⁴³, uma instituição que

¹⁴³ O programa Arboretum foi proposto pelo Serviço Florestal Brasileiro do Ministério do Meio Ambiente e viabilizado por meio da Promotoria de Justiça Especializada em Meio Ambiente, de âmbito regional, com sede na Comarca de Teixeira de Freitas e pelo Núcleo de Defesa da Mata Atlântica (NUMA) – Coordenação Regional da Costa das Baleias – do Ministério Público do estado da Bahia, por meio da assinatura de termo de compromisso de ajustamento de conduta firmado entre o Ministério Público do estado da Bahia e as empresas Suzano Papel e Celulose S/A e Fibria Celulose S/A. Estas compromissárias arcariam com os custos de implantação e manutenção do programa pelo período de 10 (dez) anos. A gestão administrativa e financeira do projeto seria realizada pela Fundação José Silveira. Em seu site, o programa Arboretum informa que sua estratégia seria a de oferecer subsídios técnicos e incentivos para a restauração e conservação de áreas de Mata Atlântica no extremo sul da Bahia e para o plantio de espécies arbóreas nativas com fins econômicos, de utilização sustentável e de serviços ambientais. Dentre os objetivos específicos estão: conservação de espécimes arbóreas ameaçadas como a Braúna e o Parajú; cadastramento de matrizes de espécies ameaçadas de extinção, raras ou endêmicas; constituição de bancos de germoplasma arboretos, especialmente de espécies raras, endêmicas e ameaçadas; criação e implantação de um herbário; apoio a ações que relacionem a conservação (ver em: <http://www.fjs.org.br/programa-arboretum/>).

visa atuar no fomento ao reflorestamento, principalmente ligado às empresas de papel e celulose no sul da Bahia.

O plano dos cooperados era o de repassar as últimas mudas, findando o contrato com a Natureza Bela e, assim, iniciar o preenchimento do viveiro com outras novas mudas por meio da técnica exigida pelo Arboretum. O Arboretum exigia que as mudas fossem retiradas de uma “árvore matriz”, ou seja, uma árvore que seja georreferenciada e descrita como controle. Esta árvore seria a fornecedora de sementes. Desta forma, o Arboretum buscava padronizar o modo de produzir mudas em Boca da Mata à legislação vigente¹⁴⁴, sendo possível comercializar ou transportar a muda conforme rege as normas legais, bem como certificar as mudas.

Segundo me explicou Matias, a matriz seria uma espécie da mata que deve ser cadastrada para se retirar a semente, sendo necessário colocar um número em seu tronco, tirar medidas do diâmetro e caracterizar seu ambiente (se foi registrada na mata ou na *capoeira*). “Igual quando se registra uma criança”, detalha Matias em uma boa analogia com o processo instituidor de identidades das pessoas pelo Estado. A própria lei citada no parágrafo anterior, em seu artigo primeiro, afirma que o seu objetivo é o de “garantir a identidade e a qualidade do material de multiplicação e de reprodução vegetal produzido, comercializado e utilizado em todo o território nacional”. Importante frisar que, no devir matriz das *qualidades de paus*, a identidade refere-se à identidade genética e a pureza varietal.

M: *"A gente vai lá, tira o ponto de GPS e fica com isso para eles (os técnicos dos parceiros) saberem de onde veio a muda. Estamos com uma tamanqueira toda registrada. Tirada ponto já passa para eles. No dia de comprar, quando a tamanqueira cair na mão deles, já sabem de onde veio. Um processo delicado, cara. Tem Pataxó que chega a cochilar na hora dessas explicações. Deram curso, tem apostila. O Arboretum deu uma capacitação no colégio de quinze dias. Mandou apostila de como*

¹⁴⁴ Refiro-me à Lei nº 10.711, de 5 de agosto de 2003, que dispõe sobre o Sistema Nacional de Sementes e Mudas e dá outras providências. A lei define uma “muda” como: material de propagação vegetal de qualquer gênero, espécie ou cultivar, proveniente de reprodução sexuada ou assexuada, que tenha finalidade específica de plantio; “muda certificada”, como uma muda que tenha sido submetida ao processo de certificação, proveniente de planta básica ou de planta matriz; e “planta matriz”, a planta fornecedora de material de propagação que mantém as características da planta básica da qual seja proveniente.

podemos trabalhar com viveiro, com quebra de dormência, praga, essas coisas. Já fizemos cento e cinquenta matrizes. Agora estamos tirando essas mudas para produzir mudas de matriz para vender. Emitimos nota fiscal e tudo."

Essa técnica era nova para Matias. Não era exigida no trabalho com os parceiros do *projeto BNDES* e nem anteriormente com os outros parceiros. Naquele momento deveriam incorporar ao rol de práticas que já possuíam ao estabelecerem esta relação contratual com o Arboretum. Para que o Arboretum comprasse as mudas, a cooperativa deveria vender seguindo as normas técnicas exigidas pela instituição e pela legislação.

Agachei-me diante de uma mudinha e fiquei observando aqueles “filhotes” de árvores. Estavam enfileirados e separados, cada um em um tubete. Os tubetes chegaram sob exigência da Cooplanjé para substituir os saquinhos que vinham sendo utilizados já há bastante tempo, pois estes últimos aumentavam consideravelmente o trabalho necessário para plantar e o rendimento era menor, pois em geral as raízes das plantas furam os sacos e enraizavam na terra, dificultando a retirada e o transporte para a área do reflorestamento.

A chegada destes “filhotes” aos tubetes é precedida por um processo técnico que envolveu a seleção das sementes ou das mudas *in loco*, na mata ou na *capoeira* e transferência para o viveiro. O processo não era tão simples assim e envolvia o conhecimento sobre as diversas árvores exigidas pelos parceiros ou escolhidas pelos cooperados. Tarefa que caberia ao Seu Alfredo fazer ou ensinar aos outros membros da cooperativa.

T: "Matias, como foi que pegaram as sementes?"

M: "Vai na mata, vê semente germinando ou mudinha dela e faz a repicagem. Repicagem é ir lá com isopor de água e planta pequena que não está muito enraizada. Coleta ela e põe no isopor, mas só as espécies que a gente conhece. Põe no viveiro plantando direto no tubete. Nem todo mundo sabe identificar, muitas espécies não conhecemos. Aí chamo os mais velhos aqui pra ajudar. Depois de repicar, fica molhando 4 vezes ao dia. Uma equipe enchendo o tubete e outra fazendo repicagem. Aí já topa substrato molhadinho, não pode ser enxuto. Aí fica cuidando dele, adubando para enraizar, adubo de crescimento. Compramos na rua. Já

tem adubo preparado para essas situações. Quando vai comprar, já leva e já pede."

T: "A repicagem seria a seleção das qualidades de semente, é isso? E depois da repicagem, como sabem as qualidades?"

M: "É, mais ou menos isso mesmo. Aqui, olha, é por espécie. Essa aqui é louro prego. Quando pega, bota tudo junto. Uma bandeja pega cinquenta e seis mudas numa bandeja dessa. Aí coloca só dessas espécies, no tubete grosso eles falam, conta quantas tem e soma. Daí põe no caderno e fica a nota. Aí vai ver as que morreram. Depois disso, separa elas dessa forma: pra poder ela engrossar mais. Traz pro sol e separa uma da outra para que ela fique mais furnida. Se ficar embolsada, só cresce e fica molenga, fininha. Assim, ela engrossa e a radiação fica mais potente. Todas as espécies fazem as mesmas espécies. O vento ajuda, o sol ajuda. Ele cresce mais e engrossa e fica furnido."

Furnida, embolsada, molenga, radiação potente. Os termos denotam os estados possíveis em que fica o corpo da planta, agora tida não como qualidade de, mas como espécie, após passar por um processo de seleção e entubamento. Num primeiro momento, tinha dificuldade de entender os termos em si e foquei meu olhar nas relações que condicionam uma muda vigorosa, furnida, como me disse Matias, quer seja uma dose adequada de luz solar, vento e água em um tubo adequado. Matias me apontou outra muda:

M: "Esse saiu do viveiro semana passada, não está furnido, está meio murcho, botamos no sol para climatizar e ficar mais forte. A gente planta depois com todo cuidado; se ela tá ruizinha, a gente vai lá e ajeita ela. Essa já tá identificada, é uma espécie bastante em extinção, quase não tem, tá bastante em extinção. Já está feita a matriz dela na mata. O número dela é 06. A Fibria que tá pegando através do Arboretum."

T: "E essas mudas ali?"

M: "Essas mudas que vieram de fora não sabem o nome. E essas outras eles não pegam, jaca pinha, frutífera. Eles (os técnicos) dão nome de graviola."

A escolha da espécie a ser selecionada também ia de acordo com a relação estabelecida com cada “parceiro”. Em geral, os parceiros exigiam que a cooperativa seguisse as normas técnicas para restauração florestal, a qual se exige que sejam utilizadas espécies nativas da Mata Atlântica e de preferência nativas da área onde seria feito o reflorestamento. Espécies cultivadas, a priori, são depreciadas, pois não correspondem à noção de nativas, bem como as exóticas, cultivadas ou não.

Neste ponto, Matias se deparou com três possibilidades de escolha das espécies a serem conduzidas ao viveiro: na relação com o BNDES, o critério é que a muda seja de espécie nativa da Mata Atlântica e esta é uma condição contratual para que a muda siga para o reflorestamento; para o Arboretum, além deste critério, a muda deve ser oriunda de uma matriz georreferenciada, pois só assim ela poderá ser comercializada; para os técnicos destes dois projetos, uma árvore adentra na relação como espécie biológica, dentro de um táxon específico, e como número, como quantidade. Isso não implicava que Matias e seus companheiros da Cooplanjé, que veem as plantas como qualidades, não possam adentrar nesta relação e realizar práticas colaborativas com os técnicos adentrando em uma compreensão ontológica sobre o que é uma espécie para um técnico florestal.

Não eram duas ontologias em antagonismo. Matias incorporava estas noções numa capacidade de lidar com o múltiplo. A noção (espécie – número – táxon – nativo/exótico – natureza/cultura) adentra e se relaciona de uma forma emergente e complexa com a noção Pataxó de *qualidade* como forma de explicar as existências do mundo vivo, uma categoria mais fluida e menos dicotômica. Ao mesmo tempo, na perspectiva de Matias, os técnicos não são tão seguros quanto à sua própria ontologia. Perguntei a Matias como ele definia e diferenciava uma espécie “nativa” de uma “exótica”.

M: "Assim dizem os técnicos. A Natureza Bela diz uma coisa, técnicos do Arboreto dizem outra. Por exemplo, essa muda aqui um diz que é nativa e o outro diz que não. Nativa é a espécie da região daqui. Se não, é exótica. Veja só, eles trouxeram guapuruvu lá do sul porque cresce rápido. A galera aqui chama de pinho. Esse projeto colocou bastante espécie exótica. Tem umas espécies que nem sei o nome delas. O técnico do programa Arboreto disseram que não é nativa, é de outra região. Era do viveiros deles, da Natureza Bela e eles plantaram lá. O plano mesmo é cadastrar a matriz das espécies para produzir, para não acontecer isso.

O viveiro deles tem tanta exigência, mas a gente é mais firme, a gente pega nativa mesmo e eles pegam tanta espécie que nem quer saber o nome. Agora a gente tira foto, mede espessura, tamanho dela, local que ela tá, ponto de GPS e põe placa indicando com dados todinhos. E daí passa para Arboreto e lá eles sabem da matriz. Eles sabem de onde estão tirando as coisas. Eles não gostam que tiram do Parque, só da área indígena. Aí sabem da onde tá indo essa espécie. Para mim não tem diferença tirar dentro e fora do Parque. Isso é polêmica."

T: *"Você colocaria dendezeiro no reflorestamento?"*

M: *"Colocava porque ele ajuda os animais."*

A controvérsia entre nativo e exótico, dentre outras diversas “polêmicas”, permeiam os meandros dos projetos de conservação ambiental no Monte Pascoal e ganha substancial intensidade nos projetos de restauração florestal. Em outra prosa que tive com Oziel Santana, irmão de Matias e cacique do Pé do Monte, ele expôs algumas considerações críticas a respeito da noção de “nativo” e “exótico”, revelando as relações que fazem o conceito persistir ou ser evitado no cotidiano. Na concepção de Oziel, *nativo* é o que deve se tornar *nativo*, ou seja, criar suas próprias condições de nascer e viver no lugar.

T: *"Só pra entender, a gente ouve falar de planta nativa. Quando você fala nativa é o quê? Do lugar?"*

O: *"É do lugar. O jequitibá, por exemplo, se eu pegar uma muda daqui e levar pra Meio da Mata eu posso dizer que lá tem jequitibá. Posso dizer que tinha porque essa região é que dá jequitibá; então, se eu pegar um desses jequitibá e levar pra Barra Velha e dá bom, ele é nativo daquele lugar. Então uma planta que vem de outro local, como essa jaca mesmo, não é nativa, mas hoje já considera ela nativa."*

T: *"Mas você fala que ela, a jaqueira, não é nativa por que trouxe de outra região?"*

O: *"Trouxe de outra região. Essa mandioca que nós temos veio de um lugar, só que ela habitou aqui."*

T: “E se eu vier da Amazônia e trazer uma mandioca de outro tipo, de outra qualidade que não existe aqui... Você vai falar que é nativa?”

O: “É nativa de outra região. Trouxe ela e ela se deu bem aqui vira nativa. A jaca mesmo: o cara trouxe muito semente de fora e hoje ela já se acostumou. O cara falou: 'tem que cortar esses pés todinhos de jaca de dentro do Parque'. Eu falei: 'eu não concordo, não'. Ele falou: 'por que não concorda?' Rapaz, as caças já estão acostumadas com aquela jaca ali dentro, acostumadas mesmo. Ela é alimentação da paca, aí com quinhentos e tantos anos que essa bicha está aqui. Já amansou, não mata ninguém, não. Mata a fome do cara. E tem fazendeiro na região que está plantando mudas de jacas pra fazer móveis. A raiz dela é grossona, o cara bota um trator, tira todinha, já desenha o bicho. A jaca hoje pra gente, Ave Maria! Não pode nem pensar: 'vou entrar dentro do Parque e cortar...' Deixa a bicha aí, rapaz. O que eu acho engraçado que aí o ICMBio vem e fala essas coisas 'vamos cortar porque é tudo exótico e faz mal', aí vem e propõe plantar exótica pra trabalhar com madeira. Aqui dentro do Parque tem jaqueira, tem cacau, tem dendezeiro, os passarinhos já acostumaram, rapaz. O cara chega e derruba; para derrubar um pé de jaca, um pé de dendê dentro dum Parque, só se você chegasse e as caças já estivessem tudo morta. Sinceramente, se eu tiver errado, mas eu tenho que falar, você topou quantas pacas mortas embaixo desse pé de dendê? O cara fala assim: 'nenhuma'. Mas você viu tudo comido aí, não foi? Então não pode tirar. Então esses camaradas estão pensando tudo furado. Eu andei com uma mulher do ICMBio aqui dentro e ela falou: 'ah, esse pé de dendê tem que derrubar. Já foi outra, não foi a chefe, mas tem que derrubar por quê? - porque não é planta daqui'. Aí eu: 'mas quem trouxe?' Aí ela falou: 'foi o passarinho, mas antes foi outra pessoa que trouxe, não teve?' Foi. Então tinha que falar pra ele, pra esse camarada, tirar as plantas dele daqui. Mas se hoje esse dendê está servindo de alimentação para os pássaros, para as caças e para o homem, também tirar o dendê para fazer o óleo, pra temperar o peixe dele pra ele comer, esse dendê nunca matou ninguém, pra que tirar ele pra fora? Agora, se a gente topasse aqui embaixo dele cheio de passarinho morto, cheio de caça morta, aí tinha que tirar mesmo”.

Fui caminhando por entre as mudas e suas bandejas, algumas vezes me abaixava para observar suas diferenças. Matias ia no vai e vem até a caixa d'água, cumpria um ritual de molhar as mudas pelo menos quatro vezes aos dia. Ele queixava-se de não possuir um sistema de captação de água que minimizasse o esforço desta lida diária. Entre o meu movimento vagaroso e o agitado de Matias, havia momentos de paradas nos quais ele me apontava algumas mudas e começava a contar

breves histórias sobre elas. Primeiro ele me mostrou a peroba rosa, uma “madeira que procuram bastante”.

M: *"Tinha duas mil mudas aqui, do verdadeiro. Tem o falso também. Eles (os parceiros) chegaram aqui com o falso, o pessoal da ONG, com trinta mil mudas. Eu disse: 'rapaz, não conheço isso aqui como Pau Brasil, não'. Eles são técnicos, né, e ficaram teimando. Outra vez mandei recado: 'se vier essas mudas feias, não vamos plantar, mudinhas feinhas'. Plantamos quarenta mil e morreu tudo, várias mudas que eles trouxeram de lá que a gente nem sabe o que é. Tivemos que plantar da gente mesmo. Essa é uma que todo mundo quer - como é o nome do pé nojento? Pacari, que faz colar. Tô com cuidado com ele. Pacari é nativo. É araticum. O nome de nosso grupo é Araticum. Nome dado com Nathalia pelo Arboreto. Araticum os povos indígenas usavam muito para banho essas coisas e hoje é difícil aqui na região. Muito importante em reza, para tirar mal olhado, feitiço. Ela tem uma história longa. É difícil fazer muda dela. A gente não tinha conhecimento com a semente dela. Tipo uma Jaca Pinha. Tem que ser bem trabalhada. O pé de mangaba pegamos lá embaixo, nos campos, para ver se conseguimos fazer plantio de mangaba na areia. Vai plantar na região que tem areia, se der e rolar plantio desses, já vai colocar. Ela é nativa e dá na areia e no barro. Eu e Nojento queremos achar espécie que dê bem na areia. Vêm técnicos que trabalham com Veracel que dizem que na areia não dá. Eles nunca plantam nada onde tem na mussununga. Tipo areião. Pacari, mangaba, tem outras, almêndoa - não sei se é nativa -, aracá é de areia e barro."*

Para Matias, as árvores não eram apenas coleção de coisas, objetos biológicos: elas possuem um valor de uso e afetivo, que não se extingue com a inserção de algumas espécies no mercado de projetos de restauração. Em outras palavras, as relações que ocorrem a partir do modo de vida das árvores são traduzidas em torno das noções de: lugares, para Manuel Santana; *mudas*, para Matias; *matrizes*, para o Arboretum; um objeto de troca, em relação com os agentes do mercado de artesanato em madeira; medicina com as mulheres e conhecedores Pataxó; comida, para as aves e para as caças. Este devir das árvores, suas múltiplas existências, se dá no seu entrelaçamento com linhas de vida que com elas coordenam suas ações.



Imagem 59 – Mudanças (sequência).

Continuamos nossos movimentos e conversação:

T: "E essa, Matias?"

M: "Essa é filhote da que já plantamos do projeto BNDES. É um nome complicado de semente. As mulheres bateram o olho e disseram que serve para remédio, já pegaram bastante para ter remédio. E eu pego para muda. Desinchadeira, peroba branca, imbiruçu, sete-casca, marmelada, girote, esse tem na mata e é tipo estrela. Ingá, roseira, difícil fazer muda, pai dizia que os antigos faziam banho. Pau sapo, pra mussununga, é bom. Tem mussununga do campo e mussununga da mata. Mais vendida foi essa. Ela tem crescimento rápido e segura muita água, madeira fofa. Marianinha - cresce para ver doer, não rápido que eucalipto, é de capoeira, chamam de Maria Preta lá. Qualidade de Murta da capoeira tem crescimento lento. Tem murta do mato, é a mesma, mas já é diferente. Olha, aqui tem espécie bastante em extinção, a Mussutaiba, correm atrás dela para fazer artesanato. Caminhoneiro quando entrava para tirar madeira corria atrás dela. Ainda não fizemos matriz dela. A gente dá os nomes e eles (os técnicos) ficam em dúvida: 'será que é pau sapo?'. Eu digo: "É. Se quiser levar, leva. Pra gente vai ser sempre pau sapo'. Usamos nomes dos antigos, pai entrava na mata e ia dizendo os nomes... Ele fala mesmo."

As chamadas madeiras em extinção eram as preferidas dos projetos de restauração. Tinha um maior valor conservacionista. Além de ter um valor de mercado ligeiramente maior. Um destes personagens é o paraju, talvez a espécie mais comentada nas rodas de conversa no Monte Pascoal. Quando cheguei na bandeja onde suas mudas crescem, olhando suas verdes folhas, não deixei de pensar em como estes organismos movimentam "mundos e fundos" no Monte Pascoal.

M: "paraju não tem mais na mata. Arruda tá difícil. Tá totalmente devastado aí. Não tem mais paraju, arruda. Estão fazendo artesanato com madeira branca. Antes era manual e procurava madeira, evitava derrubar nas grossuras. Falo contra o artesanato. Falo contra as máquinas, as serras, que acabam prejudicando. Antes não estragava a natureza muito, procurava paraju e de certo tamanho e grossura não derrubava. Com torno, serra, derruba tudo, não importa tamanho! Bagaça tudo! Tá acabando mesmo. Tem na mata em Ordelo (fazenda retomada). Lá tem arruda, paraju. Eu peguei uma sacola de semente de arruda que tá caindo. Lá num barraco que tô fazendo de palha tem arruda que peguei, encontrei próximo um jatobá carregado. Se for pra

lá, vou cercar a mata para ninguém mexer, pois tem espécies que nós queremos."

Extinção: o parajú

Em 2014, participei em Porto Seguro de uma reunião promovida pelo "PACTO pela conservação da Mata Atlântica" com o objetivo, divulgado por e-mail, de buscar soluções definitivas para a "exploração ilegal e predatória de madeira para artesanato no Parque Nacional do Monte Pascoal". Estavam presentes no dia praticamente todas as instituições de Estado ligadas à política ambiental, indigenista, de fomento à produção, além de representantes de corporações de papel e celulose, representante do BNDES, universidades, ONGs e consultores independentes. Eu fui participar como etnógrafo e como pesquisador do Museu do Índio. Os Pataxó, vistos como personagens centrais destes desmatamentos, adentravam céticos em mais uma, dentre muitas, reuniões com este tema. Participaram, com algumas lideranças, caciques e artesãos da aldeia Boca da Mata, bem como Matias, o diretor da Cooplanjé.

Logo na entrada do evento, uma mesa expunha algumas "alternativas" para os Pataxó. Eram artesanatos feitos com eucalipto e uma lista de presença. A reunião estava formatada ao estilo assembleia com uma moderadora contratada, sendo presidida pela chefe do Parque Nacional do Monte Pascoal e por um dirigente da ONG Natureza Bela. A reunião começou com exortações sobre o caráter predatório e obscuro da exploração das árvores no Parque, o que estaria levando muitas espécies à extinção. Esse era o objetivo de todos os presentes: preservar a natureza e eliminar esta prática deletéria de uma vez por todas. Todos deveriam se dar as mãos neste objetivo para que a "luz" fosse alcançada. Outros, mais empolgados, afirmavam que estávamos no momento oportuno de tirar as pessoas da natureza. Que a natureza não era lugar para seres humanos, pois estes apenas faziam a destruição dela.

Havia árvores ameaçadas de extinção pela ação humana: arruda e parajú. Documentos citados falavam de um industriato emergente¹⁴⁵ e do suposto "sucesso" no uso de eucalipto como alternativa no artesanato. Para uns, os Pataxó eram vítimas dos atravessadores e do mercado; para outros, suas práticas eram comparadas à de traficantes de drogas, o que era dito diretamente face a face, sem nenhum pudor, por um dirigente do Sebrae. Para esta malha que enredava Estado-Capital-ONGs, a única solução para a extração de madeira do Parque seria: via legal, mantendo e incrementando

¹⁴⁵ Ver Timmers (2004, s/d). O termo "industriato" é rejeitado pelos Pataxó.

a fiscalização e punindo os infratores, haja vista que a atividade era ilegal; via mercado, substituindo a matéria-prima (nesse caso, o ICMBio poderia agenciar madeira vinda da Amazônia ou a Veracel celulose poderia fornecer/vender eucalipto como alternativa); via cadeia produtiva, retirando o atravessador pela valorização do artesanato e criação de um selo indígena; via inovação, passando de uma economia material para uma imaterial (proposta de um professor da UFSB). Um dos resultados do encontro foi avaliar a possibilidade de se usar a madeira da “exótica” e agressiva Acácia, que seria fornecida pelas instituições aos Pataxó caso se averiguasse a viabilidade jurídica de tal transferência.

Os Pataxó não evocavam a natureza e a lei ou até as luzes. Eles afirmaram que não havia como falar do assunto sem tratar da demarcação do território, o que foi respondido por um engenheiro florestal da ESALQ-USP que eles (os Pataxó) não tinham legitimidade para ampliar o território, pois não sabiam cuidar dele. Foi num momento que, diríamos, “*meu sangue subiu pela cabeça*”. Os Pataxó diziam não entender por que não convidaram os fazendeiros e pecuaristas, os quais foram os que devastaram as matas da região – como foi demonstrado num mapa no início da reunião. Apontavam a contradição da criminalização de seu trabalho, voltado para a sustentabilidade de suas famílias, tido como ilegal e a prática de trazer madeira da Amazônia, essa sim legal para os técnicos do órgão ambiental – mesmo sem o ICMBio ter noção concreta das condições nas quais seriam retiradas estas madeiras no norte do país. Ironicamente diziam que os piratas de DVDs tinham licença para trabalhar em Porto Seguro, estavam “legais” e ninguém os incomodava; enquanto eles, donos da terra, estavam “ilegais” e eram perseguidos. Os Pataxó presentes queriam findar a atividade madeireira, com madeira nativa ou exótica: ainda mais, o eucalipto era imprestável como substituto.

Mas havia um ponto de acordo, mas um acordo que caminhava por linhas tênues. A conversa se realizava em torno da *madeira*. O termo *madeira* unificava a árvore dos biólogos como espécie botânica (táxon), com o *pau* dos Pataxó. Madeira é o recurso, e os Pataxó absorveram as práticas de fazer *madeira* nas atividades de exploração florestal na primeira metade do século passado. Assim como para o biólogo ou para um engenheiro florestal uma árvore é parte da natureza, servindo para a exploração (da *madeira*) ou para a sua conservação, a mesma coisa é, para os Pataxó, um *pau*: um modo de vida imerso em uma malha interespecífica que, quando possui potencial para ser serrada ou transacionada, vira *madeira*. O termo *madeira*¹⁴⁶ funde a

¹⁴⁶ Uma coisa vista como madeira traz a mim a lembrança do maravilhoso livro de Úrsula Le Guin, **The Word for World is Forest**, publicado em 1976 e que tive o prazer de ler durante as atividades de campo. No livro, as árvores se encontram em paisagens contestadas, entre a exploração imperialista de

coisa quanto à geratriz que é, ao mesmo tempo, fluido e sólido, matemático e corpóreo, com outra rota na qual ela pode ser apenas matéria-madeira.

Ao final da reunião, a malha Estado-Capital-ONGs decidiu mais do mesmo: mercado e reflorestamento. A principal decisão seria estudar o potencial e viabilidade legal de usar uma planta exótica e agressiva: a acácia (destaque), como substituto da madeira, estudo que seria feito por um consultor interessado e, enquanto passar o tempo, fariam consulta à Veracel para ver possibilidades de cessão (não foi dito doação) de eucalipto para as aldeias. Alguns participantes institucionais estavam ávidos para que ocorresse um “pacto”, pois isto poderia viabilizar recursos financeiros para continuidade do projeto de reflorestamento em andamento com a Cooplanjé – ansiosidade evidente diante da presença do representante do BNDES na reunião, que afirmou que sem um acordo não haveria projeto aprovado para continuidade do projeto de reflorestamento no Monte Pascoal. Os Pataxó queriam um acordo, mas não queriam substituição de matéria-prima, ou fim dos tais “atravessadores que os exploravam”, mas sim alternativas ao artesanato de madeira, o que envolviam demarcação da Terra Indígena e investimentos em projetos.

Desacordos, divergências de projetos de vida na ontologia política da madeira: esta reunião em Porto Seguro não foi a primeira iniciativa deste tipo. Houve muitas outras que chegaram a acordos fracos, pactos de uma via só: a malha formada pelas instituições ambientalistas e corporativas intentavam aglutinar os projetos Pataxó, com bases em suas práticas e seus modos de performar a paisagem no Monte Pascoal, ancorados no suposto universalismo das leis da natureza e das leis dos homens. Acordos que se deram sem um entendimento sobre a ecologia emergente nas matas do Parque e que se assentasse nas ontologias em cruzamento.

Para a malha Estado-Capital-ONGs, os Pataxó não entenderiam o papel subordinado e a exploração que sofrem. Estes deveriam racionalizar sua produção a partir da intervenção externa das instituições, adentrando no mercado com produtos sustentáveis (racionalmente ecológicos) e vendendo-os por um valor monetário justo. A intervenção desta malha deveria ser a de ajustar este mercado, acabando com as assimetrias e racionalizando a cadeia produtiva, como resultou nos encaminhamentos da reunião em Porto Seguro. Enquanto a malha Estado-Capital-ONGs falam de artigos científicos, de números, de legalidades e de luzes, para tratar de uma natureza distante, vista através dos vidros de suas *Hyluxes* consumidora de combustível fóssil – natureza na qual pessoas ilusoriamente não podem habitar –, os Pataxó convivem com o problema de ter que lidar diretamente com a vida e a morte, com a extinção numa *natureza* dadvosa

recursos e um mundo multiespécie.

na qual eles não podem se desvencilhar. Ciente da precariedade de suas vidas junto a árvores, animais, terras e águas, são eles os que possuem a responsa-habilidade em (re)criar outros caminhos do viver junto, enquanto que os “outros”, os que se acham responsáveis pela vida, pelo “meio ambiente”, tratam justamente de se distanciar, de controlar ou até de inoperar as habilidades de responder colaborativamente, como vêm propondo os Pataxó nas entrelinhas de suas práticas.

Esta controvérsia penetrou aldeias adentro. Intensificou as divergências entre Barra Velha e Boca da Mata, sendo que a primeira acusa a segunda de continuar a destruição das matas do Parque. E a segunda acusa Barra Velha de não apoiar as retomadas que partem das aldeias “de cima”. Jovens oriundos de aldeias e lugares em que a atividade artesanal de madeira permanece são vítimas de *bullying* na escola em Barra Velha. A controvérsia criou uma situação em que os que vivem da madeira são vistos como os vilões da história. Entre as controvérsias de práticas de fazer paisagens, o paraju e suas malhas vitais vão vivendo em condições cada vez mais precárias de vida.

A história do (re)criar mundos no Monte Pascoal envolve começarmos a entender a vida das árvores. Se quisermos aprender uma história sobre vida e morte, em um cenário de extinções, basta seguirmos o paraju. O paraju é conhecido em outros lugares como maçaranduba e pelos botânicos como *Manilkara longifolia*. Segundo Oziel Santana, cacique do Pé do Monte e irmão de Matias, o paraju é madeira dura, de cerno. É um pau, ou madeira, que dá conforme o tipo de terra. Sua ocorrência é na *terra fresca*, que é “mistura de areia com barro”. O paraju vivia do Monte Pascoal até perto da praia. “Tinha em Barra Velha, num lugar que é chamado Anjo tinha paraju. Lá tinha uma ponta de mata, hoje não tem mais. O fogo acabou com a mata que ia até a praia. Agora, paraju só tem nessa mata do Parque Nacional”. A fruta do paraju, segundo Oziel, é de leite igual uma jaca e o homem come também

O paraju, ao longo de sua vida social, saiu de um *status* de parte de um bloco florestal homogêneo, na visão dos naturalistas, para mercadoria: madeira para o mercado. O caráter ôntico do paraju é descrito por Oziel da seguinte forma: “*tem grande serventia*”. Serve de alimentação das caças da floresta, como o tatu, o catitu, o porco do mato e a anta, e serve de alimentação para o índio também. “*Nossos antepassados que viviam na mata, quando não tinham contato com homem branco, viviam comendo esta alimentação: o mucugê, a jabuticaba e o paraju*”, seguiu Oziel em sua formulação das várias possibilidades relacionais à madeira em questão. Antes dádiva da natureza, o paraju passa também com os Pataxó, a ser alienado e adentra no mercado de madeira de lei e tempos depois no mercado de artesanato étnico no turismo de massa de Porto Seguro.

Assim como outros *paus*, o paraju é vivo e seu princípio vital se deve a um vento que por ele transpassa e que pode ser ouvido quando colocamos o ouvido no tronco. Assim como nós, a bicuíba e outras árvores, o paraju tem sangue, tem mãe e tem chefe (as árvores maiores e mais antigas). Na morte de um pau, sua madeira seca, seu sangue deixa de circular e o vento não mais perpassa seu ser: madeira morta. Assim como as pessoas e outras coisas, o paraju, como outras árvores que podem ser percebidas no encanto, como invisíveis e presentes no mundo dos encantados, só passível de ser observada quanto o percebedor estiver sob afeito do encantamento. Na ecologia política em torno da madeira dentro de um Parque Nacional, as madeiras vivas são intocáveis e seus corpos mortos devem seguir seu rumo natural e virar matéria orgânica, portanto não devem ser violados por humanos. Isto na perspectiva da gestão ambiental do Parque. Enquanto, por outro lado, alguns Pataxó que trabalham com artesanato de madeira visam transformar seus corpos vivos ou mortos em artefatos, inserindo-os nas redes de reciprocidade entre parentes e na venda no mercado, ambientalistas atuam para manter seus corpos nas redes que entrelaçam animais, terra e política ambiental.

O paraju, uma madeira de cerno, começou a ser explorado como mercadoria após a chegada dos madeireiros no extremo sul da Bahia. No Monte Pascoal, como vimos, é notória a chegada do Seu Moura, que tinha serraria em Caraíva e iniciava atividade no Pé do Monte antes do *Fogo*. Outros madeireiros chegavam ao sul do Monte Pascoal. A atividade madeireira foi se intensificando e passou a ser feita também, após os anos 60, por grandes companhias madeireiras como a Companhia Brasil-Holanda (BRALANDA). Alguns índios se acomodaram a esta cadeia mercantil coordenando suas vidas agora com este circuito. Muitos, no início, aproveitam-se dos conhecimentos que tinham sobre as matas e passam a alienar as madeiras de seus lugares e matas, em troca de viveres industrializados, de dinheiro (em forma de soldo e dívida nas serrarias) e de abertura de ramais para os madeireiros. Outros aprofundam as relações com os patrões das serrarias e passam a alienar suas forças de trabalho, bem como a incentivar alguns parentes que veem nessas atividades uma forma de se aventurar no ganhar algum soldo. Para alguns jovens, uma forma de se tornarem adultos.

Seu Zé sempre gostava de enfatizar que nos “*tempos antigos*”, “*de primeiro*”, eles não tinham nada, viviam nus, no “*meio da mata e da ignorância*”. Eram chamados de caboclos. Foi quando chegaram alguns madeireiros ofertando abertura de rodagens até a morada de seus parentes em Águas Belas em troca de madeira. E era o tempo em que ele colaborava com as “*serradas de madeira*”, em empreitas para roçar a mata e abrir para as atividades madeireiras, momento em que ganhou seu primeiro dinheiro. Neste tempo, já tinham perdido os lugares em Craveiro e no Caveira, tomados por

posseiros não índios depois que seus parentes dispersaram após o fogo de 51. Tempo em que prevalecia a “esperteza”.

Seu Zé, em todas as suas histórias, traz à tona a relação entre a exploração madeireira e a perda dos lugares pelos índios e as migrações forçadas como parte de um mesmo movimento. Nas palavras de Seu Zé: *“Naqueles tempos não tinha no caso essa garantia que tem hoje. Nem índio ele chamava, chamava de caboclo. Tudo era território indígena antes de 51, depois eles se dividiram, aí depois foram começando a rebrotar de novo. Quando voltaram, já tinham fazendeiros”*.

Segundo Seu Zé, os fazendeiros começaram a “pôr o gado deles em 59, 60. Eles botavam o gado e ficavam andando em qualquer lugar... Antes dos anos 70. O primeiro corte foi do Jacarandá, em 60, 62. Começou nos anos 60, no caso a Macanaíba, paraju. As madeiras de primeira qualidade, aí depois voltou as madeiras mais inferiores. Depois do corte da madeira, começou a atividade de produção de carvão, a madeira, aí depois vem a carvoeira e vai levando, levando tudo que no lugar que se via mato. Hoje só vê campo e fogo, às vezes nem campo não tem mais”.

De acordo com Seu Zé, depois que os “desconhecidos” começaram a comprar “o direito da terra”, eles começaram a fazer “o que bem queriam”. Assim, o desmatamento com uso do fogo proliferou, *“e vai queimando, queimando, queimando e pronto. Não ficou pau, não ficou moita, não ficou nada. Craveiro acabou e ficou terra pura. Outros meus parentes foram embora porque venderam o direito, né? Depois que ameaçaram e negociaram com eles, foi perdendo o valor. Até eles achavam que não ia vale nada, né? Depois que comprou o direito da mata, o fazendeiro faz bem o que ele quer”*.

Nesta conversa com Seu Zé, teria me dito que ele mesmo e seus parentes participaram da exploração de madeira de lei na face sul do Monte Pascoal, como trabalhadores por empreita, em troca de um “soldo” no final do trabalho. Ele, quando jovem, sentia orgulho por receber seu primeiro *kaiambá* (dinheiro) serrando madeira com seu tio para os “desconhecidos” que chegavam. Foi a partir da chegada destes “desconhecidos” que se iniciou o cercamento das terras. Segundo Seu Zé, seus avós “entregaram o que tinham de graça para os outros, por não saber de nada e não ter dinheiro”. Era um tempo, me dizia, que tinha lugar para fazer casa e não precisava pagar, que não tinha documento de identidade e nem da terra. O que mudou drasticamente.

A mercantilização da madeira, antes de implodir formas econômicas outras, como a reciprocidade de dádivas, se vale delas para prosperar. Ao invés de dádiva *versus* mercado, opera na malha do paraju a articulação entre os regimes de intercâmbio de troca e de reciprocidade assimétrica¹⁴⁷. A

¹⁴⁷ Me inspiro aqui no clássico **Gênero da Dádiva**, de Marilyn Strathern (2006), e no recém-publicado **The Mushroom at the end of the world** (2015), de Anna

atividade madeireira seguia os padrões organizacionais exigidos pelo capitalismo de fronteira não regulamentado. Os ritmos eram determinados pelos extrativistas na mata, que vendiam quando assim precisavam. As relações não eram contratadas e os Pataxó podiam simplesmente não participar das atividades. Com os atravessadores das serrarias era estabelecida uma relação de reciprocidade assimétrica na qual os Pataxó entregavam a madeira e recebiam bens, estabelecendo uma dívida *da feira* que os Pataxó não conseguiam saldar.

Com o passar do tempo, a exploração de madeira se esgota e se inviabiliza economicamente. Após a derrubada e queima total, a mata passa a dar lugar às fazendas de gado e os fazendeiros começam a comprar os lugares dos índios e dos posseiros. Um lugar por um jumento ou uma arma, me diziam os Pataxó. Os fazendeiros, geralmente por intermédio de agentes locais, se valiam da forma que os próprios “nativos” faziam na troca recíproca de lugares, tendo em vista o valor do lugar enquanto qualidade, um bem. Ao fazer isso, registravam a compra em cartório com o tamanho da terra muito maior que o lugar realmente transacionado. Proliferaram-se as fazendas, as cercas e as monoculturas ocupam o lugar dos lugares multiespecíficos.

Restam os Parques Nacionais, com suas matas. Os Pataxó confinados, já nos anos 70 e 80, numa faixa de terra arenosa dentro do Parque Nacional do Monte Pascoal, são instados novamente a alienaram os *paus* – as *madeiras* – com os quais ainda conviviam, mas já de forma restrita. As grandes gamelas e cochos de madeira feitas até então para receber recém-nascidos ou colocarem cauim, passam a ser distribuídos em Porto Seguro e em quiosques às margens da BR-101 de forma artesanal como artesanato indígena no mercado de turismo de massa emergente.

Os Pataxó de diversas aldeias e madeireiros de cidades e vilas próximas, já nos anos 80 e 90, passam a desafiar o poder do Ibama e adentram as cercas do Parque para extrair arrudas, parajus, dentre outras madeiras de cerno¹⁴⁸.

Tsing, para tratar da articulação entre *gifts* e *commodities*.

¹⁴⁸ Segundo o biólogo Jean François Timmers, as terras indígenas contribuem com apenas 8% da fabricação mecanizada de artefatos de madeira. O consumo total anual de madeira no período de seu estudo foi de mais de 30.000 m³ por ano, com cerca de 252 ha de exploração intensiva por ano (equivalente a desmatamento) e a mais de 1000 ha de exploração seletiva, tudo em estágios médio a avançado de regeneração. A aldeia Boca da Mata teria maior contribuição entre as aldeias, com produção anual total de 1.240 m³, correspondente a menos de 4% do consumo anual regional de madeira (juntando tornos e gamelas). Correspondendo a um desmatamento anual de 10 ha (exploração intensiva) ou a 41 ha explorados seletivamente a cada ano (TIMMERS, s/d), levando Jean François a designar esta atividade como um “industriano” (TIMMERS, 2004), termo muito criticado entre os Pataxó.

A produção e a demanda aumentam. Os Pataxó conhecem as matas e sabem onde achar a madeira. Só que na mata o acesso não é aleatório. Cada serrador tem seu lugar, que deve ser respeitado.

Na aldeia, a madeira é extraída com motosserra ou machado nas matas. Trazida nos panacuns em cima dos jumentos, é tratada na casa dos artesãos. Com formão a madeira vai habilidosamente dando forma às gamelas. Com o aumento da demanda, pequenos tornos são montados e se começa a produzir peças pequenas como colheres, pequenos pratos, conchas e petisqueiras. A ida na mata se amplifica. Os Pataxó vendem, em geral, seus produtos para atravessadores que pagam um valor supostamente irrisório, mas mantêm a relação com o artesão, pois sabe que este pode mudar para outro atravessador. Eu mesmo vi em Boca da Mata muitas gamelas serem trocadas por comida, numa transação que envolvia um artesão e seu parente. O que para os ambientalistas é exploração, para os Pataxó são relações que se solidificam, mesmo que assimétricas e desigualdades sejam o mote das relações.

Acusados de vilões da história, os atravessadores são, na verdade, parte de uma corrente mais ampla: do circuito de mercantilização do paraju e outras *madeiras*. Nesse circuito, os valores transacionados não são apenas monetários e quantificáveis: o mercado do artesanato de madeira se vale, assim como no passado, de todo um modelo econômico baseado na reciprocidade. Na mata, a árvore é dádiva da natureza, fruto da ação de Deus. Retirada de seu lugar e processada na casa dos Pataxó, tornam-se coisas aptas para adentrar em outras relações. Com atravessadores é estabelecida relações de troca baseadas na camaradagem e no mútuo endividamento. Troca que envolve dinheiro, créditos ou bens. O atravessador, melhor postado no circuito, revende nas peças nas lojas da cidade, em troca de dinheiro. E após isto são vendidos a turistas como artesanato local e indígena. A vida social do paraju nos ensina que, pelo menos no Monte Pascoal, a economia mercantil não substitui os modelos econômicos baseados em dádivas e na reciprocidade, mas sim são complementares.

Nas fazendas, o paraju praticamente não existe mais, porém nas matas do Parque Nacional ele é emblema, símbolo da extinção das espécies de árvores da Mata Atlântica. Os Pataxó são, ao mesmo tempo, vítimas e vilões, personagens centrais sob os holofotes preservacionistas. Atualmente todo e qualquer debate a respeito do desmatamento, dos projetos ambientais e de conservação da natureza no Monte Pascoal passa por esta controvérsia. Foram inúmeras as vezes que a demarcação das terras dos Pataxó foram

subordinadas a cessão imediata da exploração de madeira no Parque¹⁴⁹, num tipo de “chantagem” que, para os Pataxó, afronta a Constituição de 1988 e seu direito a ter uma vida boa e sossegada.

Área do BNDES, plantio de pai, meu plantio, regeneração

Entrando no carro eu, Matias e Alfredo seguimos a rodagem que circunda a parte alta da aldeia beirando a mata do Parque Nacional e que segue até as roças e os sapezais. Andamos todo este mesmo caminho a pé durante o Etnomapeamento em 2008 e, guiados também por Matias, antes munidos com GPS, íamos coletando pontos como amostra que nos informavam sobre a característica da paisagem. Esta estrada passava por um vasto campo de *capoeira* bem baixa, com predominância do sapê, das tiriricas e samambaias que proliferaram num terreno totalmente degradado por sucessivas queimadas. Naquele tempo, observamos, ao longo do caminho, que os boqueirões estavam todos desmatados e as nascentes secando. Apenas algumas *capoeiras* mais altas sustentavam no fundo dos vales o pouco de água que fluía.

A última grande plantação coletiva no terreno onde andávamos ocorreu durante o Projeto FAO. Diz no relatório do MMA, elaborado após o projeto, que cerca de 500 hectares de roça foram abertas nas aldeias. A abertura destas roças coletivas – cada uma com tamanho maior que o que normalmente os Pataxó faziam, o que era algo inusual – contou com tratores do Ibama, insumos agrícolas e fornecimento de sementes (feijão, milho). Eram as chamadas “rodadas”, em que participavam os grupos, criados no âmbito do projeto. Cada grupo cuidava de uma roça, tinha que cercar e cuidar de todas as fases do plantio – menos da limpeza do terreno, que caberia ao tratorista contratado pelo projeto –, um conjunto de prática que não fazia parte do modo como os Pataxó abriam e cuidavam de suas roças. Ao longo do caminho, avistávamos montes de calcário que não foram utilizados pois, segundo nos disse Matias, o pessoal não sabia como usar e não havia assistência técnica para uso do calcário de forma a corrigir a acidez da terra. E, quando usavam, colocavam quantidade errada e “queimavam as plantas”.

¹⁴⁹ Faço esta afirmação baseando-me na leitura de muitos documentos elaborados durante o Projeto FAO e nas câmaras de conciliação da sobreposição entre o Parque e a terra indígena.

Após o término do projeto e da abertura das roças, os lugares deixaram de ser cultivados e o mato adentrou. O terreno foi ocupado por ferozes sapês, tiriricas e samambaias. O solo *mussunungado e fraco*, como me dizia Matias, não dava para plantar mais nada e, devido ao acúmulo de sapê, se transformou numa área bem propícia para o fogo ganhar vida, quando em coordenação com o vento nordeste e com o sapezal, geravam incêndios de grandes proporções que penetraram e penetram nas matas. Foi um destes incêndios que dizimou uma das primeiras experiências de reflorestamento do grupo de Manuel Santana com os seus parceiros também do *Projeto FAO*. E é justamente este lugar que foi escolhido pela ONG Natureza Bela, com o ICMBio, para projetar a restauração florestal via *projeto BNDES*. Lugar para o qual estávamos (eu, Matias e Alfredo) nos direcionando naquele dia.

Eu dirigia devagar, pois a rodagem era muito esburacada. Em um certo momento, atravessamos uma cerca. Era o limite do Parque Nacional com a aldeia, me informou Matias. O projeto de restauração foi planejado para ser feito da cerca para dentro, apenas na área do Parque margeando a mata. A cerca foi erigida após a definição dos limites negociados nos anos 80 para, ao mesmo tempo, definir claramente o que era “área de preservação” e o que era “Terra Indígena” e, no caso dos atuais projetos de restauração, para “proteger” as mudas de potencial “invasão” dos animais domésticos e instituir de forma clara a unidade fundiária da experiência.

Disse-me Matias que a cerca marcava a área do ICMBio e que ela foi renovada recentemente. Além de ser a “*divisão do ICMBio*”, ela tentava impedir sem sucesso a entrada dos animais. Enquanto o carro ia seguindo o rumo da rodagem de forma vagarosa, Matias foi apontando os lugares onde as mudas foram plantadas e o seu desenvolvimento, bem como os limites instituídos pelo ato de plantar associado pela posse das mudas, por exemplo.

M: "Aqui é a área do BNDES. Já é regeneração com reflorestamento. Fizemos cinco manutenções para acompanhar as espécies plantadas e a regeneração. Precisa ficar limpando esses matinhos velhos, que são rápidos, e impedem o crescimento das mudas, mas a samambaia continua aqui mesmo com muda já crescida. Isso foi tudo batendo veneno. Foi plantio batendo veneno para tirar o sapê. No começo, o ICMBio não queria aceitar, mas os técnicos do Natureza Bela e outros disseram que não prejudica, não. Disse que pode bater num espaço determinado da nascente, aí pode bater. Teve capacitação de química,

como pode usar ou não pode. Batendo uma vez, duas já foram. Agora samambaia não tem jeito, não."

Matias apontou para o outro lado, à nossa direita.

M: "Ali é uma área que plantou como preenchimento em partes espalhadas nas roças. Já é regeneração com mudas que já tinha. Eu mesmo plantei. A cooperativa veio e deu uma força, com Nojento. Ali já no outro canto é reflorestamento do BNDES, dos primeiros. Tem umas espécies como aquelas ali. Essa espécie veio deles, eles falam, mas não sabemos qual é, não é daqui. Aquela outra veio deles, um ingá, mas a gente conhece. Esse veio deles, também sei nome, não. Essa espécie que trouxeram de lá não sei o nome, plantei mudas dele e não deu nada, agora plantei peito de pombo e veja como tá crescendo bem. Plantei muda deles e morreu, agora essa deu bem. Pra cada região tem espécie que se adapta melhor."

T: "E essas palmeiras todas, Matias?"

M: "Palmeira é regeneração. Daqui foi plantio de pai, esse caju, esse do lado foi plantio de pai. Já a juerana branca é regeneração, nasceu nativo mesmo. Aqui nesse lugar tem regeneração, plantio de pai e plantio do projeto. Os cajuados são tudo do pai. Ele dizia que plantava pros papagaios. Aqui ele não plantou coco e nem jaqueira, só em outros cantos. Aqui só era sapê, samambaia, mudou já tudo."

T: "Mas, Matias, tudo isso foi plantando ao mesmo tempo pelo projeto? É a cooperativa que cuida?"

M: "Não, o plantio do pai foi primeiro, é dele. Antigamente eles brigavam com pai. Ele sabia que era Parque, ele plantou para ver o desenvolvimento da muda dele e o desenvolvimento das mudas do projeto."

Matias ficou um breve tempo olhando pela janela, Alfredo estava no banco de trás e tirava um cochilo...

M: "O meu plantio não é do BNDES. Eu mesmo quero ver. Plantei Marianinha em meu plantio. Plantei pra experimentar, pra comparar. Fiz muda dela e plantei porque ela é nativa daqui, ela cresce rápido e

impede as samambaias de chegar. Vou mostrar pra eles. Todo esse matinho é alecrim nativo, também deixo crescer porque ele nasce rápido e morre rápido. Já aparece quando começamos a trabalhar o lugar e ela protege as mudas, é uma situação que ajuda. Achei o meu plantio filé, não morreu quase nada, tudo espécie da região, e várias mudas que já foram replantadas. Foi Marianinha que puxou. E tudo isso foi sem roundup, porque é caro demais, eu tive que roçar."

Matias pediu para que parássemos o carro. Chegávamos ao nosso destino. Alfredo desperta no susto. Ao sairmos, Matias apontou a área onde estávamos. À nossa esquerda, a cerca que divide o Parque Nacional e a Terra Indígena; à direita, a área de restauração do projeto BNDES. Esta área já era de um replantio, pois no primeiro plantio as mudas morreram todas, me disse Matias. Segundo ele, as mudas vieram todas pequenas e o técnico da outra cooperativa plantou “*sem bater a química antes*”. A lógica até então era de que deveria matar as espécies de mato antes de fazer o plantio, mas na pressa o técnico acabou plantando primeiro e “*batendo o químico*” depois, matando todas as mudas. “*Ele disse que tínhamos que fazer o que eles mandavam. Tivemos que plantar de novo. Olha, tem que bater químico antes, não é?*”

Chegamos ao local onde ficam acampados os cooperados. Infelizmente eles já tinham feito o lanche da manhã e estavam distantes e espalhados na *macega* fazendo os plantios que restavam para cumprir a meta de trabalho com o projeto BNDES. O acampamento resumia-se a uma lona onde os trabalhadores deixam suas coisas e suas marmitas.

Produtividade

Nos sentamos na sombra do acampamento. Ao fundo, escutávamos os sons da motosserra vindo da *mata do Parque*, que se confundia com as palavras de Matias discorrendo sobre o trabalho no plantio.

M: "Eles (os cooperados) têm contrato. Eles trabalham por etapa, tantos hectares entra tanto dinheiro, paga por hectares plantados. Os parceiros repassam valor no começo e no meio passam a segunda parcela. O técnico analisa nosso trabalho e faz relatório para soltar recurso. Eles atrasaram, daí muitos não iam, ficavam morcegando e assim acabava atrasando recurso porque a gente não atingia a meta. Eu tive que levar meu pessoal (os parentes) para ajudar a terminar para entrar recurso. Mas os Pataxó não cumprem horário e a firma

(Natureza Bela) *quer que tenha tempo de trabalho. Entra tal hora, sai outra. Os Pataxó entram na hora que querem e saem a hora que querem."*

Matias nos contava que eles precisavam cumprir as metas de produtividade do projeto, o que exige, pela técnica proposta, um trabalho de plantio com início às quatro da manhã e término às quatro ou cinco da tarde. O cotidiano de Matias se dava na tensão entre estabelecer um regime fordista de plantio, controlando o tempo e o trabalho dos cooperados e sua produtividade, e de ter que lidar com a liberdade de se querer fazer outra coisa e estar onde se quiser estar, como praticam os seus parentes cooperados. O não pagamento cessaria a obrigação do cooperado, que não possuísse relação de parentesco próxima da diretoria da Cooplanjé, em ofertar sua mão de obra.

M: *"No final de mês tem dinheirinho. No Meio da Mata teve problema com negócio de dinheiro. O pessoal não vai trabalhar. Tinha gente que ia dez dias no mês. Agora tem grupo de mulher que trabalha muito. Homem que entrar atrás delas tem que ser doidão. Quem segurou a onda foram as mulheres, os homens saíram todos. Tinha cinquenta famílias, foram saindo, saindo, agora só pegando os mais próximos para poder ajudar. Tem gente de Barra Velha, Cassiana, Meio da Mata. Teve gente que saiu, foi pras retomadas, só chegou depois de quinze dias. Atrasam os trabalhos. Temos contrato para cumprir."*

Matias tinha que gerenciar uma situação em que boa parte dos cooperados foram para as áreas retomadas. Assim, ter que lidar com o dilema de apoiar de forma visceral as retomadas e ter que dar conta dos contratos com os "parceiros", do "meio ambiente". Parceiros estes que pouco compreendiam sobre esta tática (das retomadas) – ou a negativizam – e buscavam se distanciar dos Pataxó num momento em que, para eles, não era só um movimento decisivo para a garantia dos direitos territoriais, mas também para a preservação do Parque Nacional.

Para Matias, fazer retomada e plantar mudas eram parte de um mesmo movimento, que é o de refazer lugares tornando-os habitáveis para os parentes. Um fazer lugar que envolveria coordenar ritmos das relações intra-ativas com plantas, terra, sol, árvores nativas, projetos e a gestão desta multiplicidade de modos de desenhar paisagens.

M: *"Se as pessoas do meio ambiente perceberem que defender a terra é bom pra mata, não se afastariam. É difícil os parceiros entenderem; entender eles entendem, mas querem massacrar, têm raiva de nossa nação. Meu pai dizia que vamos morrer velhos, mas não vão ajudar. Eles entendem a situação, mas não estão nem aí. Ainda mais na situação difícil na retomada, onde vem liminar, um bocado de polícia, pistoleiro entra, pinta e borda, passam dias para polícia passar. Situação difícil. É Nojento, índio não tem valor de nada! Veja bem, a SOS Mata Atlântica estava contratando quarenta hectares para ver se a gente tem capacidade mesmo. Ela quer fazer na área indígena. Ficou de ver isso. Já medimos. Aí aconteceu retomada e eles ficaram com medo de vir aí parou tudo. A moça falou que não tem edital diretamente, mas eles são exigentes, tem que medir tudo certinho. O técnico vem. Com as retomadas, saiu todo mundo."*

Concordamos em silêncio. Se o território Pataxó for demarcado, espera-se que a "mata do Parque" passe a ser legalmente como Terra Indígena e isso preocupa realmente o "*peçoal do meio ambiente*". Persiste a noção, por parte de muitos ambientalistas, de que os Pataxó são incapazes de gerenciar a *mata do Parque* e que vão ocupar as matas com roças e extração de madeira logo após o avanço da demarcação. Impera de forma cristalizada a ideia de separação entre paisagem natural e paisagem modificada pelo homem. E é nesta última que deve viver os Pataxó e, para se legitimarem como "índio de verdade", com direitos a usufruir a terra, devem provar que sabem produzir e que são verdadeiros índios da mata. Assim afirmou categoricamente um engenheiro florestal da ESALQ, responsável técnico pela restauração florestal do Projeto BNDES, numa reunião do Pacto em Porto Seguro diante dos incrédulos indígenas presentes.

Enquanto conversávamos, os cooperados seguiam a sua rotina diária. Agora eram poucas pessoas atuando diretamente no plantio, a maioria mulheres e parentes de Matias, como sua esposa, irmãs e primos e primas. Quase todos vieram na F1000 que saiu da fazenda retomada onde eu passei a noite.

Práticas de reflorestamento

Como vimos anteriormente, Matias classifica os lugares que emergem nas relações com o projeto de restauração como *área do BNDES, plantio de pai, plantio meu e regeneração*.

Na área do BNDES, predominam relações que se dão entre espécies nativas que regeneram e espécies nativas plantadas de mudas, o que Matias denomina como prática de reflorestamento. Outras espécies consideradas exóticas e as plantas, na concepção Pataxó, não devem ser plantadas e devem ser eliminadas. O mesmo vale para as espécies “ferozes”, como as samambaias e o sapê.

Neste lugar, predominam técnicas oriundas da “ciência da ecologia da restauração” e o lugar das práticas é definido pelos parceiros: a Natureza Bela e o ICMBio – os cooperados são contratados como mão de obra. O discurso é o da conservação da biodiversidade e o da preservação pelos corredores ecológicos e pela mitigação da extração de madeira no Parque.

O dono do lugar aqui são os que plantaram as mudas. A prática de restaurar, ao mesmo tempo, faz um lugar, assim como o lugar faz quem replanta, no caso constrói (o engenheiro florestal), como os plantadores da cooperativa. Este contrato, no entanto, não encerra o afeto de quem realmente plantou e cuida do lugar: os cooperados da Cooplanjé.

O *plantio de pai* e o *plantio de Matias* são lugares que emergem de relações onde os que plantaram, seu Manuel e Matias, se sentem como responsáveis pelo lugar. Nesse lugares, as relações se dão com a multiplicidade de espécies, tanto nativas quanto plantas, ou até exóticas podem ser experimentadas, entrarem e saírem do lugar. Os ferozes sapês e as samambaias também são retirados. Aqui espécies são qualidades, e não números e notas em planilhas. A convivência com as plantas se dá no fazer lugares onde estes fazem as gentes Pataxó, o morador da Boca da Mata que busca deixar sua memória na paisagem.

Como vimos no Capítulo 4 sobre os dendezeiros, os Pataxó se utilizam das categorias *plantas* e *matos nativos* para tratar as espécies vegetais: as primeiras nascem do plantio e do cuidado humano; as segundas nascem nativas, por si mesmas, sendo cuidadas pelas relações que estabelecem com outros seres, incluindo as pessoas. Quando um conjunto de espécies nasce nativo, é *regeneração*, nas palavras de Matias, já incorporando um jargão da ecologia de paisagem. O *plantio* seria a prática de plantar plantas, o que envolve a definição de posse de um lugar pela prática de cultivo e do cuidado. Nos projetos de reflorestamento, o plantio incorpora também o cultivar *paus da mata* – não que seja novo para os Pataxó plantar *pau da mata*, algo que se faz experimentalmente nos quintais – e, no caso, a definição de uma posse pelo projeto BNDES. Enquanto que no lugar de plantio de Matias e de

Manuel eles possuem uma expectativa de realizar múltiplas e recíprocas relações, trazendo animais, parentes e parceiros para próximo, no lugar do BNDES, dentro do Parque, os donos são os parceiros e a relação estabelecida é de troca, de recursos monetários por serviço.



Imagem 60 – Matias e a cerca.

A Cooplanjé oferta o plantio em troca de dinheiro e capacitação técnica. Os cooperados esperam da diretoria o pagamento e em troca ofertam seu trabalho. Já Matias, como diretor, espera uma reciprocidade dos parentes próximos para além da troca imediata que os outros cooperados aguardam; caso não se execute o pagamento, estes não trabalham. Matias vive o dilema de virar patrão: dos parentes, ele espera que participem do plantio com ou sem pagamento. Em troca, os parentes têm a expectativa de retribuição pela participação para serem chamados para participar de projetos futuros e serem remunerados. O lugar emerge ontogeneticamente destas relações complexas, da forma como modos de vida performam relações de reciprocidade e práticas em coordenações singulares e diferenciadas.

T: "Depois de trazer a muda pro reflorestamento, o que é que se faz, Matias?"

M: "A técnica deles tem o plantio de linha, com mudas de crescimento rápido, crescimento lento. Na mata não é dessa forma. São várias espécies embotadas que atrapalha você até dar passada. Pensamos: 'será que pensam em tirar essa madeira depois?'. Se quer fazer floresta de novo, é mais difícil com este tanto de coisa que eles querem fazer. Técnico que acompanha o trabalho faz com a gente, depois vem técnico do financiador para acompanhar e a gente vai na mata e conhece a mata e não é dessa forma. Se for colocar a técnica deles e for pensar em fazer tudo floresta com essa técnica, não vai pegar quantia de espécies que têm naquela região. Na mata, se passar um vento, pegar uma árvore, já tem várias regenerações pra ajudar. E esse plantio fala que é técnica, que é lei, que protege isso e aquilo e o professor sempre toca nisso. É um reflorestamento caro e demorado."

O plantio no projeto BNDES envolveu diversas técnicas e fases, como coroamento de regenerantes, roçada manual, adubação de regenerantes, condução da regeneração, adensamento e enriquecimento. Matias dominava todas e cabia a ele orientar os outros cooperados na execução cotidiana do plantio. As fases pós-plantio, de avaliação e de monitoramento cabia aos técnicos da ESALQ-USP. Estes, com contrato de parceria com a Natureza Bela, mediriam e calculariam as mudas por área. Caberia a eles averiguarem se a meta de produtividade e de desenvolvimento das mudas estavam de acordo com o projeto enviado ao BNDES e de acordo com o contrato com os cooperados.

Diante da arte de viver na multiplicidade, com suas técnicas de selecionar sementes e cuidá-las de forma livre e associada aos quintais ou roças, Matias se depara com outras coordenações de relações que envolviam outra ontologia a respeito das árvores, mais precisamente com a dicotomia nativo e de exótico. Antes, no projeto BNDES, conviviam com a relação mata – espécie nativa – cooperativa – ONGs – BNDES – viveiro – reflorestamento; agora com o Arboretum, passa a intra-agir com espécies nativas – matriz – tubetes – viveiro – venda – Arboretum – Fibria. Tais relações envolvem diferentes práticas mobilizadas pelos Pataxó e diferentes efeitos na ontogenia da paisagem.

Já se levantando, Matias me disse que aquelas eram as últimas mudas do projeto BNDES e que agora eles estavam se adaptando às

metas do Arboretum para produzir mudas para eles, mas eles, os cooperados, precisavam de mais apoio, buscavam ter mais liberdade para fazer seus plantios. Se esforçavam para ter mais parceiros. Eram os próximos passos.

Matias se levantou e se apoiou de costas na cerca. Faço uma brincadeira dizendo que Alfredo vai montar uma roça logo depois na área do reflorestamento, quando tiver uma matona vai derrubar e cultivar coco, mandioca e tudo mais.

M: Aí vai ser ruim né, Nojento? Mas daqui pra lá Deus já liberou essas terras.

CAPÍTULO 9
NO PÉ DO MONTE

O Parque é propriedade privada do governo
(Ribeirinho do Rio Negro, Amazonas 2007).

Dia anterior

Acordamos em meio a uma chuvarada de inverno. Vento sul, mas fraco, isso eu sabia – devia ser *vento fêmea*, como me ensinara Nereu, um dos pescadores de Barra Velha. O mar estava agitado. Mesmo assim, com tempo ruim, os alunos da escola apareceram para mariscar ouriço para o luau. Kaiones liderava o grupo. Olhava o movimento todo da janela de casa.

Mari subiu para acompanhar a elaboração do Cauim e eu, Luana e Caio fomos andar na praia para ver o movimento. Era dia de luau, por isso toda a juventude escolarizada e professores se dedicavam a preparar os alimentos tradicionais: cauim, peixe na patióba, mariscos e paçoca de aipim. Um grupo de jovens foi ao mangue de buggy *bater raiz* em cima das marisqueiras tainhas.

Na pedra, os alunos se espalhavam. Os arrecifes estavam apinhados de gente e, provavelmente, de ouriço. Algumas meninas chegaram um pouco mais tarde, foram caminhando e conversando vagorosamente, sem pressa, pela areia. É tudo diversão. Algumas meninas sentaram na praia para prosear. Aproveitei para tirar umas fotos, ao mesmo tempo que percebia nuvens carregadas vindo do sul. Chuva no horizonte.

Corri com as crianças até a casa de Ita, genro de Seu Zé Baraia, para saber se ele teria peixe para vender. Peguei um quilo de Guaiuva. Foi o tempo de chegar a chuva pesada com vento forte. Todos correram. Nós para casa e os alunos para o chapéu de palha de nosso terreno, onde acenderam um fogo com palha de coqueiros e paus.

À noite, nos preparamos para ir ao luau. A lua cheia despontava em frente à nossa casa, estava linda. Preparei um buraco e com Caio e Luana coloquei os peixes na brasa, enrolados em papel alumínio, enquanto Marilena estava no banho. Eles adoravam a experiência de cozinhar peixe na brasa. Comemos, nos arrumamos e fomos à Barra Velha. A esta hora o ônibus escolar já tinha passado, então fomos caminhando.

Aproveitei que no caminho pro centro da aldeia tinha sinal de telefone celular e liguei para Oziel (Braguinha), no Pé do Monte, para confirmar nossa caminhada na *mata* do Monte Pascoal. Ele pediu para remarcarmos a caminhada na *mata*, mas que dava para trabalhar mais

por perto. Além da chuva torrencial, ele iria receber a Sesai, que chagaria de Porto Seguro. Braga me contava das retomadas. Houve reunião dos fazendeiros e, no final dela, eles passaram atirando em frente à retomada, na fazenda Brasília. No caminho até Barra Velha, os sapos também faziam os seus awês.

Um dia antes, a lagoa estava seca, completamente seca, mas naquele momento, com as chuvas, estava completamente cheia, transbordando. A lua enluava o nosso caminho. Chegando à Barra Velha, a casa ao lado do salão, onde seria o luau, transmitia na TV o jogo entre Chile e Austrália pela Copa do Mundo. Uns assistiam não dando tanta prosa ao luau. "Luau coisa de escola", pensei. O evento era liderado pelos professores de cultura e alunos.

Quando começou o ritual, os professores chamaram os alunos para manter suas posições. Fogueira ao lado já acesa. Caixa de som. Ao fundo, duas choças ao estilo das gravuras do livro de Maximilian Wied-Neuwied, tecidas com folhas de coqueiro. Ao fundo, no microfone, uma voz: "*não índios não podem fazer fotos do ritual*". O ritual seria uma surpresa para todos, fruto dos ensinamentos de Arauê e de outros rituais obtidos com os Maxakali. O microfone chama: agora entra o espírito da mata...

Mata Atlântica ou Mata Alta?

Cheguei no início da manhã ao Pé do Monte. O nome do lugar já diz tudo: situa-se na base do Monte Pascoal. Antes de se tornar aldeia, o Pé do Monte era conhecido como Pé da Pedra, lugar que foi palco de encontros entre os Pataxó mais antigos e os botocudos, em uma guerra lembrada por poucos. Era no Pé da Pedra que os Maxakali se encontravam e ainda se encontram com os "parentes", em viagens por trilhas que conectavam vidas em movimento. Foi sendo habitada, a partir do início do século passado, pelos *capixabas* e *mineiros*¹⁵⁰, que ali instalaram as primeiras fazendas de cacau nas suas matas frondosas e nas das serras do Gavião, Gaturama e Caticoco.

Conta Seu Zé, do Craveiro, uma história que também escutei de Dona Ana, sua tia, na Reserva da Jaqueira: o Monte era um lugar de festa

¹⁵⁰ Forma como os Pataxó denominam os colonos que chegaram para explorar madeira ou realizar atividade agropecuária. Ver em Sotto-Maior (2005) e Carvalho (2010).

de todos os índios, os que chamavam de Tapuio, Tapuio da beira da praia, da pele bem escurinha, os caboclos da terra, que viviam debaixo do chão. Só que eles não podiam se encontrar neste lugar, no Monte, pois era um lugar de encontro, um lugar de passagem, “*de todo mundo, mas que todo mundo queria ser dono*”. O Pé da Pedra era um lugar de encontros e festas, abundantes em *cauim* e comida, peixes, mariscos e carne de caça. Quando não era lá no Monte, era na praia, em noite de luar. Porém, com o tempo, estes índios foram mudando, se afastando, muitos foram massacrados, e os brancos chegando cada vez mais e em maior número.

Para chegar até o Pé do Monte, entrei numa estrada de doze quilômetros que parte da BR-101, em frente à aldeia Trevo do Parque, fundada nos anos 70 por uma senhora chamada Tereza, que buscava sair do confinamento de Barra Velha na busca de um lugar para viver, vendendo artesanato. Tendo o Monte Pascoal à nossa frente, passamos por fazendas e poucos fragmentos de mata. Quando estávamos a cerca de três quilômetros, adentramos numa *mata* e em *capoeirões* até chegar ao estacionamento do Parque Nacional.

No Pé da Pedra, nos idos dos anos 60, foi criada a guarita do órgão gestor e fiscalizador do Parque Nacional, o antigo IBDF. Guarita que tinha como função controlar saídas e entradas de pessoas no Parque. Era dali que os guardas do Parque trilhavam os caminhos abertos anteriormente pelos Pataxó para negociar a saída dos “posseiros”, sejam estes índios, “mineiros” ou “capixabas”, chegando até a linha da maré para impedir as famílias indígenas de acessar o mangue e fazerem suas roças. Foi no Pé do Monte que foi realizado o primeiro ritual do Awê nos anos 60.

Do Pé do Monte partia o “sonho” preservacionista de fechar o monumento nacional, construindo as cercas que deveriam conectar a guarita dali com a guarita na praia. Foi no Pé da Pedra, no início do governo ditatorial de Castelo Branco, que os Pataxó fizeram o primeiro awê em uma apresentação, sob convite do IBDF, para o governador da Bahia e outras autoridades, para “mostrar que tinha índio no Monte Pascoal”. E foi lá o palco da retomada da sede do Parque e das fazendas (a “Fazenda da Juíza”) a partir de 1999, antecipando a “Festa do Descobrimento”, realizada em Porto Seguro, com a construção de um monumento da resistência e formação de uma aldeia. Retomada que retirou o poder do Ibama de gerir a entrada do Parque, engendrando negociações para a formulação do projeto de Gestão Compartilhada. Neste momento inicia-se a aldeia Pé do Monte.

A primeira vez que fui ao Pé do Monte foi para realizar o Etnomapeamento da aldeia, em 2008. A partir de então venho repetidamente o visitando para participar de projetos e me encontrar com Oziel Santana, o cacique, comumente chamado de Braguinha, ou Araçari, em seu nome indígena, uma figura que nutro enorme carinho e amizade. Oziel, assim como seu pai Manuel Santana, é para mim um dos grandes interlocutores, intelectuais, diplomatas e tradutores no mundo dos Pataxó.

Ele faz questão de receber os visitantes institucionais e não perde reuniões, cursos, conferências, oficinas, onde sempre faz seus discursos e falas em seu próprio “idioma”, como ele diz, falas sobre mundos vividos, sempre recheadas de termos como natureza, preservação, demarcação do território, luta, povo indígena, inseridos num discurso assentado numa experiência singular de uma “indianeidade implicada”. Em suas histórias, sonhos, encantados, portugueses, caiporas – a que ele chama de a “ambientalista da mata” – , espíritos e agroflorestas, práticas científicas e, diríamos, xamânicas se entrelaçam sem se contradizerem.

Oziel conecta como ninguém o mundo vivido por ele e seus parentes, sua história, com a dos biólogos, turistas e antropólogos que enxameiam o Monte Pascoal e o extremo sul da Bahia, e com personagens das agências governamentais num esforço de falar de si para os outros, para que todos entendam sua história e a história de seu povo, tomando para si, a partir de sua entrada no “movimento” – das retomadas –, um papel de interlocução entre índios e não índios e de reflexão sobre sua condição de precariedade histórica e reconstituição de um mundo nos pés do Monte Pascoal.

Certa vez, ele me descreveu desta forma a sua versão do “descobrimento do Brasil”, por cima da versão oficial do descobrimento e das práticas ambientalistas: enfatizou a liberdade da escolha de viver na Terra Indígena e da *terra*. Em tempo e ao mesmo tempo, atuar para preservar as matas é uma condição para se conquistar a terra a ser trabalhada. Argumento de certa forma colocado em reuniões e oficinas que conta com participação das autoridades ambientalistas.

"Quando Pedro Alvares chegou, a floresta caía no oceano. Se pegar o mapa do Brasil, esse Brasil, era todo coberto de mata. Hoje todo Brasil está estuprado. Quando ele saiu em direção à Índia, saiu de Portugal para Índia, assim a história conta, ele se perdeu aí fora. Mas, quando ele encontrou a grázina, pato, passeando nas pedras, ele pensou: 'tá próximo da terra', era sexta à tarde. Quando anoiteceu aí fora nesse marzão,

quando amanheceu, ele viu o Monte. Terra à vista. Até aí ele não tinha dado o nome, mas no sábado de Páscoa ele deu o nome: Monte Pascoal, mas esse Monte já tinha um nome... Foi daí pra cá que começou a invasão. País brigando com país para ficar com esta terra e aí cada local que chegava tinha índio morando. O que fizeram: 'vamos matar este povo para ficar com a terra'. Pegaram como escravo, mas o índio morria e não aceitava ser escravo. O camarada tá tranquilo e chega outro querendo forçar a trabalhar. Hoje vejo índio estudando atrás de emprego, já eu sou diferente, eu não quero ser mandando por ninguém. Nós temos terra. Quanto mais plantar, cultivar, zelar o que nós temos, nunca vamos ficar sem água, sem pássaros, sem nossas caças, sem nossos peixes. Porque vamos trabalhar em cima de manejo, de reflorestamento, de agrofloresta, das mudas nativas. Tudo isso que está em cima dessa terra aqui o culpado é o governo. Foi ele que tomou nossa terra para dar aos fazendeiros. Estupraram nosso povo e fizeram as fazendas em cima de nossas terras. E o governo deu o título da terra, recebeu o dinheiro e voltou cobrando pela terra com imposto. O governo roubou duas vezes... E nós só olhando. É igualmente o índio que não conhece os direitos dele, ele não vai lá cobrar o governo. Ele vai ficar lá na mata, fazendo o artesanato dele, pescando, caçando, fazendo as coisinhas dele. Ele não vai lá. Pra ele tá tudo bom. Agora pro índio que sabe, que conhece hoje... que precisa de terra pra trabalhar... pra o índio que conhece, que sabe que ele tem que ter a terra dele pra trabalhar a moradia, que na constituição brasileira fala que o índio tem direito à sua terra, à saúde, à educação e à moradia de qualidade. E recursos naturais, tudo isso. Então é onde que a gente chega e fala: 'nós temos que preservar a nossa.... pra podermos ter nossos direitos.'"

Eu fui recebido por ele para a realização do Etnomapeamento, que ele fez questão de participar. Neste momento, subimos o Monte Pascoal e paramos em frente ao monumento de resistência dos povos indígenas para ouvir Oziel recitar a história dos povos indígenas de todo Brasil e a importância da natureza e de viver bem na natureza – discurso que muitos interpretariam como uma versão estereotipada, para mim foi um exercício refinado de tradução. No Etnomapeamento, ele nos contou sobre o sonho que teve durante a retomada do Pé do Monte em 1999. No sonho, um índio pequeno falou que eles tinham que ir pro lugar que era deles. E assim foram. Oziel participou da retomada, foi liderança e depois escolhido como cacique.

Tempos depois, nos reencontramos. Ele foi um dos formuladores e atuante na elaboração do Plano de Gestão Territorial Pataxó, o Aragwaksã, no qual fui moderador. Estivemos juntos numa formação em

associações indígenas e projetos. Viajei com Braguinha e outros agricultores e agricultoras Pataxó para o Estado de São Paulo, onde fomos visitar um projeto de agroflorestas no Vale do Ribeira, a Cooperafloresta. Foram anos de intensos e prazerosos encontros e aprendizados eternizados por nossas conversações.

Agora minha visita era para tratar da finalização da pesquisa que Oziel e mais quatro jovens estavam elaborando sobre as árvores do Pé do Monte. Era uma pesquisa proposta por eles como parte do curso de Formação Intercultural de Pesquisadores Indígenas em Gestão Territorial, pelo projeto Combioserve, da UEFS, no qual eu era instrutor e coordenador de campo.



Imagem 61 – Casa e quintal no Pé do Monte.

Quando cheguei para esta nova visita, fui recebido por Cachiló e Samuca, filhos de Oziel, que estavam consertando uma moto já bem surrada. Braguinha estava cortando uma árvore que tinha caído na

entrada do Centro de Visitações do Parque. Ele vive com sua esposa Maria e com seus filhos mais novos numa casa de taipa às margens do estacionamento do Parque Nacional. Adentrei na sala e fui agraciado por um café recém-passado.

Em seu pequeno quintal margeando o asfalto, eles condensaram diversas plantas cultivadas, entre medicinais e alimentares. De um lado, uma academia em que seus filhos mais jovens fazem a “malhação” diária em equipamentos feitos de lata de tinta com cimento e cabos de madeira; no outro, em um pequeno quiosque coberto com palha de piaçava, eram expostos artesanatos de semente e penas; ao fundo, a agrofloresta de cacau de Oziel se confunde com a *mata*.

Ao lado de sua casa, Cachiló acabava de construir uma casa após se casar e ter um filho. Na frente, do outro lado do estacionamento, vive Seu Putumuju e ao lado uma senhora que também faz parte do grupo envolvido na gestão do turismo e no controle da entrada do Parque. Suas casas seguem no mesmo estilo, um certo padrão pensado para demonstrar a tradição indígena para os visitantes que chegam em seus carros ou ônibus de turismo.

Ao olharmos o mapa desenhado durante o Etnomapeamento (FIGURA 4), pudemos observar um zoneamento interessante da aldeia. No estacionamento do Parque, estavam as casas no modelo “tradicional”, de taipa, e as cabanas de artesanato. É o lugar voltado para recepção do turista. A cerca de duzentos metros de distância das casas, seguindo a estrada asfaltada, o *centro* da aldeia, construído na fazenda retomada. Há uma igreja, uma escola indígena e um salão circular. As casas no centro são diferenciadas, algumas de alvenaria, outras de taipa, construídas sem muita preocupação com uma “autenticidade” indígena. Um campo de futebol margeia esta parte e há outra estrada por onde circundamos o Parque Nacional, passando pelas aldeias Aldeia Velha, Corumbauzinho, Águas Belas e Craveiro e por fazendas.

No estacionamento, nos encontramos com a cerca e a guarita do Parque Nacional. No mapa é uma linha que separa o mundo da aldeia do mundo da *mata*. Para Oziel, da cerca para dentro do Parque, teríamos *mata atlântica* ou *mata nativa*, destas teríamos a *mata virgem* e a *mata secundária*. Da cerca para fora, na área abrangida pelo estacionamento e centro, as categorias para se referir a *mata* mudam: agora teríamos *mata, capoeira e capoeirão*.

Durante a elaboração do etnomapa, realizado na sede do Parque Nacional, realizamos o seguinte diálogo. Oziel apontou no mapa uma área na aldeia:

O: *“Tudo aqui é capoeira, como se diz. No nosso idioma tem a capoeirinha, a capoeira e o capoeirão, aqui é o maior, com mato maior, que já tem mato nativo no caso que os paus já estão crescendo”.*

T: *“Daqui pra cá (da cerca para o interior do Parque) é mata?”*

O: *“É, é a mata atlântica. Aqui já é mata secundária, ali uma parte de capoeira, que tem ali na região ali na parte do Rio do Cemitério, mas fica dentro do Parque, só que é uma capoeira. Mas é já bem mais crescida também, como a daqui, daqui de onde eu tô desenhando”.*

T: *“E a capoeira fina também é mata atlântica?”*

O: *“Não, era mata atlântica de primeiro, agora é que ela tá... Mata atlântica é mata alta, que é a mata virgem.”*

Esta dupla maneira de se referir expressa uma interessante forma contextual na qual não teríamos uma *mata*, ou uma formação florestal, mas sim uma natureza múltipla, onde a *“mata do Parque”* é uma possibilidade diante da multiplicidade de matas descritas de acordo com a malha na qual os atores se enredam.

No “mundo do Parque”, em relação à ciência da conservação, Oziel se utiliza das categorias dos ambientalistas. No “mundo dos Pataxó” as categorias são as comumente utilizadas pelo seu povo, se valendo de seu *idioma*. Neste idioma, de um lado da linha, da cerca adentrando o Parque, teríamos *mata atlântica*, uma categoria que a ciência da biologia da conservação utiliza para se referir a totalidade do Bioma Mata Atlântica brasileiro, o que incluiriam ecossistemas como manguezais e restingas e outras formações florestais. *Mata atlântica*, aqui, é utilizada de forma dupla para se referir tanto a *mata* e suas *qualidades* de *paus* quanto ao sistema de posse. A *mata atlântica* é a *Mata do Parque*, sob posse do ICMBio.

Do lado de fora destas cercas, na aldeia, o termo para se referir a esta formação florestal é, para Oziel, *mata alta*, *mata virgem* ou *mata*

grossa ou *muciça*. O primeiro termo tendo como referência o tamanho das árvores, o segundo se teve intervenção humana e o terceiro em acordo com o porte da vegetação. Para Oziel, não existiria uma floresta primária intocada: mesmo a *mata virgem* é uma *mata* que emerge do dinamismo das relações, incluindo a humana.

Na perspectiva da biologia da conservação, quaisquer intervenções humanas às chamadas florestas primárias do Bioma Mata Atlântica são consideradas como impactos antropogênicos às formações ditas naturais e originais, transformando as formações primárias em pioneiras e secundárias a depender do estágio de sua recuperação. É o que Oziel denomina de *Mata Secundária* para se referir a *mata* que foi *mexida* dentro do Parque Nacional. Fora do Parque, *mata secundária* é a *capoeira*, com todas as suas variações: *capoeirinha*, *capoeira*, *capoeirão* ou *mata de capoeira*. Oziel nos ensina que a forma de nomeação e categorização da floresta e seus estágios sucessionais, por parte dos Pataxó, se dá após as relações e os encontros entre humanos e outras formas de vidas em suas práticas de fazer e desfazer paisagens.

Em qualquer caso, a *mata* refere-se a um coletivo de coletivos, a uma miríade de vidas em movimento e crescimento dinâmico, se inter-relacionando ao longo de suas vidas. A *mata* é caracterizada pelo porte, densidade e espessura dos caules da vegetação que a constitui. É morada das grandes árvores, das caças e suas mães. É onde mora ou transita a maioria dos animais, inclusive a caipora e entes que requerem certas condutas de sociabilidade como os caboclos, e onde “*a terra é melhor*” (mais pelo acúmulo de matéria orgânica do que pela estrutura do tipo de solo). Também é um ambiente percebido em diferentes estágios, como *mata baixa* e *mata alta*.

A *mata alta* apresenta um porte maior, com paus espessos e grandes, de até 40 metros conformando uma copa bem alta. As espécies indicadoras são ajurerana, arapati, juçara, biquiba, jundiba, inhaíba, pau d’óleo, pequi, sapucaia, oiticica, jequitibá, jacarandá, loro, jicuíba, parajú, arruda (percebida como ameaçada de extinção), louro São José, louro branco, louro agulha, louro cedro, louro mutamba, louro casca preta. A presença de cipós caracterizam as áreas de *mata* que foram mexidas. A *mata* é vista tanto como um local de coleta, extrativismo (animal e vegetal) e caça quanto de estabelecimento de reservas para preservação. Há outra variação em áreas alagadas de brejo: a *mata* brejosa, que corresponde a uma floresta pouco alagada, com terra de lama e/ou areia, com vegetação de porte médio, tendo como espécies

indicadoras a cupuúva, aderno, murta, pequiá, araçá, louro, pau pombo, guanandi e mangue sereno.

A *mata* predominava no território Pataxó antes da chegada dos fazendeiros, madeireiros, empresas de celulose e suas plantações de eucalipto. Hoje só resta *mata alta* na *área do Parque* e nas pequenas grotas. As *grotas* são pequenos fragmentos de *mata alta* ou de *capoeira grossa*, raramente encontradas ao longo das áreas das aldeias. Apesar da *mata do Parque* se chamar de *mata virgem*, poucos acreditam que a *mata* do Monte Pascoal nunca foi *mexida*. Para os Pataxó, a *mata* era lugar dos antigos e por onde andarmos encontraremos vestígios dos parentes. Para muitos, não existe floresta virgem, pois “todas um dia já foram roça” como me relataram, apontando algumas evidências – como a presença de plantas indicadoras de atividade antropogênica passada (as antigas jaqueiras, coqueiros, mangueiras e dendezeiros, por exemplo).



Imagem 62 – Oziel.

Não demorou muito e chegou Oziel. Entre abraços e apertos de mãos, adentramos em sua casa. Ainda de pé em frente à sua casa, ele me contou da árvore que caiu bem na entrada do Parque, quando chegou o carro da Sesai para tratar com ele uma reunião que teriam nesta mesma semana. Rapidamente os funcionários partiram. Perguntei como estava o “clima” na retomada, pois sabia que ele tinha chegado há poucos dias de lá. Ele me responde: *“tudo belezinha, mas o pessoal anda meio despreparado”*.

Oziel é filho de Manuel Santana e irmão de Alfredo, cacique de Boca da Mata e de Matias, presidente da Cooplanjé (ver capítulo anterior), por isto não tinha apenas obrigações com a “luta” dos Pataxó, mas diretamente com seus parentes, o que lhe motivava a estar presente nas retomadas. Ele tinha um sonho também: ter uma terra que possibilitasse plantar mandioca, suas agroflorestas e ter algumas cabeças de gado, o que não é possível no Pé do Monte, um lugar que, por ser coberto por florestas, abrir roça é ter que lidar com possível processo e multas por crime ambiental.

Como de praxe, Oziel me convocou a ver como estava a *agrofloresta* dele ou, como ele prefere, a *roça de cacau*. Ele estava empolgado com suas bananas. Os cachos estavam grandes e ele ia levá-los para Corumbau para trocar por peixe.

O: *"Voltei de lá da retomada domingo, queria ir lá amanhã, sexta, mas sexta e sábado vou ao Corumbau levar umas bananas pra trocar com umas piabas."*

T: *"Você vai também, dona Maria, negociar lá?"*

M: *"Vou lá tomar banho de mar" (risadas).*

T: *"Hoje chegou uns peixes em Barra Velha. Tinha duas semanas que o povo não saía. Você vai como pra Corumbau de ônibus?"*

O: *"Não, vamos no carro do ICMBio. Tem os camaradas que vão pra reunião da Resex (Reserva Extrativista). Aí eu tô vendo se já levo as bananas e deixo pros caras lá e vou embora. Eu gosto sempre de participar desse negócio, mas eu não vou participar desse não. Eu só vou lá negociar banana com peixe e voltar, mas eles vão achar bonito, tenho uns cachos de banana bonitos lá embaixo. Amanhã vou lá, quatro horas."*

Nós vamos levar aquele carro cheio de banana pra trazer cheio de peixe, vou com eles lá."

Tomei um copo de água e partimos ladeira abaixo para ver como estava sua agrofloresta.

Agrofloresta

Na primeira visita que fiz ao Pé do Monte, Oziel nos levou para conhecer sua roça de cacau. A roça de cacau ou atualmente a agrofloresta começou após a retomada. Durante as retomadas, os Pataxó eram acusados pela mídia local, em Itamarajú, de roubar o cacau das fazendas. Mas na verdade, Oziel e outras famílias que passaram a habitar o Pé do Monte e, a partir da consolidação da aldeia, começaram a cuidar de em torno de 80 tarefas de cacau plantadas pelos fazendeiros e que permaneceram por debaixo da *mata*.

A primeira ação pós-retomada foi dividir as áreas de cacau entre as pessoas que teriam interesse e cuida-los e depois coletar seus frutos. Oziel foi além: começou a renovar sua roça de cacau plantando novas mudas, incorporando outras espécies em sua roça e mantendo a estrutura da *mata* com a presença de árvores de grande porte e dos *paus nativos*.

Fomos andando sobre aquele terreno íngreme sem seguir trilha, passando pelas bananeiras e cacauzeiros. A sombra era intensa, pois a *mata* era bem alta. Fomos pisando vagarosamente sobre um chão fofo de *sarrapieira* formada por uma camada espessa de folhas e galhadas que caíam espontaneamente das árvores ou caídas ao chão pela ação técnica de Oziel, que *maneja* o cacau ao cortar os galhos de suas plantas, a *poda*: “o cacau pede para ser podado”, como ele me dizia, pois “isso melhora a planta e da alimento à terra”. O sub bosque onde estávamos era limpo, mas não um limpo sem folhas, apenas com a terra aflorando exposta ao sol, como em geral é mantida as roças e os quintais.

Oziel mantinha toda a “*sarrapieira nos pé das plantas*”. Tanto manejo quanto poda são termos que ele incorporou ao seu repertório a partir dos encontros com os “técnicos” do Instituto Flora Brasil, ou da Terra Viva ou da Funai e ICMBio, durante o Projeto FAO, mas se referem a técnicas que ele mesmo já se valia no cultivo de suas roças no passado. Por exemplo: é comum entre os Pataxó, ao derrubarem a *capoeira*,

manter e manejar algumas árvores úteis como a biriba. Ele teria incorporado estas ideias e técnicas de manejo nos cursos de técnica agroflorestais que ele já realizou. Técnicas que possuem como premissa básica o impedimento do uso do fogo e a manutenção de uma “adubação verde” por meio do uso do material da poda ou do mato retirado do local de cultivo, bem como do uso de leguminosas de crescimento rápido.

"Daqui uns dois anos essa roça minha já está lá embaixo. Eu já plantei cacau aqui pra encontrar com aquela outra, eu pudei aquela roça todinha. Agora já tá bom de plantar nela. Você dá uma poda nele pra ele ficar dessa altura, ficar mais fácil de trabalhar, abaixa ele. Você bota o facão mesmo nele; se não morrer, ele vai brotar. Agora pronto, aqueles brotos que deu eu tirei porque o cacau é novo e do cacau velho eu tirei e deixei o broto pra quando o velho cansar já tem o novo. Esse cacau velho já tirei tudo. Esse era o velho, aí eu passei pro clonado, já transformou de novo."

Ao caminhar, fui me deparando com mudas de Jussara, *nativas*, que ele passou a chamar também de açai e outros indivíduos de pupunha, que ele coletou sementes de outros lugares. Me explicou Oziel que a Jussara era *nascida nativa* e a pupunha *plantadas*. Lembrei-me de que a pupunha foi obtida por Oziel na viagem que fizemos ao Vale do Ribeira, em São Paulo, com os cooperados da Cooperafloresta, uma cooperativa de agricultores familiares e quilombolas de Barra do Turvo, no Vale do Ribeira. Ele plantou as sementes e continuou cuidando delas.

O encontro com a prática agroflorestal é um encontro que se dá numa malha entre múltiplos projetos de mundo, de Oziel e seus parentes, do cacau, dos fazendeiros e outras espécies e dos ambientalistas. Seu encontro com as agroflorestas foi um encontro com uma paisagem que foi sendo produzida pelos fazendeiros cacauicultores que passaram a ocupar o sul da Bahia desde os finais do século 19 - após violenta expulsão e genocídio dos grupos indígenas da região - no qual ele passou a dar continuidade após as retomadas, mas imprimindo sua maneira de fazer. A ideia de se fazer roças com diversos bens de raiz, sem uso do fogo e deixando o terreno sujo. Ao mesmo tempo, é um encontro com os ambientalistas e os seus projetos.

O cacau dá o tom das relações. Oriundo do norte do país e da América Central, é trazido para a Bahia pelos potenciais ganhos econômicos que poderia ofertar quando plantados em regime de média

e grande propriedade e em regime monocultural. Em todas as zonas do chamado tabuleiro costeiro foi plantado por debaixo das árvores num sistema chamado de Cabruca, o que muitos consideram – mesmo diante das controversias – como uma prática que contribui para manter as florestas de pé nesta região. A *plantação* do cacau se deu com a expulsão dos povos indígenas de suas terras e se consolida com os cercamentos das terras. A partir daí, muitos índios viram trabalhadores das fazendas de cacau, como o foram os Pataxó por muito tempo, desde os anos 20 e 30 do século passado. O cacau é cultivado nos vales e boqueirões em meio à exploração madeireira e da agropecuária das áreas mais planas.¹⁵¹ O cacau gosta de sombra e de *terra boa*. No Monte Pascoal e nas serras de Itamarajú, é cultivado em menor escala, em comparação a Ilhéus, por exemplo. Oziel me explicava que o cacau gosta de sombra dos boqueirões e da *terra vermelha*.

Segundo o pai de Oziel, Seu Manuel Santana, a *roça de cacau* dele foi “*trabalho de Moura, é antigo*”. E quem cuidava da roça era um tal de Periquito, até que a roça e o lugar ficou com o nome de Periquito. Os trabalhadores “*não aguentavam muito*” na lida do cacau por causa do Bicho Homem que vivia na *mata*, no Pé da Pedra e passava por ali, próximo ao monumento, “*gritando pro Sul*”.

Textura: terra

Terra, num processo de Demarcação de uma Terra Indígena, refere-se à quantidade medida em hectares de um substrato físico que será devidamente medido, delimitado e concedido, em termos do Direito Constitucional e dos procedimentos administrativos para a Demarcação de uma Terra Indígena ao usufruto de um povo indígena: a terra aqui emerge a partir de práticas de medição, registro e posterior cercamento.

Os Pataxó se movimentam e se organizam legitimamente e de forma incontestante pelo direito às suas Terras Indígenas devidamente reconhecidas, como parte maior de um reconhecimento de seus “territórios”. Eles

¹⁵¹ Segundo Oliveira (1985), antes do Fogo de 51, os Pataxó já estavam trabalhando, em sua maioria, “nas fazendas de cacau das redondezas, costume já arraigado entre eles. Quando precisavam arranjar algum dinheiro partiam para as fazendas. Isso coincidia com os períodos que não tinham serviços em suas roças” (OLIVEIRA, 1985, p. 31). Ainda de acordo com Dantas (1992), os últimos grupos Pataxó isolados foram contactados nas primeiras décadas do século 20, durante o ciclo do cacau (DANTAS, 1992, p. 434).

convivem também com a *terra*, entendida como uma entidade que possui vida. Abrir um lugar é coexistir, se entrelaçar com uma miríade de vidas, o que inclui a *terra*. Um lugar *bom* para os Pataxó é um lugar com uma *terra* onde se possa botar roça, cuidar do quintal e plantar bens de raiz. Um lugar *ruim* não permite estas práticas, sendo boa para a vida de outras linhas de vida, como matos, paus, animais. Uma *terra viva* é uma terra que respira, por onde passa o ar. Para estar viva, a terra faz coisas crescerem, plantas e matos, bem como animais adentram em seus poros. Por outro lado, esta *terra* pode morrer, tornar-se dura, seca, desprovida de capacidade de fertilizar outras vidas.

Esta *terra* é a “carne do mundo”, um corpo. E como corpo, enquanto vive, pode se tornar cansada ou descansada em relação aos modos nos quais humanos e outras vidas intra-agem com ela. Por exemplo, um *dendezeiro*, uma *palmeira* ou um *coqueiro* secam a terra ao beber toda sua água, diminuindo sua capacidade gerativa para outras vidas; ou, o constante *botar roça* em um terreno, sem deixar que a capoeira ressurja, cansa a terra e impede a recuperação de suas capacidades vitais; as monoculturas de eucalipto e os pastos secam a terra em uma escala sem precedentes.

A capacidade gerativa da *terra* depende de sua força e de sua fraqueza: uma *terra forte* é uma *terra descansada*, com potencial de fazer vidas se desenvolverem com desenvoltura e, por outro lado, uma *terra fraca*, não possui tais potenciais, ela é ou tornou-se fraca ao longo de sua história relacional. Ao mesmo tempo, uma *terra* pode ser boa ou ruim para os “outros” com as quais ela convive. O ruim e o bom é contingente aos modos de vida que com ela intra-age. Por exemplo, a *mussununga* é boa para mangaba e ruim para feijão, a *terra vermelha* é boa para cacau e *bens de raiz* e ruim para caju, a *terra preta com barro amarelo* é boa para mandioca e para roça, mas é ruim para cacau¹⁵². Podemos assim falar de *terras*, no plural, ou seja, de *qualidades* de *terra*. A *terra* em sua diferenciação enquanto qualidades, e não quantidades.

Aqui a *terra* então deve ser entendida em termo ontogenéticos, em toda sua variação, na diferença de *qualidades* em sua situacionalidade relacional. Em uma conversa que tivemos com Manuel Santana, em Boca da Mata, durante o Etnomapeamento, ele teria formulado o que para mim e Lilian seria uma “teoria relacional” da *terra* entre os Pataxó: a *terra* enquanto corpo, “carne do mundo” e sua diferenciação. Manuel se valeu de uma analogia com a baleia para nos explicar sua “teoria”: a *terra* é como “*carne de baleia*”.

¹⁵² Ver em detalhe as categorias de *terra* e seus atributos relacionais nos conhecimentos Pataxó em Cardoso e Parra (2008), Cardoso et al. (2012), Cardoso et al. (2011).

Ele me perguntou: “o senhor entende o que é carne de baleia?”. Já emendando com uma resposta, “não, né? Bom, carne de baleia é que é um pedaço de boi, um pedaço de porco, um pedaço de tamanduá, um pedaço de galinha, é assim que é a carne de baleia. Bom, carne de baleia tem um bocado de mistura, cores misturadas, então é a mesma coisa isso aqui”. Ele complementou: “olha, vocês plantam a roça de feijão, aí dá bom ali e já não dá lá, aí dá lá e lá já não dá. É assim. Quando era mata, então posso botar uma roça, a primeira coisa tirava. Mas assim como eu tô te dizendo, num lugar a terra é mais forte no outro, a terra é mais fraca”. Em outro momento, ele teria feito uma analogia entre nossa relação com o lugar e a relação das plantas com a terra: “às vezes eu vou para um lugar e não me dou bem. Às vezes vou para outro e me dou bem. Com as plantas é a mesma coisa: às vezes dão bem em uma terra e você muda para outra não dá bem. Aí você troca de planta e põe outra ela pode dar bem com aquela terra”.

Seu Manuel nos ensina que as *terras* são modos de vida que intra-agem com outros modos de vida no fazer um lugar-mundo. É a partir desta ecologia que um lugar emerge. Os lugares nomeados, os *terrenos* e *portos* habitados perfazem o que muitos Pataxó denominam de “território”, como forma de explicitar ou traduzir fronteiras porosas e dinâmicas de uma territorialidade específica, ao nosso entendimento, numa dinâmica e expansão que extrapola algo do tipo “comunidade étnica imaginada”. O “território” é a morada, o lugar familiar, onde viveram e vivem os parentes que plantaram seus pés de fruta e botaram roça e, além disso, são lugares potenciais a ser vividos como, por exemplo, as moradas em cidades como Belo Horizonte e Rio de Janeiro.

Foi a partir dos encontros com os proprietários privados, com a instituição do Parque Nacional do Monte Pascoal e com os agentes indigenistas e todo o aparato de *medição* que os Pataxó tiveram que traduzir o conceito de *terra*, entendido enquanto qualidade, e lugares, enquanto *locus* da vida múltipla, em terra enquanto substrato físico quantificável universal e território, como formação de uma zona rígida e delimitadora da diferença. Processo de tradução discursiva-material, que não engendrou em substituição de um modelo por outro, mas sim em sua imbricação ou justaposição. As retomadas são bons casos para se pensar tal exercício.

Essa *terra* percebida enquanto *qualidade*, suporte da noção de “território” enquanto lugares e caminhos, convive e engloba, hoje, a “terra” (no singular) como uma parcela do terreno, substrato físico mensurável em metros, tarefas e hectares. A “terra”, enquanto quantidade, é a *medição*, o Parque Nacional, a fazenda, a Terra Indígena – a propriedade privada em sua diversas facetas. Nas retomadas no Monte Pascoal a *qualidade* se mistura com a *quantidade*, a topologia com a geometria, em táticas de (re) fazer mundos menos precarizados.

Assim como Oscar Calavias Saez (2015) nos chamou atenção, “apenas é preciso lembrar” que a propriedade privada “em toda sua intensidade, é relativamente recente, e apenas se afirma como tal com o famoso processo de cercamento (*enclosure*) das terras europeias entre os séculos XVI e XVIII, ou seja, ao mesmo tempo em que acontece o loteamento das terras americanas pelas coroas do velho continente”. Segundo ele, antes disto não havia propriedade privada *strictu sensu*, mas uma “complexa trama de domínios e direitos sobrepostos”. Continua Saez, “séculos depois disso, a noção da terra como recurso produtivo, privado salvo prova em contrário, está tão assentada que pode pairar sobre a Constituição como uma premissa tácita”.

Para Saez, o “nosso conceito de território”, no meio do qual espera-se encontrar um espaço (um artigo 231) para as reivindicações indígenas, é “uma criação muito peculiar e controversa, própria do capitalismo, que ocupa tacitamente o lugar que poderia (deveria?) corresponder a um conceito geral do território”. Assim sendo, a noção de Terra Indígena, como consta na Constituição Federal de nossa nação, representaria uma alternativa (“utópica”) a esse regime não declarado da propriedade privada, a única que a Constituição brasileira ousa apresentar. Ou seja, a Terra Indígena, em certo sentido, introduz na Constituição um conceito territorial comunal que faltava.

No Brasil, o modo de atender aos “direitos étnicos” se deu de modo territorial, mas não faltariam modos de atender tais direitos de forma não territorial, e enquanto essa situação continuar, a reivindicação territorial seguirá ocupando um lugar vital para o movimento indígena. E com isso não deixará de ter para os próprios índios um significado eventualmente ambíguo (SAEZ, 2015).

Suas geografias expansivas e sobrepostas dos Pataxó e de outros modos de vida (como os dendezeiros) resistem a modelos comuns que dividem o mundo em “seu espaço” e “o meu”. Essa “carne do mundo”, a *terra*, está hoje cada vez mais em condição de precariedade para o sustento das vidas que se movimentam no Monte Pascoal.

A partir da coleta e cuidado que passa a ter com o cacau na fazenda retomada é que Oziel passa a ter contato com as práticas agroflorestais. Consolidando seus conhecimentos por meio da implementação do “Projeto de Viabilização Socioambiental das Comunidades Indígenas Pataxó do Entorno do Monte Pascoal”, proposto pelo MMA, o Ibama e a Funai e consolidado em 2002, dando respaldo legal ao Projeto e iniciando um processo de “gestão compartilhada”

entre órgão ambiental e organização indígena e órgão da política indigenista (cf. TIMMERS 2004).

O projeto, que foi denominado de Projeto FAO, tinha como objetivo central a conservação e recuperação da Mata Atlântica em suas terras e no Parque Nacional de Monte Pascoal, propiciando a formação de corredores ecológicos; implantação de formas produtivas junto aos Pataxó, que garantiriam o uso sustentável dos recursos naturais; melhoria da qualidade de vida e resgate das tradições culturais.

Um dos objetivos prioritários do projeto foi o de difundir e implementar um tipo de agricultura nas aldeias Pataxó do entorno do Parque, promovendo a recuperação progressiva de cobertura florestal das aldeias, a recuperação dos solos e o resgate de formas mais tradicionais e autônomas de praticar a agricultura nas áreas (TIMMERS, 2004).

No que tange à agroflorestal, o projeto tinha como proposta central realizar uma “transição agroecológica” fomentando, em curto prazo, a agricultura convencional com investimentos em insumos externos e máquinas e, em longo prazo, incentivar a substituição destas práticas por uma organização produtiva centrada na agroecologia, principalmente em sistemas agroflorestais. Em termos metodológicos, consistia em realizar estudos, conceder materiais e equipamentos para viveiros e abrir roças para os índios, dentre outras ações, tendo um grupo de trabalho da agricultura para “gerir” os trabalhos.

As ideias, os conceitos e as atividades, em sua grande totalidade, eram realizados por técnicos e por representantes de organizações governamentais e não governamentais sem o protagonismo, a decisão e o saber indígena, que tinham um papel aparentemente de receptores das técnicas.

Os formuladores do projeto partiam da premissa que os Pataxó viviam um contexto de pobreza e fome profundas e falta de bases para a agricultura; por isso, deviam ser assistidos/atendidos com ação emergencial no sentido de promover uma agricultura que supostamente seria de mais produtividade, daria alimento e renda, com conseqüente menos pressão sobre as florestas. O trabalho, segundo relatório do MMA, para a implementação desta agricultura sustentável moderna seria o de convencer os produtores rurais em adotar práticas agrícolas “radicalmente novas”.

Diante destes pressupostos, foram fornecidos tratores para abertura de roças, realizado os cercamentos das terras, enviados

sementes, máquinas e adubos. A estratégia era de aproveitar a abertura mecanizada das roças alimentares, para romper a barreira física imposta pelo sapê e assim abrir novas frentes de áreas de cultivos nas aldeias. Desta forma, criar-se-ia condições necessárias mínimas para requalificar progressivamente áreas degradadas em 'sistemas de produção sustentáveis'. A diversificação da produção com plantas arbustivas, em consórcio com plantios alimentares e as técnicas de sombreamento e adubação verde permitiriam recuperar os solos das áreas, evitando que fossem invadidas por sapê e conseqüentemente abandonadas.

Oziel e os outros parentes cultivadores de cacau do Pé do Monte não participaram da formulação e decisões sobre esta concepção técnica voltada para áreas degradadas e que não foi aplicada no Pé do Monte que, como já escrevi anteriormente, é um lugar praticamente coberto de mata e capoeirões. Para o Pé do Monte, previam-se trabalhos de turismo e educação ambiental, bem como de combate a incêndios.

A adoção das práticas agroflorestais de Oziel, portanto, não seguiu as orientações técnicas dos planejadores do Projeto FAO, mas sim foi fruto de seu interesse em aprender e criar a partir de seus conhecimentos. E uma das táticas de Oziel foi inserir as agroflorestas no roteiro da visitação, mostrando que os índios preservam e produzem, portanto seriam legítimos possuidores da terra. Em uma conversa que tivemos após o intercâmbio que realizamos juntos para conhecer os sistemas agroflorestais da Cooperafloresta, em Barra do Turvo, ele teria me dito o seguinte:

"Ao aprender trabalhar com a agrofloresta, vou passar estas informações para meus alunos, para daí praticarmos um trabalho de qualidade para mostrar pro povo, né, e para o próprio ICMBio, para mostrar que agrofloresta não é desmatamento, conservando a biodiversidade e protegendo nascente as bacias hidrográficas para mantermos nossa floresta viva, em pé e com saúde. É muito importante este trabalho. Para onde estamos caminhando, pelas roças do companheiros daqui, é um trabalho que nunca vi na vida. Para mim tá muito importante. Eu aprendi que eu tô vendo, é como é que é para plantar. O que precisa: olhar o terreno onde vai trabalhar, qualidade do solo da terra para poder fazer uma agrofloresta. Primeiro tem que olhar o local onde vai trabalhar. Aí faz o berço para poder plantar. Aí onde vai precisar do adubo orgânico, para não precisar do adubo da cidade, para não prejudicar nosso terreno. Aí com adubo orgânico vai sair alimento saudável com qualidade. Estamos buscando o máximo da nossa cultura

que estava praticamente esquecida. Eu espero que a Funai tenha assim mais recursos para darmos mais continuidade nas aldeias do entorno do Monte Pascoal, para avançarmos neste trabalho e desenvolvendo uma agricultura de qualidade para a gente manter nossa floresta em pé, ter mais espaço para nossos parente trabalhar, inclusive com a demarcação de nossas terras que teremos mais espaços para trabalhar."

Na cosmopolítica dos encontros agroflorestais, o cultivador indígena e suas plantas são tidos por Oziel como parte de um movimento de preservação da Mata Atlântica, das nascentes do rio e do cuidado com a terra. Não só por ele, mas por muitos outros pataxó com os quais tive a chance de conversar e que estavam envolvidos com a prática. Assim, havia uma separação entre uma *agrofloresta*; um lugar que emerge a partir da coordenação de performances de pessoas, árvores frutíferas, terra, técnicos da agroecologia, ambientalistas das ONGs e financiadores, e as *roças*; lugar associado à casa, à família, em entrelaçamento com mandiocas, raízes, trator, mato, adubo, *capoeira*, casa de farinha, lua, dentre muitos outros modos de vida.

Um ponto de incômodo para Oziel: a prática agroflorestral pressupunha deixar a roça suja, o que incomoda muitos pataxós que, como já vimos, gostam de manter as roças *limpas* dos matos. Oziel se sentia ofendido em muitas reuniões em que o assunto agricultura era pauta e muitos dos seus companheiros caciques faziam menções jocosas ao fato de que no Pé do Monte não era possível *abrir roças* da forma tradicional, pois qualquer desmatamento poderia incorrer multa do órgão ambiental.

Oziel investiu na noção de *roça de cacau* e de *agrofloresta* buscando desenvolver esta técnica do seu modo e a conferir valor a ela, por meio do cultivo constante de *bens de raiz* (frutíferas), fortalecendo sua base econômica e sua malha de relações, seja com as trocas de banana por peixe ou venda do cacau, seja por poder fortalecer relações com os agentes do Estado e turistas.

Nesta prática, a mandioca, o feijão, o milho e outras plantas com ciclo de vida mais curto ficam de fora do lugar a ser cuidado. É por isto que, ao mesmo tempo em que Oziel se envolve com as agroflorestas, nutre um desejo de obter um terreno nas fazendas retomadas, para poder fazer sua roça de mandioca, feijão e milho – o que não é possível nas sombras da roça de cacau.

"Terra nós temos que nem eu tô falando, mas só que nós não podemos fazer nossa roça pra nós plantar, pra nós plantarmos o que nós precisamos. É o feijão, o milho, a melancia, o milho, a abóbora e outras coisas, nós não temos. Agora mesmo o cacique chegou da cidade pra ver lá umas ferramentas pra nós fazermos essa cabana aí. E conversa lá com o chefe pra ver se ele arruma uma despesa pra gente poder trocar o serviço. Que a pessoa trabalha com a barriga no espinhaço, ninguém aguenta. Aí não tem como. Vai trabalhar não só com mandioca, a gente vai trabalhar com pimenta do reino. Outro bicho que dá um dinheiro danado é a aroeira, o plantio de aroeira, de aroeirinha. Faz um plantio de banana da terra, laranja, tá entendendo? Laranja pra exportação, pra gente também. Então, o plano não é trabalhar só para comer, é também para vender, pra gente compra o tupaí, senão a gente vai andar nu! Infelizmente a gente não tem terra pra trabalhar, tem que mexer agora com outro ramo, plantar bananeira. Não dá pra fica parado, se ficar parado o bicho pega."



Imagem 63 – Na agrofloresta de cacau.

Em nossa caminhada, ele me contava sobre como pensava uma roça agroflorestal e da importância de se exercer uma prática contante de manejo dos bens de raiz e da diversificação. E de como buscava convencer os parentes a plantar, tendo como base a sua própria experiência obtidas em sua trajetórias de vida por entre roças, cercas e matas.

O: "Então a roça é isso mesmo. Então se você não tiver preparado pra dar essas notas pra esse preguiçoso, ele fala: 'eu não vou mexer com roça, não, demora demais'. Mas você tem que dizer: 'olha, tirando dessa de ano e meio, dois anos, dois anos e meio, três anos, sete anos, porque tem fruto que dão com sete anos, o açaí mesmo com sete anos ele está produzindo; o cupuaçu, a pupunha...'. Então a gente que vai plantar esse plantio tem que saber com quantos anos está dando pra ele não tomar prejuízo e falar que não vai plantar. Então a seringa com seis anos e meio já está saindo o primeiro leite dessa vaca, dessa novilha. Então ele vai falar: 'eu não vou fazer isso, que demora demais'. Aí você pode falar pra ele: 'olha, tem o feijão que com três meses está dando, feijão de corda, feijão de arranque, milho com quatro meses já está dando, abóbora com quatro meses em diante já está boa de comer, a melancia com três meses já está boa de chupar e vender, aí vem o quiabo que chega essa faixa de três meses já está bom de comer e vender, vem o maxixe, vem a batata que também anda ligeiro, a batata é nativa, você não arrancando a batata você vai ter batata pra toda vida, depende de você'. É pra animar esse sujeito."

Madeira

Oziel foi em direção à sua Jaqueira e pegou uns gomos para comermos. Nesse momento relembrei sobre nossa missão de finalizar a pesquisa do projeto Combioserve, que estava incompleta: faltava o registro e a descrição completa de algumas árvores. A pesquisa teria como produto final um livro que poderia ser utilizado nas atividades de turismo realizado em Pé do Monte.

Oziel pôs seu facão na bainha e pegou sua máquina fotográfica. Ele chamou os outros membros de sua "equipe de pesquisa": seus filhos Cachiló, Samuca e Aislã. O outro membro Airi foi trabalhar no Rio de Janeiro, na construção civil, e sua filha, outra participante do grupo, foi embora para Rondônia com seu marido e sogro. Fomos todos andando.

Passamos pelo portão da cerca que separa o Parque da aldeia. Uma placa indica “Monte Pascoal dos Pataxó” junto a outra: “Parque Nacional e Histórico Monte Pascoal”. Há um fluxo de entrada e saída, de um lado ao outro do Parque Nacional, vi a guarita, que hoje é totalmente controlada pelos moradores de Pé do Monte, que cobram uma taxa de entrada dos turistas. Eles regulam a passagem de veículos que se encaminham até a aldeia Cassiana e Boca da Mata, cruzando a *mata* do Parque.

Ao passarmos pela guarita, vemos uma casa de alvenaria recém-reformada, com banheiros para os visitantes e uma pequena biblioteca. É nesta casa onde ficam os seguranças contratados pelo ICMBio para proteger o patrimônio do Parque, mas sem função fiscalizatória, de planejamento ou técnica, que cabe à chefe do Parque, única funcionária lotada na Unidade de Conservação naquele momento, e que vive em Porto Seguro.



Imagem 64 – Entrada do Parque Nacional ou o Monte Pascoal dos Pataxó.

Fomos andando devagar. O objetivo de nossa caminhada era fazer a descrição e o registro visual de algumas árvores para preencher a lacuna do projeto de pesquisa do grupo. Estas árvores eram indivíduos específicos que estavam localizados ao longo das trilhas em que eles levavam os turistas.

“Ali tudo já foi mata, agora é capoeirão, tá recuperado”, apontou Oziel em direção ao centro do Parque, a rota em que nos direcionávamos. Para recuperar, continuou: *“toma conta dela (da capoeira) pra não deixar tocar fogo ali, aí dentro de dois anos você vai pra ver que tamanho ela está”*.

A recuperação, para ocorrer, deveria ser a partir da formação de uma malha interespecífica envolvendo *paus* de diversas *qualidades* e tamanhos de crescimento, animais, principalmente aves, e humanos, que teriam o papel principal de tirar o fogo – ou evitar sua ação – da relação. A recuperação da mata a partir dos humanos poderia decorrer na criação de agroflorestas a partir do cuidado para que o fogo não performe relações com *sapês* e *tiriricas*, e do cuidado com *bens de raiz* e *paus nativos*.

O: *"Ela vai recuperando recuperando, pensa que não ela vira uma capoeira de verdade, um capoeirão. Aí agora que está na hora de fazer essa pesquisa, o que que tem lá e o que foi que a natureza levou pra lá, que foi o papagaio, a araponga, o tijé, os passarinhos que andaram lá por dentro."*

T: *"Eles mesmo seriam os reflorestadores?"*

O: *"Sim, aí você vai lá e vai querer reparar que você vai encontrar lá dentro. Aí você vai reparar que já tem muda de imbiriba deste tamanho, mudada de cururu desse tamanhinho, outra já maior, outra já grandona. Vi pelo tipo da capoeira que ela tiver na altura dela, aí se fosse fazer um trabalho de pesquisa dentro do Parque eu fazia questão de entrar no meio que ia dar certo. Nós lá dentro só íamos reparar o que tem lá, o que tem e o que precisa levar. O que não tem nós precisamos levar daqui pra lá; lá não tem jundiiba, a gente leva; não tem pequi, a gente leva daqui pra lá; na capoeira mesmo a gente vai colocando as mudas, já está protegida, não carece colocar adubo e nem veneno pra não poluir a natureza nem a árvore, e o que eles (experiência de reflorestamento da Natureza Bela) estão fazendo é trazer a muda de fora, botando aí com adubo e jogando veneno. É como fala randape pra matar o sapê e a tiririca."*

T: "Então deixa a capoeira sozinha que ela vai embora?"

O: "Enquanto não tiver fogo aí recupera rapidamente. Quando você tira um pau, aquele pau (ele apontou uma enorme sapucaia) você não tem mais um filho dele, que tá grandão. Por exemplo, um paraju quando está dessa grossura ele está de crescimento, está engrossando; um paraju grosso, que já tem oco no pé dele, ele já está indo à falência, já está morrendo; um paraju novo, dessa grossura, no cerno dele não tem oco, ele é maciço, isso que o pessoal tem que entender. Só vi a mulher do Ibama falando que se entrasse com a conscientização vinte anos atrás não tinha isso. O Parque continuava todo saradinho sem nenhuma inflamação, porque mesmo que tirasse aquele pau que já estava na medida que não engrossa mais que replantasse ele."

T: "Fala mais do passarinho..."

O: "Aí vem o imbiruçu, aí vêm outras também que têm cerno, a caipoca, todas madeira branca que vem logo na frente na natureza pra recompor. Aí daqui a pouco o passarinho já começa a chegar pra perto, já começa jogar uma fezes ali, aí daqui a pouco aquele passarinho que comeu aquela fruta do caruru que comeu ou veio viva no bico dele que caiu e nasceu um pé de caruru. O passarinho o nome dele é reflorestador do meio ambiente, mas o homem só está pensando no capital, no kaiambá, não está pensando no prejuízo que ele está causando, porque quanto mais ele cuidar da natureza, ele vai conhecer mais os bichos. O que tiver ali por dentro ele vai saber. O que a natureza fizer, os pássaros vão recuperando o que está degradado. O negócio é não usar fogo e cuidar da floresta."

T: "Essa coisa do reflorestamento que você falou: você acha que proteger do fogo e deixar o negócio pra cuidar, pra crescer sozinha a capoeira é melhor que fazer esses..."

O: "Não tem coisa melhor, não. Eu fui lá ver o viveiro, né? Aí eu vi lá, eles mexem com veneno, bota randapé pra matar o capim, matar samambaia. Aí eu estava falando pra um deles lá no Meio da Mata o que eu aprendi dentro desse curso de agroecologia, transformar o rio, a nascente que está perdida. O que eu aprendi é que usar essa qualidade de veneno nem por brincadeira. Sabe por que hoje nossa terra está contaminada de veneno? Esqueci, mas está contaminada de veneno. Então, pra mim, o que eles estão fazendo não está certo, mas eles estão

fazendo. Deixa fazer, só que por acaso se eu for fazer um trabalho, não vou pela cabeça deles, vou pela minha ideia sem usar fogo. Porque você quer fazer sua roça e quer queimar só aqui, aí faz o acero bem feito e deixa essa capoeira aqui e dá uma sapecada nela e não queima tudo, é diferente. Aí tem a sapeca isso aqui. Aí a madeira que tiver dentro você amontoa num canto e guarda pra fazer sua farinha. Deixa num canto, não queima ela não. Aí você vai entrar plantando, primeiro você vai entrar com lavoura branca, milho, feijão abobora chuchu, coisas dali, mas dentro desse meio. Aí você já vai jogando a banana, é banana prata, banana ouro, maranhão, é laranja, limão, abacate, limão, açaí, graviola, você vai fazendo a sua agrofloresta ali dentro e a mata aqui vai suspendendo. Vai chegar a hora desse bicho aqui comer aí dentro, a jacupemba vai comer o açaí que ela gosta, se tiver jacupemba pode ter certeza que vai comer, porque o açaí não tem diferença aqui dessa juçara. Ela é parente distante."

No caminho, Oziel apontou a primeira árvore que buscávamos: a bicuíba. Ele pediu para um dos rapazes segurar o gravador digital, ao mesmo tempo em que ele se posicionava com a máquina fotográfica. Ele se ajoelhou, apontou a câmera para o tronco e tirou a primeira foto. Depois chegou mais próximo da bicuíba e se deitou ao chão apenas com a máquina virada para a copa da árvore. Ele tirou outra fotografia, “*daqui dá para pegar ela todinha*”. Enquanto isso, eu fiz o mesmo, só que também fotografei ele.

Oziel se levantou e pôs as mãos no tronco desta enorme árvore. E começou a falar sobre ela enquanto os rapazes e eu gravávamos e fazíamos perguntas. A “*bicuíba é um pau nativo, o seu sangue serve para uma pessoa beber, devido às suas funções medicinais*”, Oziel começou a nos narrar. Não só: “*sua semente também é boa para diversas doenças e para ataque de cobra. Ela é grande, grossa e lisa, tem cerne, dura e existe em duas qualidades: a bicuíba vermelha e a açu, esta última é a maior*”. Oziel diferenciava as qualidades de bicuíbas pelo tamanho da folha. Ele nos explicava que ainda tem muitas bicuíbas na mata, apesar de ela só dar semente de forma bianual: “*se esse ano um pé deu, aquele pé que deu a semente já não dá mais no ano seguinte; já o que deu no ano passado, ele carrega. Ela é assim: ela varia, é igual o goti, eles descansam*”. Ela dá flores e sementes entre agosto e novembro, e seu fruto cai no verão, atraindo os animais que comem a fruta dela, como teiu, paca, catitu, corsa, porco do mato, queixada e anta, todos “*bichos que têm cabelo*”, com exceção do tatu, que prefere o fruto da jundiiba ou a massinha do dendê. Os “*bichos*

de pena”, os pássaros, também apreciam seus frutos, como macuco, tururim e jacupemba, o papagaio.

Continuamos a andar. Partindo da bicuíba continuamos até o monumento da resistência. O monumento foi elaborado e construído coletivamente entre diversos povos indígenas atuantes nas retomadas das terras no final dos anos noventa e início dos anos 2000. Para tal, contaram com apoio de ONGs como o CIMI, financeiro, e a MUCAP, para registro audiovisual e do artista educador Dan Baron, o mesmo que ajudou o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra na construção do monumento em homenagem aos mortos em Eldorado dos Carajás.

A construção do primeiro monumento foi feita dias antes as “festas do descobrimento” em Coroa Vermelha, onde o monumento foi destruído pela polícia militar. Após isso, o monumento foi criado no Pé do Monte e inaugurado em 19 de agosto de 2001, no segundo aniversário do dia em que os Pataxó retomaram o Monte Pascoal. Ele fica dentro do Parque Nacional, é formado por cinco arcos, representando os cinco séculos de resistência, com oito metros de altura, rodeados por uma base de pedras tiradas do monte, e protegendo um jardim de ervas medicinais e de árvores, como o Pau Brasil, no formato do mapa do Brasil. A superfície que cobre o mapa contém os nomes das 245 etnias dos povos indígenas vivos, escrito em mármore e, ao lado, um túmulo horizontal, em memória dos povos já extintos¹⁵³.

Desta vez não paramos para escutar atentos a “palestra” de Oziel sobre a resistência, o que ele sempre faz quando há visitas. Dali existem dois caminhos: um permitindo a subida até o topo do Monte Pascoal, outro pegando o caminho em direção à antiga sede, que agora é um Centro de Visitação do Parque, de certa forma abandonado e de lá outras trilhas, como a trilha do Jequitibá, e um outro que chega até Barra Velha, passando por Cassiana, Boca da Mata e Meio da Mata.

Ali do monumento poderíamos pegar uma trilha e subirmos até o cume do Monte Pascoal, o que já fiz umas três vezes em outras oportunidades. De cima do monte, temos uma visão de quase toda a extensão das matas em direção ao mar e podemos observar a fragmentação das matas, as serras e a localização das aldeias. É de lá que os brigadistas voluntários ou contratados pelo Ibama avistam os focos de incêndio e encaminham chamada por rádio, quando disponível, aos

¹⁵³ Esta descrição, bem como o detalhamento do processo de construção do monumento, pode ser lida no belíssimo livro publicado pelo artista Dan Baron (BARON, 2004, p. 287-338).

outros brigadistas que moram em outras aldeias. Oziel este ano era o chefe da brigada, atuando como voluntário. No interior da *mata*, próximo à entrada, encontra-se uma rede de trilhas, remanescentes de antigas estradas dos antigos moradores.

Seguimos em direção à antiga sede. A *mata alta* fechava e sombreiava a estrada. Fomos caminhando sobre a serrapieira mexida com barro que se forma com as chuvas, formando alagados. No entrocamento entre a trilha que leva à sede e a outra da aldeia, um grandioso Pequi. Ele sempre me impressionou. Suas raízes enormes deslizam na horizontal por mais de dez metros e se entrelaçam com todas as outras árvores que ali se fixaram. Fomos passando devagar rodeando suas raízes em direção à Jundiiba.

Chegando à Jundiiba, Oziel começou a contar sua história. Ele possuía muitas fotos dela, então se despreocupou em fotografá-la. A jundiiba é o “*banco de alimentação das caças, um restaurante*”, não serve para o homem, só para os animais, seria igual à embaúba que cresce na capoeira: “*ninguém dá valor, ela é a árvore da preguiça que vai comer aquela folha nova, que é a comida*”. A embaúba cresce na capoeira, na *mussununga branca*, na *mussununga preta*. Aqui na *mata* tem outra qualidade: a *embaubaçu*, uma qualidade que em sua ocorrência indica quando a terra é “*boa pra cacau*”. A jundiiba também é hospedaria de muitos animais que dormem por entre as abas de seu tronco, “*é o hotel das caças*”, e é lá que muitas vezes a *vovó da mata* se abriga. A jundiiba não passou pelos cilos de exploração madeireira, ela é uma *madeira branca* que, apesar de crescer muito, “*não tem cerne e não tem espigão para aprofundar pra dentro, então ela não aguenta muito vento*”.

Continuamos a caminhada. Oziel nos mostrou o oiti, a copaíba, a patioba, a arruda e os cipós. Andávamos, parávamos e conversando sobre as árvores e suas histórias. Paramos em uma em especial que nos permitiria adentrar em uma história que marca o momento em que vivem os Pataxó, nas costuras entre os ambientalistas e do capitalismo. Oziel se abaixou e tirou uma foto. Ele me apresentou o paraju, o que de imediato nos trouxe as controvérsias sobre os desmatamentos na “*mata do Parque*”.

T: *E essa questão da madeira?*

O: *Esse negócio do artesanato que eu vejo hoje é devido ao comércio, porque quando eu vinha aqui pra Monte Pascoal ele fazia o artesanato,*

mas era na base do manual e era pra vender para um pessoal de coroa, tudo parente. Depois que nós chegamos aqui, aí um pessoal fez um torno em Boca da Mata e trouxe uns caras lá do distrito de Monte Pascoal pra trabalhar. Aí já começou a entrar com esse negócio de torno, começou por aí, e já vi os outros mais velhos falarem que o índio fazia o artesanato pra uso dele, não era pra venda. Então esse tipo de artesanato hoje já é o comercio, o índio hoje não está fazendo pra ele.

T: “E as gamelas antigas que eu levei lá na reunião do PACTO em Porto?”

O: “Hoje ele está fazendo pra vender. Ele não deixa de fazer o artesanato dele, mas de outra maneira, que dê mais dinheiro que derrubar madeira, é isso. Eu fazia artesanato, eu fiz pouco, fazia por exemplo pra comprar, nem a farinha, nem o feijão, nem a carne, mas era pra comprar outras coisas, porque ao mangute estava garantido. E aí fazia o artesanato pra comprar outras coisas. Não era esquecer da minha roça só porque o artesanato estava dando dinheiro e todo mundo estava querendo comprar. Eu ia esquecer da minha roça e viver do artesanato não, porque aquilo ali era um comércio e o índio fazia o artesanato dele. Era pra salgar a carne de porco, botar farinha, dar um banho no menino, era a bacia da índia, colher de pau. Não era pra vender, era pra mexer a panela do batalhão, o artesanato era pra consumo do próprio. Esse aí já não vejo mais, já estraga com a mata, tem gente que vai e acaba. Eu não sou contra parar com o artesanato, mas de madeira nativa sou contra. Mas precisa a gente chegar e conversar com os parentes, tem que estudar a coragem do peão.”

Começamos o nosso retorno à aldeia. No caminho, passou um carro do ICMBio e parou ao nosso lado. O motorista estava com um funcionário da Funai chegando da aldeia Boca da Mata. Nos cumprimentamos. O senhor da Funai chamou por Oziel e começou a perguntar a ele qual era a estratégia dos Pataxó nas retomadas, que ele não estava sentindo firmeza nas reivindicações. Oziel apenas balançava a cabeça enquanto coçava o queixo, a outra mão por detrás. Ele ouviu e pouco disse.



Imagem 65 – Oziel fotografando a bicuíba.

Preparado

Cruzamos o portão da guarita após não mais que uma hora e meia de caminhada. Nos direcionamos ao quiosque de venda de artesanato da família de Oziel, onde uma mesa de sinuca dominava todo o centro. Enquanto Oziel deixava seus apetrechos em seu quarto, Cachiló, Samuca, Aislã e eu começávamos a nos preparar para jogar algumas partidas.

Naquele momento, Oziel reapareceu com um semblante que demonstrava preocupação. Desde nossa caminhada de retorno após nosso encontro com os funcionários do ICMBio e da Funai ele já se mostrava em um silêncio pensativo. A conversa visivelmente o afetou. Ele sentou no banco de madeira com a camisa nos ombros. Enquanto me preparava, concentrado para dar uma tacada na bola cinco, ele disse:

"Eu estava andando pelas aldeias e vi que o povo tá despreparado. Está despreparado para um retomada, para uma reunião. Não tá conhecendo direito dele. O jovem tá cortando cabelo, pintando com corte de malandro. Amarelando o cabelo. Isso é falta de quê? Conscientização do pai e da mãe. Vejo que nosso povo tá despreparado pra caramba. Uma pessoa que conhece seus direitos ele vai dizer assim. Uns vão dizer pra que quero terra, muita terra. Minha terra é a 7 palmas de fundura. E é índio! Viveu na aldeia, sofreu na aldeia e fala bestagem. Esse povo junta com que vem lá de fora, que vai falar: 'cê tá certo'. A gente que tem um olhar para convencer este camarada. Vai dizer que estamos invadindo terra de fazendeiro. Se não sabermos jogar este baralho, vai ter índio contra índio. Muitos ficam dizendo que estamos invadindo terra de fazendeiro. Tomar que é dos outros, "faço isso, não" e "nem quero saber que meus filhos, genros vão", "não temos peito para bala". Mesmo sabendo eles que pegaram nossa terra, mataram muito índio e de lá pra cá vem matando índio, massacrando índio. Eles agora não querem matar de tiro, querem tomar. Tomar a terra, para ir pra baixo da ponte, na beira da rua, comer a casca de laranja, de banana, vão para beira da pista. Falta cabeça, conscientização. O negócio tá bagunçado na base. Não tem pessoa com perfil para chegar e chamar os parentes."



Imagem 66 – Paraju.

Coloquei o taco no chão e me apoiei nele.

T: "Você acha que o jovem não está preparado?"

O: "A juventude está preparada para receber este território? Não é só receber e ficar parado. Não tá preparado. Fala território, mas nem sabe onde começa e termina. Preparado é saber definir futuro de nossa geração, participar de reunião, andar mais, conhecer mais, perguntar aos mais velhos. O que temos que fazer. Botando os filhos para estudar para aprender. Se não quiser aprender, problema é deles. Se quisermos lutar pelos nossos direitos e ter nossa terra de volta, tirar as terras de volta dos fazendeiros, dos produtores de gado, temos que saber o que está escrito. Mas na escola não aprende, tem que andar no campo. Na escola o professor não ensina esta ciência."

Me preparei para outra tacada. Samuca fez algumas piadas e todos riram. Para Oziel, o indivíduo deve se preparar para os diversos encontros que terá ao longo de sua vida. Muitos destes encontros serão com os aliados, os parceiros, e com os inimigos – aqueles com os quais se busca aliança ou se estabelece a “guerra” –, em situações que exigirão certa experiência. Como nas retomadas onde os encontros mobilizam diferenças de corpos, saberes e práticas que devem servir de suporte nas conversações, na dança dos discursos e materialidades que se entrelaçam no ato de retomar, bem como nos projetos voltados ao meio ambiente, como as agroflorestas ou o turismo, que exigem preparo para lidar com o cientista e o burocrata governamental e não governamental. O corpo que se movimenta em direção aos encontros incertos deve ir preparado para saber como obter aliados e alcançar os objetivos, como, por exemplo, a terra demarcada. Mas para “saber”, para estar preparado, o jovem deve andar, pois a escola e os conhecimentos das “letras nos papéis” não são suficientes. O experiente é aquele que anda.

Enquanto Samuca fazia sua jogada, Oziel continuava a conversa.

O: "Tô começando a me preparar, mas nem todo mundo tá. Tem quinze preparado e trezentos ou mil sem preparo. Agora quinze preparado para falar pra esse camarada para cuidar. Na escola não sai essa preocupação sobre o território. Na escola aprende a ler, essas coisas. Mas não é andar só na sala, mas andar para ver outra forma de aprendizagem. Conversando com os mais velhos, para ver e cair na mente o que dizer. Como estar preparado se não anda, se não pratica, vai todo mundo para escola. Tem índio que não tem nem noção do que tá acontecendo. Já fiz

curso de brigada, de combate a incêndio, de agente ambiental, de etnoturismo, aquele de agroecologia, esse com vocês. E tô reparando que nosso povo Pataxó quando tem uma banda ou um barco que tá preocupado, isso aqui é meu, uns dizem, isso não sei se é meu ou não é. Se o cara gritar, ele corre. Outro morre, mas não corre. Em Barra Velha mesmo, se um brabo grita, todo mundo corre."



Imagem 67 – Na sinuca com os companheiros.

Durante a conversa, Oziel e os jovens Cachiló e Samuca foram demonstrando que a preocupação deles recaía diretamente aos encontros nas retomadas, com os funcionários das instituições, com juízes, policiais, pistoleiros e jornalistas, com os parentes que discordam, ou seja, com múltiplos personagens que atuam nestes momentos.

As retomadas mobilizam malhas de relações que extrapolam o lugar retomado. Envolvem circuitos que conectam ideias, coisas e pessoas de Brasília a todos o extremo sul da Bahia. “O Pataxó deve estar preparado” para adentrar nessa malha e se situar entre os saberes que se

confrontam, mas hoje os “índios estariam assombrados”; quando se fala em retomadas, “ficam todos doidos”. E os que estão preparados possuem os conhecimentos sobre os lugares tradicionais e sobre o processo de demarcação de uma Terra Indígena, sabendo defender seus direitos quando se vê em encontros que exigem conversações com o diferente, a partir do saber historiar os lugares e o modo de viver nas aldeias. O despreparado “*está perdido, não sabe de que lado está*”. Oziel se ressentiu que nas atuais retomadas os parentes acabaram se dividindo e alguns se sentem inseguros quanto aos seus direitos. Para ele, isto seria sinal de “*despreparo para o desafio, para o debate*” e, ao mesmo tempo, da necessidade das lideranças andarem para conversar.

O: "Meu pai conta uma coisa, por isso que os caras não aprendem nada dos outros. Foi na hora de você conversar com o invasor você está perdido, porque você não sabe falar com o cara. Até quando nós não aprendermos a falar nosso idioma mesmo, nós vamos ficar debaixo do pé do branco porque, não todos, mas a maioria do branco quer ver a gente debaixo dos pés. Você vê que o próprio branco estão pisando neles mesmos, imagina nós, eles vão nos matar. E se não abriremos os olhos vão matar tudo. Vocês têm que dormir menos e pensar mais."

Oziel concluiu sua fala:

"Mas o preparado mesmo é aquele que sabe fechar o corpo, que se benze e que reza para todo mundo ajudar, porque o mundo é completo de tudo, e tudo tem um dono, tem os santos, os caboclos, os encantados, os orixás, tudinho. Tem que saber conversar com eles pra poder enfrentar a dificuldade."

Ele se levantou e caminhou em direção à sua casa. Após alguns minutos, encerramos a partida de sinuca e seguimos na mesma direção.

Rezador

Oziel pegou seu tambor, feito de tronco de palmeira e couro de corsa, e começou a cantar alguns sambas de chula de autoria de seu pai. Maria, sua esposa, chegou ao nosso encontro e ficou recantada na sala ouvindo as canções, entre elas algumas piadas e causos. Com os olhos fechados e

batuques ligeiros, Oziel cantou as canções que falam dos caboclos, dos encantados, dos santos, dos lugares, dos Pataxó.

Eu me sentei no chão apenas acompanhando o ritmo tamborilando com os dedos no chão, tentando compreender o que dizia cada música. Fiquei pensando em sua última fala na conversa ao redor da sinuca: a ideia de preparo, de estar preparado como condição primordial para um encontro. O caçador deve se preparar para o encontro com os animais na *mata*; o guerreiro deve ir preparado às retomadas nas fazendas; para viajar tem que ter preparo. Entretanto, o se preparar não é algo que se realiza antes de qualquer ação, como parte de um planejamento ou desenho da prática, mas, se bem entendi, se constitui a partir de um conjunto de práticas – estudo, escutar as histórias, ter devoção com santos ou encantados, fazer benzimentos e rezas – que se desenvolve no cotidiano, ao longo da vida.

Viver bem e sossegado é viver preparado para as incertezas que derivam dos encontros que ocorrem a cada momento da vida. É importante que os que andam, que viajam, o vivente, ao se movimentar e cruzar as linhas que delimitam lugares, estejam com o “*corpo fechado*” e os “*conhecimentos do idioma*”. Assim, torna-se condição primordial para obtenção de boas relações com os guias invisíveis e visíveis.

A conversa me fez lembrar de Seu Zé, da aldeia Craveiro. Ao perguntar a ele o que seria a chula, ele me respondeu que a “*chula era mais de terreiro e que o awê e a nossa cultura, mas no awê tem música que é chula*”. Para ele, teria gente que canta sem saber o que está fazendo, “*caboclo da pele preta é chula, jurema é chula, caboclo da aruanda é chula*”. Não era o caso de Oziel, ali naquela sala, que cantava sabendo para que e para quem, e quando, as chulas que aprendeu com seu pai e em sua andanças e conversações ao longo de suas jornadas. Para Seu Zé, se uma pessoa “*canta direito é coisa boa, agora se canta errado só traz coisa errada*”. Haveria dias certos para cantar certa canção, como as chulas de cantar quando se está entrando em uma guerra, “*vai para Brasília, tá indo encarar guerra, vai ter polícia e tudo contra. Aí você tem que estar preparado com esta reza, aí você está forte*”. A chula é um chamado coletivo, evocado em rituais, danças e defumações. A chula, portanto, é um chamado, um pedido, um modo coletivo de entrar em comunicação com múltiplas entidades do mundo invisível. A chula estabeleceria a ligação com os encantados, com os caboclos.

Já a reza é privada, é a busca por uma força ou cura pela relação com os *santos*, com os *caboclos* e *encantados da mata* e das águas. Segundo

Seu Zé, o índio “*tem que ter a reza no sangue. Reza não é só rezada, ela é mais confiada que rezada*”. Uma pessoa preparada não reza no momento em que se encontra em uma situação adversa, ela deve confiar: “*Você tem que estar preparado, já vem preparado, pois quando acontecer você já vai estar preparado*”.

A lembrança de Seu Zé me fez colocá-lo ali na sala entre nós. Ele estava presente em mim quando abri conversação com Oziel a respeito da reza e de outras práticas de acesso ao mundo dos encantados. Por isso, a partir daquele momento, ele estaria presente na sala de Oziel, de forma imaginária, mas precisamente colocando sua voz a partir de um ato ficcional.

Oziel pôs o tambor no chão e pegou uma garrafa de café. A conversa imaginária seguiu entre Eu, Oziel e Seu Zé...

T: Braguinha, o que é a reza? E aquilo de fazer a espingarda não atirar que vocês tanto falam?

O: Veja bem: orar é mais o crente que fala, rezar é o outro, o crente não gosta de reza. Eles falam o nome de Deus ali, mas vão orar pra pedir pra Deus e rezar não, você vai pedir força, felicidade pra sair daquela situação, é diferente de orar. A reza é pros santos, pros encantados da mata e do rio. Teve época que quem era rezador era chamado, era tipo assim, o cara poderoso, muito especial, todo dia santo quando tinha um trabalho e ele ia rezar o pedaço melhor de carne era dele comer. Mesmo em religiões diferentes, todos têm que rezar para uma coisa só, rezamos para virar a cabeça dos pistoleiros e a espingarda não atirar. Rezamos todos os dias, quem é crente não quer rezar para encantados virem ajudar.

T: E qual a diferença de benzimento e a reza?

O: O benzimento é a mesmo da reza, mas é de olhado. De engasgo, às vezes, você está engasgado, né? Benzimento é quando você está meio ruim e sabe que o cara sabe rezar de espanto, mau olhado assim, quebrante. Ai você vai lá e manda rezar, 'rapaz, me benze aqui tô todo olhado', rapaz, inveja usura deixa o corpo do cara todo doído, parece que o cara tá com febre. Minha mãe era boa pra rezar quando o cara estava com olhado, e a pessoa que reza aprende com o pai, mãe ou é um dom. Rapaz, essas rezas já são passadas de geração. Por exemplo, esse menino, esse rapaz, eu falei assim: 'o pai dele não é fácil, a mãe também não é, o pessoal dele não é fácil também'. Então ele aprendeu. O cara vai

crescendo de pequenininho e um dia o pai ou a mãe fala pra ele. Meu pai ensinou assim: que Deus estava viajando, aí chegou numa casa, aí a mulher, só tava a mulher o homem não estava, deu um cafezinho pra ele lá e tinha um poleiro de galinha lá fora distante. Aí ele pediu o agasalho pra dormir e aí ela foi lá, pegou e botou no poleiro pra dormir. O marido estava viajando e quando chegou, viu a luzinha acesa e disse: 'quem tá dormindo lá no poleiro? é dois homens que chegou eu mandei botar pra dormir lá? A mulher não pode fazer isso com ninguém, não. Eu viajo muito por aí e quando chegar em casa tem que tratar os outros direito, porque eu viajo e vejo. Aí eu vou lá chamar ele.' Aí foi lá, chamou ele, 'você já jantou? Bota a janta pra eles. O senhor não vai dormir lá, não. Vai dormir dentro de casa.' Aí foi dormir, quando foi no outro dia saiu cedo e falou: 'mulher, prepara o peixe'. Ela foi lá e cozinhou o peixe. Quando ela foi comer, a espinha atravessou a goela dela e essa mulher pinotou, pinotou igualmente uma... Quando você bate na cabeça da galinha. Aí essa mulher pinota daqui, aí ele se lembrou... Aquele homem sabe rezar, aí ele correu atrás do homem. Bem longe, o homem parou o seu Paraíso; 'quando o senhor saiu, minha mulher cozinhou um peixe e, quando ela foi comer, esse peixe atravessou na goela dela e eu vim aqui pra ver se o senhor não volta lá em casa pra rezar na goela da mulher'. Ele falou: 'olha, eu vou ensinar aqui umas palavras pra você. Ela está deitada, você chega lá na goela dela e fala assim: 'homem bom, mulher mal, casa velha, canto molhado, estera, ceva de cavalo, espinha, sobe ou você desce', aí você reza três Pai Nosso e três Ave Maria e oferece pra Nossa Senhora brindar o engasgo. Você sabe rezar?' 'Sei.' Ele foi lá e fez: rezou esteria... ceva de cavalo... espinha você sobe ou desce. Aí ele rezou e ofereceu pra Nossa Senhora do engasgo, aí a espinha pulou lá. Aí, então, ele também ensinou a reza pra mulher que vai ter criança, na hora de nascer não dar problema. Ele não carece ir lá não, pega as roupas dela e reza de cá e lá o menino nasce.

Z: "Os mais velhos não sofriam como nós. Mãe contava, dito pela avó dela, que o avô da mãe dela antecipava as coisas. Hoje não há mais. Ele não era rezador. Se existisse índio dessa forma, era pajé. Hoje não tem pajé em nosso povo Pataxó, tem rezador, conversador, palestrador, mas um de sangue para dizer: 'eu sou pajé', não tem. João Marcolino era rezador, João Nascimento, Maria Antônia eram rezadores. Conhecia eles, mas não tinha convivência, sabia que eram sabidos. Ramuganha, avó de Aruã e Matalaue, tinha João Pequeno, sabido, sabido. Maria Calanga essa era. Só que não era índia, mas convivia com índio. Essa, meu Deus do céu, adivinhava as coisas. Tinha dom de pajé. Eles cuidavam muito deles. Quase nenhum homem lembra disso e não tem mais fé. Antes acreditava muito em devoção, o que levava o povo para frente. Santos, orações. Com espíritos. Tinha tipo de contradição que eles chegavam a

um ponto de lembrar ou rezar não sei o que tinha; aí eles se dividiam, povo do passado trezentos anos antes deles eles conversavam, tinha contato para conversar. Hoje não tem mais e se aparecer vão colocar o nome de feiticeiro. Como falam de Manuel Santana ou de Jovita, são pessoas sábias, mas o pessoal não confia. Isso enfraquece as pessoas, que vêm os problemas. O homem que tinha muita sabedoria, o pajé de antigamente, não era de vivência com mulher. Dormia em cama separada. Tinha dia, tinha hora. Não é misturado as coisas. A mulher é companheira do homem, mas traz e afasta do melhor e do pior. É bom dormir com mulher na cama, bom para carne, mas para espírito não. Hoje ninguém liga. Se eu sei uma coisa eu só sei, mas não vive comigo.”

T: “Mas o rezador, ou o pajé, lidam com o quê?”

Z: “As pessoas não sabem mais lidar com isso. Tem até pessoas que têm essas coisas, os espíritos, e querem se aproximar, mas não sabem se preparar. E quando cabra chega no corpo do parente ele estranha, porque tá maltratado, ele não sabe zelar do corpo. Como se fosse empregado que chega na fazenda: quando chega e não tem costume com ninguém, ele chega desorganizado. Até organizar tudo, ele já passou por fases perigosas, boas ou não. É igual pessoas que têm seus acompanhantes com ele e não cuida dele, dá pancada nele. E quem tem esse povo com ele tem que se cuidar para se fortalecer o espírito. E banhos, orações, devoções, isso constante para que isso fique mais próximo dele e ele mais próximos das coisas. E tem dia que ele vai ficar dividido, vai ver vozes, anúncios, recados, ele vai ter que procurar fazer isso.”

O: “Os espíritos antigos, os encantados, caboclos, chamam com a canção e com o cheiro.”

Z: “É, mas a amescla é uma das fantasias que chamam espírito. Mas amescla é companheira que não pode ser usada para tudo e todo dia. Amescla, cantigos no awê. Tem que saber como canta, o dia que cantar e para quem cantar. Cada música era uma dança, a gente sabe disso, e cada reza é para um santo. Daí vem o cara se embaraçar no cipó sem saber se é arame. Não vai adiantar rezar para São Benedito se a reza é para Santo Antônio”.

O: “Um preparado desse sabe sonhar, prever as coisas. Mas pouca gente faz isso hoje. Tinha gente que sabia visitar a vovó da mata na casa dela e voltava inteiro. Hoje ninguém faz isso, não”.

Z: “Minha avó dizia que o pai dela era um velho muito marisqueiro, vivia no mato e vivia no rio. Quando botava tapagem no rio, ele levantava na cama e já sabia se tinha peixe ou não. Era um preparado. Ele sonhava. Meu pai dizia que a mãe dele tinha devoção com a alma de Santa Benedita. E devociona que faz a gente ver, ouvir e falar, deixa sabido, se tem devoção no sangue que você não falha de jeito nenhum, faz o que não pede, ela dá o recado. Você deitou ela vem dar o recado, não é bom? Ninguém acredita! Mensagem vem por espírito. Dá uma sonolência em você, aí vem mulher toda de branco e fala para você coisas que vão acontecer. Melhor que celular, não? Tem que saber fazer as coisas, tem que estar preparado para receber ela, para que ela fique com você. E seu Manuel Santana sabe muita coisa...”

O: “Ele me ensinou também como é que faz como é que não faz, agora ele falou não pratica não, que atrasa a gente, essa coisa de feitiço de raizeiro. Ele diz que tem que trabalhar com coisas de Deus. Se você não for um camarada preparado e mexer com estas coisas mesmo, você fica atrasado.”

T: “O que é ficar atrasado?”

O: “Tudo que você faz no trabalho não dá certo, você combina com o camarada e ahhh hoje não, outro também... É o cara atrasado, nada dá certo na vida dele”.

Z: “Minha tia tinha encantados que conversava com ela. Esses mensageiros vivem na Mata, águas e no mar. São os melhores mensageiros. Cada um são mensageiros. Entre eles tem mais, mas luta contraditório. Do bem contra do mal, aí que vem divergência. Fulano é feiteiro, fulano tira feitiço. É tudo espírito, mas cada um trabalha de uma forma. Sereia do rio, Iemanjá do mar. Mata é a caipora, mas tem mais pessoas na mata, isso é tudo da mata. Sultão é outro mensageiro da mata, caboclo gentil. Caboclo de água, além da sereia. Cada pessoa vive numa parte, trabalha de uma forma. Devoção, convive oração com devoção com eles. Para bem e para o mal. O bem vive ao seu lado e do mal te arrodando. Quando vem alguém do mal, o do bem vem e corta. Amescla chama o que não presta também. Cada um tem seu canto, sua reza... diferente do outro. Por isso é bom saber das plantas. Até as plantas, pra tá bem preparado para ouvir e ver, até para saber a planta tem que aprender. Cada planta tem seu perfume. O cheiro é importante. Cada uma folha tem seu rumo. Cada planta que tem plantado, laranja, arruda, poejo, alecrim de horta, tudo folha que tem cheiro tem seu rumo.

Banho de descarrego cada folha põe o rumo de seu corpo. Em seu corpo vai ficar viando. Cada uma delas vai fazer o seu trabalho. Vai lavar o corpo e a alma”.

O: *“Mas hoje o pessoal só fala, e falar é fácil, o difícil é acreditar! Tem coisa que mesmo que não acredita ele existe”.*

T: *“E se não acreditar? Afeta a pessoa?”.*

Z: *Se você não acredita, dá castigo pro cabra. Às vezes não acredita, mas tem consequência. Tá perdendo esse tipo de contradição. Às vezes fica doente e não sabe de onde vem. Veja o uso do timbero pelos jovens: é só fantasia, faz para eles mesmos. Amescla não e usada todo dia, toda hora. Tem que saber pra que e pra quem é. Tudo no mundo tem um dono e todo mundo tem um dom. Será que estão sabendo a finalidade do cheiro da amescla, o que pode atrair? O que pode proteger e adoecer? Tudo isso. Lá na Jaqueira ficou de uma forma que fizeram demais e tava convocando coisa ruim para Jaqueira. Amescla demais atraindo o que não presta. Vendo coisa por coisa. Gente tendo ataque e caindo. Vendo bicho de orelha grande. E teiú no terreiro, jabuti levando gente pro mato. Fala para mudar, para parar de fazer muita defumação, pode orar pode, mas muda forma de defumar. Estão defumando demais e a floresta está toda revoltada com vocês. Vocês estão fazendo coisas ao contrário. Eles estavam morando na mata, mas vocês não são da mata. Nossos velhos vieram da mata, mas nós não nascemos na mata. Já nascemos no meio de gente convivendo com gente. Vamos acostumar com aquilo que temos costume.*

T: *Nessa transformação tem o perigo de o espírito ser levado pra outro lugar?*

Z: *Pode enfraquecer seu espírito, vem um espírito forte e toma conta de seu corpo. Acredito que pode levar o espírito, sim. Foi só aparecer o jabuti a mulher foi atrás. O bicho na frente e ela atrás. Pessoa gritava, ela estava surda. Ela estava em outro rumo. Os meninos viram bicho de orelhão. Pessoal tava assombrado. Coisas boas estavam ficando ruins. Eles chamaram demais, agora tem que ver. Agora tem que saber devolver esse povo que tá conduzindo para próximo de vocês. Se ficar indo no rumo deles, aí começa a comer a comida deles, aí fica de vez.*



Imagem 68 – Tambor e arco.

Visão: os caboclos

Os Pataxó descrevem os *encantados* como sendo os habitantes das mata, rios e mar, em geral habitantes de buracos, grutas, sumidouros, fundo de pedras, onde fazem seus lugares. Há encantados que são pessoas que sofreram encantamento pela ação de Deus nos tempos primordiais da criação e hoje habitam as matas, os rios e o mar, habitando buracos debaixo da terra, sumidouros e grutas, sendo responsáveis por cuidar dos animais e peixes – são as mães da caça, sereias e mães d'água. Há outros encantados, também pessoas, que se encantaram no momento da morte por Deus, devido à sua ação magnificada quando eram vivas, por serem grandes lideranças ou pajés. Estes morreram e se encantaram por permissão de Deus e são conhecidos como *caboclos*.

Os caboclos também habitam as matas e as águas ou em suas margens. São conhecidos pela sua capacidade de cruzar limites, de lugares e corpos. Os caboclos aparecem nas festas, nas casas das pessoas, se manifestam em corpos femininos em possessões quando suas chulas – cantos para os santos e caboclos – são entoadas. O termo caboclo para os Pataxó tem dois sentidos que se entrecruzam: seria caboclo sinônimo para índios, os não “civilizados”, assim haveria os “caboclos” e os “caboclos Tapuias”, estes mais “selvagens”; e o outro sentido para se referir aos índios que se encantaram em tempos imemoriais e que vivem hoje de forma invisível, em intercomunicação com os humanos. Neste segundo sentido, os Pataxó utilizam o termo caboclo de maneira diferentes: às vezes identificando-o com os encantados e outros espíritos, como dos mortos, às vezes diferenciando-se destes.

Os caboclos são os “índios velhos que incorporam nas pessoas”, teria me dito Erilsa. Quando criança, ela ouvia os mais velhos falarem nos caboclos: “*eles eram mais presentes, mas agora, em um tempo mais recente, eles aparecem mais nas festas de santo*”. Quando o Cosme e Damião chegavam (possuíam o corpo) nas mulheres dos índios, diziam que eram os índios velhos do tempo passado, chegavam “cortando língua” na festa, às vezes se *manifestavam* xingando, com atitudes agressivas e vulgares, bêbados, pedindo para falar, dançar, beber cachaça e fumar.

Os caboclos eram recebidos pelos rezadores ou alguma pessoa mais experiente com quem conversavam, choravam e contavam história. Às vezes ensinavam a fazer remédio e faziam previsões, dizendo que ia acontecer tal coisa. Segundo Gabrieli Grossi (2009, p. 279-301), os caboclos seriam sensíveis ao apelos dos humanos, por isso se encarregam de cuidar da saúde dos doentes ou de alertá-los dos possíveis perigos. Em caso de

dificuldade, não importa se de natureza individual, familiar ou social, os Pataxó poderiam sempre recorrer a ajuda deles, em termos da terapêutica, cuidando da saúde, sugerindo banhos de folhas ou fumigações de incensos aos doentes, dando orientações em mensagem na qual enfatizam a necessidade de preservar as tradições, as festas e a união dos parentes.

Segundo o mesmo autor, os caboclos podem transmitir aos parentes vivos a lembrança da violência que sofreram no passado, do encontro com os fazendeiros e da perda dos lugares antigos. Os caboclos e os santos participam ativamente do processo de reivindicação territorial e orientam as ações políticas. Uma pessoa preparada, que vai para a luta pelos direitos territoriais, deve ser devidamente informada por uma mensagem enviada pelos caboclos – seja por possessões dos corpos ou dos sonhos. São os caboclos que, às vezes de forma inesperada, “oferecem indicações de metas e objetivos a alcançar, sobre o tipo de estratégia a seguir, alertando os próprios parentes sobre perigos e insídias escondidas” (GROSSI, 2009, p. 279-301).

O antropólogo Rodrigo Grunewald (2001) considerou estas práticas, consideradas “coisa de índio” por seus interlocutores, como os “trabalhos espirituais de Maria Coruja no Pará todas quintas e sextas-feiras (e também os de Naíde e de Tibira, menos regulares)”, que envolvem possessão, durante as chulas, como “irrelevante para sua pesquisa”, porque, segundo o autor os Pataxó – contraditoriamente, digo eu – não a considerariam como “tradição Pataxó”.

No afã purificador de buscar uma “tradição” Pataxó que justificasse as teorias do contato e da invenção das tradições, Grunewald acabou por jogar fora todo um mundo de inter-relação entre sujeitos, de olhar no contato a partir da ontologia prática dos Pataxó, com a incorporação de práticas outras em seu repertório. Além de deixar passar em branco um “conflito” geracional, entre os “mais velhos”, que praticam rituais de acesso ao mundo dos invisíveis e com eles têm devoção, e os jovens que, não negando e nem desacreditando destas “tradições”, refizeram os rituais do awê. Um refazer que envolveu a retirada dos elementos do samba e das chulas, como os cantos para os santos, para os caboclos e de trabalho, em prol de músicas recentes em Patxorrá (a novilíngua Pataxó reinventada a partir de estudos dos jovens do “movimento da cultura”), retirando os tambores e os toques cadenciados.

A finalidade primordial do “movimento da cultura” era criar um sinal diacrítico na forma de acessar o “mundo dos brancos” e se apresentar no “mundos dos índios”, como índios autênticos, o que levou ao afastamento parcial dos mais velhos e até dos encantados, e a afirmação dos anciões de que o awê não era mais coisa de índio, era “outra coisa”.

Mais recentemente, em 2015, houve um fenômeno interessante motivado como reação à crítica dos evangélicos e por uma reflexão interna. Os jovens do awê propuseram voltar a fazer o awê como antigamente, convidaram os mais velhos e começaram a fazer awê na casa deles, de forma privativa, sem a presença dos “brancos”, homenageando-os com “músicas antigas”, chamadas para os encantados, sob toque dos tambores e maracás e incenso da Amescla. Particpei de um awê, na casa de Lucas, filho de Maria Coruja, no Pará, um momento de encontro com forte presença dos jovens e vigorosa participação dos anciões, onde além do awê era servida uma alimentação coletiva, após um ritual de saudação e falas dos presentes.

Hoje a comunicação com muitos caboclos está mais difícil, pois não há mais pessoas que falam a língua dos índios velhos. Além disto, depois que a “religião chegou” (neopentecostais) e ficou forte na aldeia, foi ficando mais difícil o acesso aos caboclos. Mas, mesmo assim, Erilsa afirmou que deve cultivar a devoção, usando cheiros, rezas e praticas que lhe agradem ou cantando suas chulas. Segundo Erilsa, os caboclos fortes da aldeia que aparecem com seus cantos são o Pena Branca, que aparece na música Guerreiro de Pena, Cosme e Damião, Bandeira, Gentil, Sete Flecha, Sultão da Mata, Martim Pescador.

Para Seu Zé, do Craveiro, os caboclos são os mensageiros que vivem na mata, nas águas e no mar. Seriam os melhores mensageiros. Teria a sereia, do rio, a Iemanjá, do mar. Na mata é a caipora, mas tem mais pessoas na mata, isso é tudo da mata, como o Sultão e o caboclo Gentil. Caboclo D'Água, além da sereia. Cada “pessoa” desta, para ele, vive numa parte, em um lugar, e trabalha de uma forma diferente. Cada caboclo teria seu canto, sua reza diferente de outro.

Diferentemente dos caboclos e dos santos que gostam que suas relações sejam públicas e coletivas, os encantados como a caipora, sereia e mãe d'água preferem relações particularizadas. Os caboclos se manifestam publicamente, por meio da possessão, sobretudo em tempos de festas, pois, segundo a tradição, gostam muito de música e dança. Segundo Grossi (2009), a possessão é uma espécie de aliança entre caboclo e o possuído, sendo um dos momentos mais importantes espiritualmente falando dos Pataxó, pois os caboclos se manifestam em uma mulher e se incorporam para se relacionar com as pessoas. Segundo o mesmo autor, os caboclos escolhem livremente o corpo que desejam possuir, seguindo critérios de seleção e interesse pessoal. Mas, importante frisar, dando preferência para pessoas suscetíveis, preparadas e em determinadas circunstâncias: como a presença de cheiros e o toque das chulas ou seu chamado.

Outra forma de comunicação entre um encantado e uma pessoa é pelos sonhos. Durante os sonhos, o “duplo” da pessoa, seu espírito ou o que alguns Pataxó chamam de “anjo da guarda”, andarilham por outros lugares-

mundos. Nos sonhos é possível andar pelo lugar onde vivem os mortos, os caboclos ou os encantados, ou receber a visita deles, ou, na maioria das vezes, encontrar com eles pelo caminho. Manuel Santana teria me dito que ele acredita nos sonhos, porque quando ele sonha alguma coisa foi “uma pessoa que já está em outro mundo que veio ensinar”. Nos sonhos é possível aprender e a saber o que vai ocorrer no futuro. Mas para aprender é preciso saber andar nos sonhos como se sabe andar em nosso mundo. Pois os encontros nos sonhos são arriscados, sonhar despreparado e adentrar no mundo alheio comporta o risco de captura deste “duplo” por um encantado ou espírito de um morto, o que pode levar à morte.

Os caboclos não possuem esta prerrogativa de cuidar dos animais e dos peixes, diferentemente da caipora ou da mãe d'água não vivem debaixo da terra ou da água; assim como os encantados da mata e das águas, gostam de viver com os humanos que com que eles têm devoção. Alguns caboclos vivem na mata como o Pena Branca, o Sultão da Mata, Gentil, no mar e no mangue viveria o Martin Pescador e nos rios ou em suas margens têm o Jibura e o Nego d' Água.

Há encantados, como os caboclos que vivem nas matas e nas águas, mas não ficam presos a lugares específicos, eles andam por trilhas, adentram em sonhos, cruzam corpos, caminham por campos e pela mata. Todos estes *encantados* estão associados a uma circunstância relacional, vista tanto do ponto de vista do perigo quanto da proteção. Na cosmopolítica dos encontros, o Pataxó, para ter *devoção* a um encantado, deve conviver, presentear, se comunicar e orando com devoção para ele, “*para bem e para o mal*”. É um jogo de mudança de posições nas malhas relacionais, na situacionalidade de estar num lugar familiar.

Na relação com um encantado, um lugar, é, antes de mais nada, aberto, com limites porosos, incertos e dinâmicos. São posições nas malhas relacionais de linhas de vida que se movimentam e se encontram, os lugares são os “nós” dos encontros entre diferentes, relações que penetram os limites e o extravasam, perpassando os “sistemas de controle” dos *donos*, “*antigamente um pajé sabia ir no lugar da caipora*”, me disse um dia Seu Zé do Craveiro. Lugares são “nós” de jornadas de vidas que se cruzam, vidas que desafiam os limites, negociando entradas e saídas.

Encontramos nas figuras da liderança guerreira e experiente, nos rezadores e pajés o ideal de uma pessoa preparada. Um guerreiro se faz em seus movimentos, nas viagens e nas coordenações de suas ações com pessoas e coisas em eventos como retomadas, projetos com governo, negociações pela demarcação das terras indígenas e por políticas públicas.

Cabe à liderança saber trazer os benefícios para os parentes, a partir das conversações e das “guerras” que se dão – antigamente com os inimigos botocudos – com os outros “brabos” que povoam o mundo, se movimentam e trabalham para a emergência de seus lugares vitais, como alguns fazendeiros, burocratas, profissionais do ambientalismo.

Uma liderança preparada é uma liderança estudada, que conhece o “idioma” do outro e as técnicas de tradução entre projetos de mundo, que percebe as nuances da diferença e dos processos de diferenciação que se dão nos processos em que ele se envolve. O preparado, para conseguir os “benefícios”, sabe andar por entre caminhos e lugares por onde costura as alianças com os interlocutores hostis e perigosos. Mas o estudo, o letramento, a compreensão das leis e do funcionamento do Estado não bastam: ele deve ter o corpo fechado, o que somente se dá em sua *devoção* com um encantado guia ou com os santos. Esse é o caso por exemplo, de Manuel Santana, pai de Oziel, famoso por ser uma liderança forte e ao mesmo tempo saber se comunicar e viver *devotado* com estas entidades e suas forças.

No “xamanismo” Pataxó, o rezador da atualidade é o pajé de antigamente, como o descreveu Seu Zé. A diferença é que o rezador atual incorporou a multiplicação de relações possíveis a partir dos encontros com outras entidades do mundo visível e invisível, como os santos e alguns caboclos. A reza é, portanto, a forma de comunicação que emerge a partir das relações com os encantados das matas e dos rios, incorporando o “idioma” dos santos católicos e dos caboclos.

O rezador é capaz, assim como os pajés de outrora, de dominar a técnica onírica, e de acessar o mundo dos mortos e dos encantados, indo até eles ou recebendo suas mensagens, conselhos e previsões. O rezador tinha e ainda tem o trabalho de puxar o terço, nos domingos, e funções nas festas de santos e novenas. O rezado conversa com Deus a partir da mediação dos santos e com os Encantados e almas dos mortos. Certa vez, Oziel recebeu mensagens pelos sonhos de uma índia velha “*bem baixinha*” antes das retomadas. Quando esteve doente, recebeu uma “receita” de ervas para a cura pelos sonhos.

O rezadores dominam as técnicas – canções, rezas e cheiros – para chamarem o encantado que, após a manifestação a partir da incorporação em um corpo, em geral feminino, deve sair e voltar para seu lugar. É o rezador que conversa com o encantado, recebendo suas mensagens e seus desejos durante a possessão. O rezador possui o poder mágico, a partir das rezas, de transformar o mundo material, de fazer

uma espingarda de um pistoleiro não atirar, de pegar uma bala com as mãos ou até de receber bala no peito e não morrer, como o famoso caso da Jovita, de Cumuruxatiba que, em uma retomada, recebeu tiros dos pistoleiros e continuou de pé.

O rezador poderoso também *envurta*. Ele sabe as rezas certas para virar um calango, uma cabaça de cupim ou até folha. O *envurtamento* é uma técnica “ilusionista”. Ao *envurtar*, o rezador consegue permanecer com a perspectiva humana e ficar observando o mundo a partir daquele corpo em diferenciação – em forma de animal, folha. O *envurtamento* é muito usado pelos rezadores em momentos de perseguição, para “dar nó” na cabeça do perseguidor ou até de maneira jocosa. Há o caso de um rezador que vinha pela estrada. Ao ver o cunhado chegar perto, ele *envurtou* e fez parecer que pedaços de seu corpo ficaram espalhados. O passageiro, ao ver seu corpo decepado, correu até a aldeia dizendo que o viu morto. Ao chegar lá, se deparou com o rezador, que o estava esperando.

Apenas outro rezador sabe ver o *envurtado*. Assim como só o rezador sabe tirar feitiço. E o sabe porque ele mesmo sabe como fazer feitiço, o que torna o rezador uma figura ambígua, visto como uma pessoa atrasada, que vive sem nada. Ao mesmo tempo, em que sabe curar, prever o futuro, viajar em sonhos para lidar com espíritos bons e ruins.

É importante também distinguirmos o rezador do pajé, que são escolhidos dentro dos regimes de etnicidade. Em Barra Velha, Albino (Caruncho) foi escolhido como pajé por ser uma liderança forte que, além de saber o “idioma” do branco, ele domina o mundo das plantas e dos benzimentos. É o pajé Albino que aparece para o outro, enquanto os rezadores poderosos se mantêm discretos em suas moradas. Em Boca da Mata, o escolhido foi Manuel Santana. Ele me explicou que foi escolhido em Brasília pelas lideranças, mas que ele nem sabia o que era pajé. Que ele era rezador, que sabia “mexer com raízes”, mas não sabia nada de pajé. O pajé, entre os Pataxó, é um personagem do mundo das relações interétnicas, e o rezador, do mundo dos santos, caboclos e encantados, uma figura quase “invisível” aos nossos olhos.

O rezador, portanto, é uma figura que porta as técnicas de acesso ao mundo invisível, as rezas, criadas por si mesmo, ensinadas pelos seus pais ou pelo encantado. O rezador, nas aldeias Pataxó, ao contrário de muitos xamãs amazônicos que se expõem coletivamente, viajam e até são “*pop stars*” no mundo do neoxamanismo (cf. CARNEIRO DA CUNHA,

2010), é uma figura “recantada”, atua quando é chamado, sempre de forma discreta e próximo a seus parentes. Atacado por todos os lados, inclusive pelos membros das igrejas neopentecostais, ele se mantém recluso.

O poder da reza também é um artefato das benzedadeiras e das parteiras. Estas a utilizam para fins específicos: no primeiro caso, para tratar de doenças mais corriqueiras como o espanto, a espinhela caída e o mal olhado; a segunda, para acessar as entidades durante o trabalho de parto.

Íamos chegando ao final da tarde. Após mais uma golada do café, me despedi de todos. No carro, já a caminho de retorno ao Muriã, fui pensando que, a partir de minha escuta e reflexões sobre as histórias do Pé do Monte, se não me tornei um *preparado*. Creio que a equivocação prevalece em minhas relações nos lugares que visito e nas conversações que nos entrelaçamos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como pode o nosso trabalho abrir possibilidades? Que tipo de mundo queremos participar na construção?
(Gibson-Graham, 2008).

Para as considerações finais a respeito dos ensaios etnográficos, creio que seja importante explorarmos as maneiras que podemos entender os padrões no mundo que habitamos. Existem diversas táticas nas quais podemos compreender os “padrões” na paisagem. Em geral, tanto a geografia como a antropologia concebem os padrões da paisagem dentro dos divisores entre natureza e cultura.

As formas da terra são vistas tradicionalmente como entidades discretas (coisas em si mesmas) e poderíamos, a partir de modelos científicos, descrever padrões e probabilidades, bem como divisões e diferenças classificatórias, recorrências (exemplo da cartografia, dos SIGs, da estatística aplicada à ecologia da paisagem) ou, por outro lado, encontrarmos padrões do habitar a terra (cf. HARRISON et al. 2004) ou o lugar particular das representações. Os lugares seriam, aqui, ou habitats ou *locus* do simbólico ou da fenomenologia do habitar humano.

Proponho, em vez de tratarmos de padrões como busca por um universal ou como forma de afirmar um particular, observarmos modos de padronização que dão a partir da própria pesquisa e do *aparatus* que levamos com a gente a campo, pois até para os Pataxó deus, o ancestral criador do mundo, após a sua criação, o deixou aberto às indeterminações e incertezas, uma *natureza* desnaturalizada, vazia de leis e padrões universais.

Para este trabalho, busquei compreender processos ontogenéticos, levando a sério o papel performativo de humanos e de outros modos de vida no fazer seus lugares vitais ao habitar seus mundos. Cada ensaio foi uma história de encontros, do fazer lugares-mundos onde intentei, a partir do que chamei de “etnografia andarilha” e da “arte de perceber”, mapear as intra-ações de coordenadas vivas em movimento: ou seja, como um mundo é materialmente e relacionalmente padronizado a partir da experiência etnográfica, um mundo que emerge ao etnógrafo no seu próprio fazer. Portanto, os aspectos da realidade que busquei compreender não foram os mensuráveis e acessíveis, mas os que se expressavam na complexidade dos encontros.

Aqui, nas considerações finais, gostaria de escrever poucas linhas sobre este “padrão que conecta” histórias ou sobre o que temos em comum nas experiências descritas nos ensaios. Basicamente são três as considerações que gostaria de tecer. As três considerações em seu conjunto compõem minha contribuição para refletirmos sobre os

“passos para uma ecologia do lugar” (cf. THRIFT, 1999). Uma primeira consideração seria sobre a experiência de andar e suas ressonâncias com a antropologia do lugar e da paisagem. Gostaria de expressar meus prazeres e aprendizados a partir do movimento, trazendo à baila um aspecto da vida do antropólogo em campo, que é, muitas vezes, negligenciada em prol da observação e da entrevista, o que alguns autores vêm pejorativamente denominando de “antropologia de varanda” (CLIFFORD, 1997).

O segundo exercício seria o de tratar do lugar e da paisagem no Monte Pascoal explicitando alguns aprendizados, conceitos e *insights* para uma abordagem relacional e materialista para o que vem sendo chamado de antropologia da paisagem e do lugar (cf. HIRSCH; O'HANLON, 1996; FELD; BASSO, 1996). Por fim, as implicações cosmopolíticas do lugar, e das etnografias dos lugares, situando-as no fluxo dos encontros que se dão na reconstrução de um mundo comum no Monte Pascoal.

Considerações sobre uma antropologia andarilha

A nossa viagem para o campo teve início em janeiro de 2014, findando em novembro do mesmo ano. Nesse período, vivemos inteira e intensamente na aldeia Barra Velha, considerada a “aldeia mãe” dos Pataxó, com realização de viagens e visitas constantes a outras aldeias, como Boca da Mata, Pé do Monte, Craveiro e Reserva da Jaqueira.

Cheguei à Barra Velha me propondo a “perseguir os lugares”, aqueles mesmos lugares que invisibilizamos no Etnomapeamento. A me movimentar *com os outros* em “linhas de errância” e, nestas táticas cotidianas de nossas práticas espaciais (CERTEAU, 2014), poder relatar uma paisagem em formação.

O método “atentivo”, “ecléctico” e amoroso” que me popus a realizar consistiu em quatro formulações que pude aprender durante os muitos encontros, deliciosas conversações e andarilhagens que tive com três queridos amigos, e por que não, orientadores: o Seu Zé, morador do Craveiro, e Oziel Santana (conhecido como Braguinha), do Pé do Monte e Joel Braz de Barra Velha. Com eles e por meio de seus ensinamentos, pude juntar as peças para, ao longo de minhas experiências, poder “calibrar” uma proposta etnográfica que me permitisse não “ver” como eles “veem”, mas fazer e ver-sentir de outra forma seguindo as linhas de vida dos habitantes do Monte Pascoal e o mais importante: saber contar uma história sobre a experiência que se foi. Foi por esta chave que me

abri para priorizar uma descrição das caminhadas e movimentos com os (as) colegas Pataxó no *trilhar caminhos* - um conceito-prática que aprendi com Joel - para aprender com eles como se constroem as condições de possibilidades existenciais e relacionais a partir dos “lugares-mundos” em formação.

Não só ver, ouvir, sentir e depois escrever sobre, mas andar e a partir daí compreender um “mundo em ebulição”. O andar nas trilhas do Monte Pascoal não foi o caminhar de um *flâneur*, despreocupado, apenas observando sem alguma meta aparente, olhando de lá pra cá e de cá pra lá, ou o trilhar de um viajante naturalista do século 19, como o príncipe alemão Maximilian Wied Neuwied, que andou pelas praias frontais ao Monte Pascoal para descrever cientificamente um mundo selvagem num quadro do positivismo da época, ou até de um filósofo ao estilo da Grécia antiga caminhando com os dedos sob o queixo, pensativo¹⁵⁴ - o andar para depois pensar.

O andar que me propus poderia ter um pouco de todas estas “modalidades” (COVERLEY, 2012), mas uma prática voltada para aprender com o movimento e as histórias do outro, um andar aberto para o imponderável do encontro, e desinteressado por dicotomia que tratam de um mundo interior da subjetividade introspectiva ou dum mundo exterior à minha presença, mas sim atento na produção da diferença a partir dos movimentos e posicionalidades na matriz de relações e práticas.

O andar foi uma tática cotidiana de produção de lugares pelos praticantes, uma forma de mundear ou de mundeação que deu forma aos lugares que visitamos. Nós, andarilhos no mundo, aspirantes de antropólogo, indígenas, peregrinos, malucos de estradas, migrantes, viajantes ou pedestres, somos o ser vivo em pleno movimento que, ao caminhar, estamos praticando um exercício de “texturologia” (CERTEAU, 2014), tecendo história em nossos percursos. Caminhante que, ao estar no mundo, durante minha prática etnográfica ativei uma distintividade outra na forma do sentir e agir ao longo de minhas jornadas ao redor e acima, próximo e distante, do monte. Numa “etnografia andarilha”, ao andarmos adentramos em processos processo de interlocução, tradução e equivocação mútua entre os que dele participam e se encontram pelo caminho.

¹⁵⁴ Para Coverley (2012, p. 23), o andar era algo como uma parte intrínseca do método filosófico empregado por Aristóteles e seus seguidores, mas também dos contemporâneos como Friedrich Wilhelm Nietzsche e Henry David Thoreau.

O andar como experiência cotidiana, como modalidade de se movimentar, tem muito a nos oferecer sobre modos de percebermos mundos sendo tecidos e podem ser tidos como um “alvo” do trabalho antropológico. Assim como fizeram: Carla Stang, em sua instigante etnografia sobre o caminhar para os rios junto a Mahinaku do alto Xingu (STANG, 2012); Jo Lee, sobre o andar no meio urbano de Aberdeen e Clifford Geertz, ao descrever sua fuga da polícia numa aldeia Balinesa (LEE; INGOLD, 2008); Evaldo Silva (2007), sobre a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani); ou até Rumsey (2001), sobre o movimento rizomático dos aborígenes australianos. Ou seja, um andar como *aparatus* de pesquisa: objeto e método ao mesmo tempo.

A proposta de uma “antropologia andarilha” (*on foot*), portanto, não quer dizer que deveríamos sair por aí fazendo o caminho de Santiago de Compostela, ou sair andando pelas montanhas e quem sabe nos refugiarmos nelas para pensarmos. Mesmo que eu não descarte esta ideia para os momentos em que eu terminar esta tese –, mas sim uma proposta para prestarmos atenção na dimensão do movimento e que nós, “aprendizes de antropólogos”, em nossas jornadas, nos permitíssemos observar e vivenciar mundos antes obscurecidos pela tradição etnográfica da entrevista e da observação um pouco mais estática.

Na socialidade do andar¹⁵⁵, recorremos às nossas relações estabelecidas em caminhos e lugares, entre humanos e outras vidas e por aí vai, tendo como cerne o pressuposto de Oziel Santana que “*tem que andar para poder se entrosar e conversar com os donos dos lugares*”. O andar e o se encontrar, o *entrosamento*, fazem parte de um movimento só, e é a partir daí que se abrem as possibilidades de conversações e do contar histórias, como ele me ensinou em sua casa.

O andar não se opõe ao conversar e, ao mesmo tempo, não contradiz ao “*estar parado*”. Parar, ouvir e falar, nas histórias contadas

¹⁵⁵ “Firstly, the repeated action of putting one foot in front of the other necessitates contact with the ground and, often, a state of being attuned to the environment that together bring to mind the detail and directness of ethnography. Secondly, a resonance can be felt in the way that the locomotive (or getting around) aspect of walking allows for a distinctive understanding of places, and in anthropology this requires that we engage in the routes and mobilities of others. Finally, the sociability of walking could be seen to be analogous to the sociability of ethnographers and their subjects. A walk produces a specific rhythm of movement that can be shared with others” (LEE; INGOLD, 2008).

debaixo de telhados e ao pé da fogueira, são gestos, são como o andar, movimentos, pois como dito por José da Conceição, o Seu Zé, “*é andando e conversando que se aprende*”, mas tem que “*saber andar*” e “*deve-se andar preparado*”. Andar, encontrar e conversar exigem preparos corporais, no sentido que Marcel Mauss emprega (2003): o desenvolvimento das “*técnicas do corpo*” para educar a nossa maneira de praticar, que possibilitam o movimento diferenciado e atento. Andar e conversar, ambas são práticas do estar vivo, pois nas trilhas do Monte Pascoal até mortos, espíritos e encantado andam e se comunicam!

Nos “lugares-mundos” que emergem pelo movimento de humanos e não humanos, os seus animados donos, “donos demais”, como diria Carlos Fausto (2008), portadores de conhecimentos parciais sobre o cosmo (chefes de famílias, conhecedores e mestres, mãe da mata, mãe d'água, encantados e caboclos, chefe do Parque, fazendeiros, ministro da justiça, chefes das ONGs, professores das universidades) têm um papel central nas relações que modificam a paisagem.

Portanto, o contar uma história sobre a simbiopoética dos “lugares-mundos” envolveu o andar para se encontrar e realizar conversações para além da linguagem falada e escrita, mas sim habitando as relações a aprendendo os fazeres dos outros. Como teria me dito Oziel, “*conhece e conta histórias quem anda e conversa*”. Assim busquei, a partir de meu lugar na aldeia Barra Velha, em meu trabalho de campo, me entrelaçar a outros lugares com meus companheiros de conversação e também me abrir a visitas e relações inesperadas.

“*Saber andar*” exigiu *corpo fechado* no saber conversar, conhecendo as intempéries e dinâmicas do clima, os meandros de encontros que, em boa medida, poderiam ser incertos e perigosos e em lugares não tão familiares, como nas fazendas retomadas ou no interior do Parque. Boas conversações com humanos e não humanos se deram num ambiente de convivencialidade e reciprocidade. Na cosmopolítica do Monte Pascoal, a *brabeza* e a *selvageria* predatória daqueles que fogem das boas conversas é o rompimento de um ethos esperado, abrindo espaço para a violência, os mal entendidos e as transformações corporais. Deve-se estar preparado para saber negociar estes encontros, algo que preocupava bastante qualquer Pataxó, e muito mais o antropólogo adentrando em campo, como o que aqui escrevem estas linhas.

E, por fim, o conhecedor é aquele que narra, que conta histórias de suas viagens e aprendizados, mas o contador de histórias “*tem que ter experiência*”, afirmaram-me categoricamente, tanto Seu Zé quanto Oziel.

O experiente é aquele que “educou sua atenção” (INGOLD, 2000) para as histórias que surgiram nos movimentos e nos “nós” dos encontros (lugares) com a multiplicidade de coisas e modos de vida.

O experiente seria aquele que ativamente paisageia o mundo, sendo afetado por ele ao se movimentar e conversar em encontros (im)produtivos e abertos à aleatoriedade, às negociações, aos equívocos e até, ao confronto e à violência. O experiente *trilha-caminhos*, ele viaja, anda, conversa, visita, se encontra, negocia e cruza fronteiras. O experiente, ao se movimentar, cria um mundo em companhia dos outros. Mundo este que torna-se realidade a partir das correspondências dos encontros, que podem ser historiados, portanto virar conhecimento.

Este pressuposto epistemológico de Oziel e Seu Zé encontra eco na proposta de Tim Ingold (2012). Para Ingold, o crescimento cresce e nós crescemos junto nos movimentos das vidas. O conhecimento não se refere a um conjunto de dados obtidos em pontos do mundo, como o fizemos com o aparelho de GPS em mãos no Etnomapeamento, mas está integrado em práticas e nas habilidades corporais cinestésicas, isto é, por caminhos de movimentos (INGOLD, 2012, p.69-86). A diferença, entre o antropólogo e meus interlocutores é, creio, que para Ingold este conhecimento cresce ao longo de movimentos em um ambiente ontologicamente dado como uma malha (*meshwork*), enquanto que para Oziel a experiência é incorporada a partir de encontros sempre incertos e negociados, em ambientes sempre abertos à transformação, ao cercamento, ao estabelecimento de fronteiras, à violência, ao apaziguamento e à reciprocidade. Em outras palavras, enquanto Ingold propõe um caminhar como tecer linhas fluidas de uma malha, para Oziel estas “linhas” podem ser e são cortadas, feitas e desfeitas.

O experiente é um contador de histórias com um vocabulário no qual plantas, águas, terra, animais e espíritos, dentre outros modos de vida, são coautores e codeterminantes da história do fazer e desfazer paisagens (cf. CRONON, 1992).

Segundo Walter Benjamin (2006), o contador de histórias é um artesão das formas de comunicação que não objetiva chegar a alguma essência pura da coisa. A “dáviva do contadores de histórias é a habilidade de relatar sua vida” (BENJAMIN, 2006). O contador de histórias tem a responsabilidade-habilidade de ter um “compromisso a sério com explicações fiéis de um mundo 'real' , explicações situadas e parciais” (HARAWAY, 1995, p.16).

A perspectiva parcial, as histórias parciais, são convites à alternativa, aos relativismos e às totalizações: “a alternativa ao relativismo são saberes parciais, localizáveis, críticos, apoiados na possibilidade de redes de conexão, chamadas de solidariedade em política e de conversas compartilhadas em epistemologia” (HARAWAY, 1995, p. 16). Donna Haraway nos chama a atenção para o que nos ensinou outra grande filósofa: Hannah Arendt, a quem, em certas condições, uma história pode ser uma força crítica mais poderosa do que as análises teóricas (cf. DISCH, 1993). A contação de história dos narradores, nestes termos de Arendt, é utilizada para descrever entendimentos críticos oriundos da experiência vivida.

A arte do etnógrafo narrador de histórias seria, então, a de notar e tomar notas destes encontros e movimentos e, por meio dos seus aprendizados poder falar para o mundo sobre a emergência de lugares a partir destas circunstâncias relacionais. Um trabalho de contar histórias (*storytelling*) próximo ao do que o antropólogo Hugh Raffles denominou por “história natural crítica” (2005), e o que eu denominaria de “história naturalcultural” no Monte Pascoal.

Como minha questão se voltava para como lugares vêm sendo feitos a partir da relacionalidade de diversas coisas, humanas ou não, não bastaria apenas me debruçar sobre o falar e o fazer humanos, mas também para as práticas dos outros modos de vida, como ventos, terra, árvores, cercas, animais, encantados, santos e por aí vai. Andando como os antigos historiadores naturais, mas não como um observador distanciado, com uma proposta de pesquisa positivista, mas numa caminhada com meus companheiros para contar histórias sobre práticas, encontros, memórias afetivas.

O contar histórias a partir de caminhadas era um desejo de minha parte. Em minha monografia de graduação, andarihei por trilhas e pedrais da Chapada Diamantina, assim como na Amazônia naveguei por rios e igarapés. Foram movimentos de um ponto a outro, no qual negligenciei o próprio movimento em prol da descrição fixa dos lugares. Desejo que intentei dar vazão inspirado nas etnografias (BRANDÃO, 1996; STANG, 2012; TUCK-PO, 2008; ORLOVE, 2002; LEE; INGOLD, 2008), nas literaturas de viagens e “andarihas”.

Em especial, no livro de Júlio Cortazar e Carol Dunlop (2007): **Os cosmonautas da autopista**, no qual eles realizaram uma viagem entre Paris e Marselha, com Dragão, uma perua Kombi, também companheira e partícipe da história. Na viagem, Júlio e Carol propõem um “projeto

científico” que seria parar em todos os estacionamentos e fazer uma descrição pormenorizada dos lugares, sem se renderem ao objetivismo e ao subjetivismo. Outro livro fundamental foi o prestigiado **Anel de Saturno**, de W.G. Sebald (2010). O livro conta a história do autor caminhando por entre trilhas e lugares e neste caminhar histórias e paisagens emergem em plena conexão. Lugares seriam como padrões que conectam vidas e histórias.

Foi durante o campo que teci os fios que deram forma a outra caminhada, a que fiz no presente texto. Foram momentos de atenção às nossas ferramentas conceituais e metáforas que nos valem para descrevermos nossas experiências. Ainda mais quando nos encontramos de frente com o desafio, como posto por Eduardo Kohn (2012), Tim Ingold (2013) e Anna Tsing (2014), de se contar histórias levando realmente a sério outras vidas que não apenas as humanas. Um levar a sério no sentido de compreendê-las como vidas que não são necessariamente dependentes dos humanos, seja como porta-vozes ou como criadores para existir. O que exigiria a busca por imagens que nos permitisse descrevermos socialidades para além do humano ou do que este nos diz, o que poderia se iniciar pelas “pistas” de nossos interlocutores, como o foram os Pataxó, mas não ser redutível a eles, nos caminhos para se fazer uma antropologia da paisagem e do lugar no Monte Pascoal.

Considerações sobre a antropologia da paisagem e do lugar

Esta pesquisa se situa assim, mesmo que seguindo por outros caminhos complementares ou antagonicos, numa recente tradição da antropologia e também da geografia, que se valem do conceito de lugar e de paisagem como tema para se compreender a relação de determinado grupo humano com o mundo (cf: HIRSCH; O'HANLON, 1996; FELD; BASSO, 1996; LOVEL, 1998; RUMSEY; WIERNER, 2001; JOHNSON; HUNN, 2012). Os temas da paisagem e do lugar foi negligenciado¹⁵⁶ nas últimas décadas pelos antropólogos (as), inclusive pelos (as) que atuaram com os Pataxó, logo após à crítica pós-moderna à ideia de enraizamento,

¹⁵⁶ Uma descrição detalhada e refinada do conceito de “lugar” ou de “paisagem” na antropologia, na geografia ou na filosofia está fora de alcance deste trabalho. Trato-os como caso etnográfico, de maneira empírica e analítica, como categorias nativas ou que contrastam com as categorias dos Pataxó.

imobilidade e imutabilidade que estaria contida nas categorias povo, cultura, localidade e nação (GUPTA; FERGUSON, 1992).

O lugar retornou produtivamente a partir da própria reivindicação dos povos indígenas ou dos grupos localizados que vêm repetidamente trazendo à tona a importância dos lugares e das paisagens como memória, pertença, identidade, afeto e produção de resistências ao global (VIEIRA et al., 2015; VIEGAS, 2007; ESCOBAR, 2005). Um convite que desafiou a antropologia – notadamente as diversas matizes da etnologia ameríndia – a repensar o local do lugar e da paisagem em suas teorias, trazendo à baila socialidades localizadas, cosmografias, conhecimentos etnogeográficos e pluralidade ontológica dos mundos, bem como conflitos que emergem a partir dos encontros entre diferentes modos habitar a terra (SURRALES; HIERRO, 2004; ELISSON; MAURI, 2009; VIEGAS, 2007; DESCOLA, 1996; 2012; GOW, 1996; ARHEM, 1998; CAYON, 2012; HAMMEN VAN DER, 1992; ALBERT; CHAUMEIL, 2007; SANTOS-GRANERO, 1998)¹⁵⁷.

No Monte Pascoal, um lugar é a moradas dos vivos e dos mortos, dos visíveis e dos invisíveis, que ao longo de suas jornadas, em suas relações dão forma às paisagens. Há os lugares das gentes, as casas, com seus quintais e roças, as cidades com toda as suas estruturas, encantos e perigos, e há os lugares dos outros modos de vida: de deus, dos santos, dos encantados, dos bichos virados, dos espíritos, dos mortos e dos fazendeiros. lugares emergem dos emaranhados de coisas e vidas que performam sua materialidade, onde os que neles habitam devem prover mais responsabilidades pelos seus cuidados, são os chamados *donos*. Ou

¹⁵⁷ As concepções de paisagem e lugar, apesar de sua utilização como conceito analítico pela geografia e pela história das artes, ainda se constituem como uma novidade no campo antropológico. Destaque os trabalhos primordiais de Franz Boas e Marcel Mauss. Segundo Elisson e Mauri (2009), um “objeto de discussão tardio”, mesmo que a disciplina tenha em suas origens, dentre outros, na influência de geógrafos humanistas como Humboldt, Ratzel e Franz Boas e dialogado com a geografia ao longo do século 20 (GROSSMAN, 1977; COLLECTIF USART, 2008). Nos anos 60 e 70, com o advento de teorias pós-coloniais, marxistas e da economia política, tanto na antropologia como na geografia, as ideias de paisagem e lugar praticamente cedem lugar à de território, diásporas, fluxos, localização e espaço, retomando, posteriormente, seu *locus* como objeto do conhecimento geográfico e antropológico no tardar dos anos 80 e 90 (FELD; BASSO, 1996). Ao mesmo tempo, antropólogos do campo estruturalistas vêm defendendo que a ideia de paisagem só poderia ser lida, enquanto estética e fenomenologia, nos quadros do pensamento naturalista do ocidente moderno (DESCOLA, 2012).

seja, todos fazem um lugar, inclusive os não humanos, e, numa segunda formulação, todos os lugares se fazem com um *dono*.

Como tentei expressar durante as linhas desta tese, a prática de (re)criar lugares, no entrelaçamento coordenado das jornadas e movimentos de humanos e de outras vidas, como coqueiros, dendezeiros, jaqueiras, mandiocas, é central no entendimento dos Pataxó sobre a ontogenia da paisagem. Os lugares marcam vidas em movimento, são memórias de encontros e de realizações que, ao longo da história, engendram posse, a constituição de *donos*. A polifonia dos movimentos e encontros entre diferentes seres faz emergir a malha de lugares familiares e não familiares no Monte Pascoal e alhures, num processo de contínua criação e recriação ao longo das jornadas de vidas. Continuidade que se entrelaçaram com linhas de vida dos projetos modernizadores e violentos, como a criação do Parque ou a ação da polícia e de pistoleiros, que agem no cercamento, limitação e precarização do mundo indígena.

Portanto, o que estaria em jogo é a ideia de que vidas (e não culturas) não estão “presas”, mas se fazem num lugar determinado, assim como um lugar se faz pela da inter-relação entre modos de vida. O que está em jogo são relações e modos de viver. E tais lugares dão base às territorialidades indígenas que se relacionam com outras territorialidades, como as baseadas nos modelos euclidianos.

Como vimos, não só os humanos fazem seus lugares. Os seres que existem, vivos ou não vivos, visíveis ou invisíveis, produzem seus lugares ao se movimentarem e performarem o mundo, indicando que, em primeiro lugar, o fazer lugares é um exercício que vai além da ação e do pensamento humanos. Em segundo lugar, que não podemos apenas considerar o “sentimento de pertença” dos Pataxó ao lugar como uma forma particular de culturalização do mundo natural, numa oposição ou passagem de uma paisagem natural para uma rede ou circuitos de lugares (cf. VIEGAS, 2003, 2007; GOW, 1996). Lugares seriam composições a partir dos materiais existentes e em movimento.

Neste sentido, e atento ao tecer uma topologia mais-que-humana, concentrei minha sensibilidade etnográfica não só sobre o que as pessoas dizem, fazem e suas relações sociais, mas também nas linhas de vida de outras materialidades que habitam os lugares que nossos colaboradores informam. Isto implicou a prática em enfatizar também como montes, árvores, encantados, espíritos, animais, cercas são

desenhadores de paisagens em correspondência com outros humanos e não humanos que com eles se entrelaçavam.

E aqui creio esteja o ponto central dos aprendizados que tive com os Pataxó, como tentei mostrar nos ensaios etnográficos, na busca por realizar uma antropologia das socialidades mais-que-humanas (BATESON, 1972; KOHN, 2012; INGOLD, 2013; TSING, 2013): *a idéia de que paisagens emergem em relações que se dão para além do pensamento (penso, logo crio) e dos impactos da ação humana na natureza*. Cuidar de um lugar, na perspectiva dos Pataxó, é a habitação histórica; é uma prática dos ancestrais históricos (e não míticos) com outros habitantes que com eles habitavam o Monte Pascoal; é, portanto, a continuidade temporal de práticas de ancestrais humanos e não humanos que o geraram. Esta ontogênese do lugar e, portanto, da paisagem, inicia-se pela ação destes ancestrais como relatam as narrativas sobre seus movimentos em "linhas de errância" no tempo narrado. Os Pataxó, como compreendi, me narravam uma geografia materialista e relacional do mundo vivido, e não uma "geografia mítica", como muitos antropólogos registraram, por exemplo, entre os povos indígenas do noroeste amazônico (cf. CAYON, 2012).

Podemos compreender cada lugar como uma situação numa malha relacional que conecta os diferentes modos de vida. O mundo de um percebedor se faz a partir de sua posição e movimento nesta malha. Sendo assim, o lugar é o *locus* do cuidado e do desenvolvimento da vida, e sua ocorrência se dá pelo contínuo engajamento dos diversos modos de vida que o constitui. Mudam-se as relações, mudam-se o lugar e o corpo e vice-versa. Portanto, um lugar sem a ocorrência de relações fundadas na morada, no cuidado e na posse não é concebível na ontologia da paisagem com que me deparei entre os Pataxó. Temos, então, os lugares considerados lugares *cuidados pelos* humanos e os lugares pelas *coisas da natureza*, com seus respectivos donos ou habitantes. Lugares tanto na superfície da terra como nos subterrâneos, da terra, dos rios e do mar, e o lugar no céu, lugar supremo onde vive Deus. Importante salientar que, na perspectiva dos Pataxó, um lugar não é uma inscrição da cultura numa superfície em branco, uma natureza ou paisagem natural. Mas, segundo eu entendi nos diversos diálogos que travei, um lugar é um constante devir, ele torna-se com os diversos seres que ocorrem e intra-agem.

Creio que seja importante deixar claro que, ao tratar de estudar "lugares-mundos", não estou me perguntando sobre a essência de um mundo e de suas entidades para os Pataxó e nem sobre como alguém

constrói o mundo a partir de seu ponto de vista, mas sobre um mundo que se apresenta nas mãos do etnógrafo em sua experiência. Não “o que é o mundo”, mas como o mundo ganha forma material a partir da performatividade (prática) de muitos atores que o habitam e se encontram corporeamente. Preocupei-me, portanto, com o caráter ôntico ou ontogenético, e não ontológico da formação material dos mundos (VERRAN, 2007; TSING, 2011, 2015a; INGOLD, 2014), no qual tanto humanos como outros modos de vida e coisas também participam ativamente. Assim, me direcionei às implicações metafísicas do "mundo" relacionando com o processo de fazer-mundos, ou mundos em processo a uma disposição humana e não humana que abre o espaço para refletirmos sobre a relacionalidade, a emergência e a indeterminação.

Estou aqui inspirado por um “olhar” processual para tratarmos do modo como emergem paisagens. Inspiração oriunda da leitura de autores como Tim Ingold, que continuamente vem afirmando as dimensões ontogenéticas dos lugares a partir das relações e movimentos entre o que ele denomina linhas de vida que habitam um mundo em contínua transformação (INGOLD, 2011; 2007; 2000). Nos atuais escritos de Ingold, o organismo dá lugar às linhas e à vida; a diferença passa a ser vista como emergente e situada ao campo relacional, que não é uma interconexão de pontos, mas sim um entrelaçamento de linhas de vida ao longo do qual agem e percebem, descrevendo um fluxo de substância material num espaço fluido e aberto.

Tanto lugares como paisagem, nesta abordagem, não são clausuras, polígonos fechados e disponíveis à ocupação, mas são abertos e emergem dos fluxos e entrelaçamento entre as trajetórias das linhas. Para o autor, as coisas são vivas e a vida se dá num ambiente inerente à circulação de materiais que continuamente dão forma às coisas, assim como à sua dissolução. O ser vivo, como um ser perceptivelmente engajado, se movimenta afetando e sendo afetado pelo mundo que também está em pleno movimento; este movimento, entrelaçado a outros movimentos, geram narrativas, sentidos e marcos na paisagem (INGOLD, 2011,2007).

Também me inspirei nas etnografias e reflexões de Anna Tsing (2011), que aponta as experiências criativas, coordenadas e colaborativas – o que não necessariamente significa pacíficas – de fazer e desfazer paisagens. Tsing afirma que paisagens emergem a partir de práticas de “mundear”, sendo estas, simultaneamente, orientadoras e desorientadoras. Mundear é sempre praticada em relação com o

diferente. Mundos tornam-se no encontro e na melhor das hipóteses eles explicam encontro (2011, p. 63), que desafiam o excepcionalismo humano quando se trata da lugares e paisagens (cf. VAL PLUMWOOD, 2006).

Neste sentido, Anna Tsing propõe que, para levarmos a sério a multiplicidade de modos de vida envolvidos nesta “poética e cosmopolítica dos lugares”, no fazer e desfazer paisagens, devemos de alguma forma perseguir e traçar os fazeres dos outros (TSING, 2013). E isto requer seguirmos os arranjos das práticas e as intra-ações dinâmicas das outras espécies e coisas, e não apenas focarmos nos conhecimentos, percepções, socialidades e ontologias dos humanos. Para este exercício, devemos começar com os arranjos que os humanos colocam em movimento e, então, confiar nas formas e assembleias que nos dizem algo sobre socialidades nas quais somos participantes diretos ou indiretos.

Fazendo coro com os Pataxó e a sua noção de vida como imanente à existência, para Karen Barad (2003) tudo tem agência, ou *animacy*, como diria Tim Ingold (2011), não fazendo sentido supor que há uma distinção entre ação humana e material, com a presunção de que ambos possuem certas qualidades sobre eles, que precedem a relação. Por esta razão, argumento que a conta representacionista do mundo, onde, por exemplo, os cientistas (e os cartógrafos) e sua crença de que há coisas reais “lá fora” à espera de ser representado como conhecimento, não pode se sustentar. Podemos sustentar, como muitos já o fizeram, que não existe um mundo já “lá fora”, mas sim um mundo “feito” ou apenas um mundo que “se torna” no momento em que ocorre intra-ação: “o mundo é intra-atividade em seu diferencial” (BARAD, 2003, p. 817).

Esta “teoria cosmopolítica dos encontros” que os Pataxó apresentam a partir da noção de *entrosamento* está, ao meu ver, ancorada numa ontologia na qual o mundo é feito por muitos felizes e infelizes encontros, encontros que podem ser descritos como relações, “devires, nupciais” (BARUA, 2015). Encontros são movimentos, linhas, fluxos de diferentes velocidades e durações. Um encontro possui problemas, reconfigura identidades, espaços e a economia política das relações. Encontros podem ou não acontecer, eles forjam “zonas de contato”, onde pessoas de diferentes modos de vida, com diferentes histórias, entram conjuntamente em composição, interação e entrelaçamento. No *entrosamento*, como dizem os Pataxó, encontros e desencontros são parte de um mesmo movimento do caminhar por

entre lugares familiares e não tão amigáveis, com seus donos portadores de poderes e inimizades.

A ideia de entrosamento material e das incertezas e indeterminações destes encontros me faz lembrar das formulações de Louis Althusser (2005) – apesar de suas determinantes economicistas – sobre o “materialismo aleatório”, ou o “materialismo dos encontros”, uma abordagem filosófica do que vem sendo chamado de materialismo relacional (BARAD, 2007). Os padrões do mundo se dariam apenas pelos encontros indeterminados e duradouros, mas nunca eternos (ALTHUSSER, 2005). Neste sentido, posso sugerir pensarmos a malha de lugares no Monte Pascoal como “encontros duradouros”, realidades em constante devir, como uma forma padronizada e aberta de fazer mundos num tempo particular.

É nesse sentido que a “tecitura” desta etnografia, o desenho do seu *teçume*¹⁵⁸, envolveu o mapeamento e a descrição de movimentos e coordenações de intra-ações (os encontros ou *entrosamentos*) a partir da polifonia de modos de vidas (INGOLD, 2011) em encontros ambíguos e indeterminados, sem deixar de se valer dos conceitos trazidos à tona pelos Pataxó com os quais me relacionei.

Um texto que emerge experimentalmente não apenas confinado às socialidades humanas e à linguagem, mas também aos efeitos de nossos entrelaçamentos com outros tipos de seres vivos, centrando a etnografia a multitudine de vidas que desenham e são desenhados ao longo de suas jornadas de vida. No entanto, estudarmos a vida dos outros modos de vida, seja humana ou não, não é algo tão simples assim. Um bom ponto de partida foi

a abertura para nos envolvermos em mundos multiespecíficos. Assim nossas explorações nos levaram para arranjos sociais novos e variados, humanos ou não. Estamos continuamente desenvolvendo novas maneiras de aprender sobre os outros, estendendo nossos modos de viver e conhecer. Somos participantes, bem como observadores [...]. Nós não apenas identificamos os não humanos como os outros estáticos, mas sim aprendemos sobre eles e sobre nós em ação, através de atividades comuns (TSING, 2014, p. 34).

¹⁵⁸ Termo dos Pataxó. Teçume é o resultante da prática de tecer algo, do entrelaçamento entre fibras tecidas para virar uma peneira ou sementes e linhas que emergem em colares.

A partir dos usos do conceito de lugar e de paisagem como ferramentas antropológicas exploramos a habitabilidade dos lugares. Como já escrevi, isso envolveu nos valermos da idéia de paisagem como provocação, descartando-a como a totalidade do mundo natural ou como representação distante, passiva, nos movendo para olhar a paisagem como protagonista da história, como a materialização do entrelaçamento dinâmico entre lugares. Como aprendi no Monte Pascoal, paisagens, sugiro, poderiam ser entendidas como sedimentos das atividades de humanos e outros modos de vida, situados e coordenados no mundo das relações e fricções, mas ao mesmo tempo contingente e abertas a novas formas emergentes e possibilidades indeterminadas.

Considerações sobre a cosmopolítica dos lugares

Os meus (as minhas) companheiros (as) Pataxó me enfatizaram, por meio da noção de lugar, as experiências de se habitar a *natureza* performando intra-ações que os conduzem a um ideal de socialidade: o *viver sossegado*. *Viver sossegado* em lugares familiares, performados por histórias singularizadas pela despossessão, pelo sentimento de pertença, por práticas de conversações e pela responsabilidade-habilidade, perante os outros mais-que-humanos, num mundo novo que emerge.

Pois como me ensinaram os Pataxó, o mundo, entendido como *natureza*, num sentido mais amplo, formado por uma malha de lugares, onde todos os que têm morada se movimentam e, em encontros e aprendizados, contribuem para manter um lugar que se pode chamar de *casa*. São nesses lugares que os Pataxó vivem e tem que viver (r)existindo à precariedade gerada pelo modo modernista de performar o mundo.

Os Pataxó “contestam” a Natureza com sua própria *natureza*¹⁵⁹, como conceito nativo, uma “natureza ampliada”, como vimos em todo este trabalho, ao mesmo tempo animada, encantada e tida como *topos* ou *topoi*, como uma malha de lugares onde vivem seus habitantes vivos e mortos, visíveis e invisíveis, e *trópos*, como figura, construção, como

¹⁵⁹ O termo *natureza* é um termo largamente utilizado pelos Pataxó, mas o conceito difere enormemente do(s) conceito(s) “ocidentais”. Ver Capítulo 2 mais detalhamento.

articulação de encontros heterogêneos, onde atores humanos e outras vidas se entrelaçam¹⁶⁰. Uma *natureza* que não se divide entre “o mundo biofísico”, a “dimensão orgânica” e como “concepção socialmente construída”, mas se constitui de forma integrativa (cf. BARRETO FILHO, 2012).

Ao invés de abandonar o conceito de natureza, devido à sua histórica e embrionária ligação com o “pensamento ocidental” (DESCOLA; PALSSON, 1996), os Pataxó pensam e agem com a natureza (*avec la nature*), apontando seu sentido múltiplo e contra a Natureza (em seu sentido universalista e totalizante) (cf. LARRERE; LARRERE, 2015), uma *natureza* “desnaturalizada”. Pensam e agem com uma *natureza* e *cultura* que não se opõem como entidades ontologicamente opostas, com suas variantes selvagens e domesticadas, mansas e brabas, mas são conceitos-práticas que descrevem mundos dinêmicos e transformativos. A crítica Pataxó, no seu (re)criar mundos, não foi xamânica, como a fez Davi Kopenawá Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015), mas a crítica de uma teoria-práxis (performance) do(s) lugar(es) “contra” a paisagem. Um “contra” que é, ao mesmo tempo, como veremos, um “com”. A crítica não está no discurso ou nas representações alternativas sobre a natureza, mas sim na ecopolítica entre as performatividades dos encontros entre modos de paisagear.

Aqui cabe um parágrafo. Assim como Fabio Mura, que estudou o contexto sócio-ecológico-territorial dos Guarani Kaiowa, pude verificar ao longo da pesquisa a não recorrência a ritos e narrações míticas sobre a estrutura do cosmo. Não creio, assim como Mura argumentou, que isto não se constituía em uma “observação incauta de minha parte” (2006). Creio, por um lado, que existem momentos e lugares específicos nos quais esses conhecimentos são sistematizados e enfatizados; ao mesmo tempo, para os Pataxó, a importância à vida material e as histórias destas relações se apresentavam com mais vigor. Fora destas ocasiões “especiais”, a vida dos Pataxó era norteada por processos e práticas que preferi colocar em primeiro plano, de forma a não separar cosmologia, sociologia e análise das práticas, nem mesmo com finalidades metodológicas (cf. MURA, 2006).

Ao contrário, é necessário se relacionar todos os elementos do Cosmo, sejam eles sujeitos e/ou objetos, através de ações sociais, políticas, tecnoeconômicas, mágicas, físicas, químicas, mecânicas

¹⁶⁰ Ver noção de natureza como topos e tropos em Donna Haraway (2004).

etc., formando cadeias causais desenvolvidas processualmente. Tais cadeias, às vezes formam redes, às vezes sistemas instáveis e abertos, mas isto sempre a partir de contextos históricos determinados (MURA, 2006).

Esta cosmopolítica, por envolver personagem mais-que-humanos em sua formulação, se contrapõe à ecologia política, a uma ecologia vista como natureza e uma política como apanágio da ação humana (LATOURET, 2004). Nas trilhas do Monte Pascoal, a multiplicidade de vidas em movimento contribuem no tecer um mundo comum ao longo de suas jornadas de vida. São relações marcadas pela reciprocidade, violência predatória, negociações e diplomacia nas quais os *donos dos lugares* têm um papel central enquanto diplomatas de seu “próprio povo” em frente ao diferente, ao inimigo e ao aliado. Os diplomatas Pataxó vivem com a ingrata e muitas vezes ambígua missão de fazer política para seus pares e de gerir um mundo contestado, cercado e dividido, trazendo benefícios para seu interior e condições para o “viver sossegado”, o “bem viver” dos Pataxó e os modos de vida com os quais vive junto.

Assim a ideia de lugar como fluxo de linhas de vida não se apresenta entre os Pataxó em oposição ao mundo enclausurado. Pelo contrário: para estes, num “mundo lotado de coisas”, tanto movimento e fluxos convivem com confinamento e fronteiras quanto projetos de mundo em fricção e partícipes da emergência da paisagem. Ao mesmo tempo, é nesta fricção (cf. TSING, 2005) entre projetos de paisagear que podemos observar como universais (Natureza, Paisagem, Conhecimento) são feitos na práticas, nos encontros colaborativos e agonísticos por entre a diferença.

Isto nos leva a outra questão antropológica relevante. A da oposição entre o global e o local. Em geral parte da literatura – incluindo entre os Pataxó (cf. GRUNEWALD, 2001) – tem colocado que as práticas de localização e o sentimento de pertença se subordinam aos projetos globais. Neste caso a territorialização é parte fundante das nações, em oposição dos projetos localizados, ou seja, “a perspectiva da produção globalizada da localidade no mundo contemporâneo” (APPADURAI, 2005). Para Appadurai, localidades são mundos da vida constituídos por associações relativamente estáveis, histórias relativamente conhecidas e compartilhadas e espaços e lugares reconhecíveis e coletivamente ocupados, que entram freqüentemente

em conflito com os projetos do Estado-Nação, engendrando translocalidades sob batuta estatal, ou global.

O presente trabalho apresenta uma outra via para entendermos o dualismo global-local, ou pô-lo em questão, abrindo caminhos para pensarmos de outra maneira a “colonização” do outro e seus lugares. Em um primeiro momento afirmando o lugar, como o nó do encontro das vidas humanas e não humanas que habitam o mundo, ou seja, o lugar não apenas como constructo humano. E em segundo lugar, pondo em dúvida esta divisão entre o local, como particular, e o global, como o universal, ou entre projetos indígenas particulares versus projetos locais do capitalismo ou dos Estados nacionais, preferindo falar em malhas de lugares, em multiterritorialidade, e em fricção nas conexões globais e nas fissuras entre projetos localizados ou que se fazem nos lugares e em suas zonas de contato (TSING, 2005). Talvez, estejamos diante de “guerras” entre mundos, entre projeto de vida que visam ampliar a precariedade dos mundos dos outros, e projetos que buscam atuar com a habilidade de responder á diferença. “Guerra”, que se dá, no Monte Pascoal, no terreno, nos lugares, entre lugares e caminhos.

Por fim, a justificativa para todo este meu exercício de compreender como mundos são reconstituídos e os engajamentos para tornar lugares mais habitáveis no Monte Pascoal me foi fornecida por Débora Danowsky e Eduardo Viveiros de Castro (2014), por Donna Haraway (2015) e por Anna Tsing (2014). Para os primeiros, os povos indígenas, como os Pataxó, mesmo passando por sucessivos “fins do mundo”, teriam muito a nos ensinar, pois sabem o que é o fim: “os seus mundos acabaram quando chegaram os europeus e a partir daí tiveram que saber viver” (DANOSWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 139). Os Pataxó, assim como muitos povos ameríndios, que “vivem com o problema” de reviver paisagens cercadas e devastadas, com extinções, com a vida e a morte, teriam muito a nos ensinar sobre como reconstituir um mundo após uma “explosão”, pois “nos mostram hoje como é possível viver depois do fim do mundo” (DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 139).

Os Pataxó vivem “na barriga do monstro”, tanto colaborando com ele quanto o ludibriando, ambigualmente participando e se contrapondo ao “arruinamento” do mundo em que vivem. Numa difícil missão de ter que escolher entre práticas do viver e do morrer, do controle e da liberdade, dos fechamentos e dos fluxos, entre extinções e proliferações das vidas, bem como ter de conviver com processos homogenizadores.

Donna Haraway (2015, p. 160) chama a atenção para uma situação limite: “vivemos na barriga do monstro”, dentro do chamado por ela de Antropoceno, Capitaloceno ou Plantationceno, uma época estranha e confusa, mas que exige a persistente resistência. Atenta para a urgência do momento, a autora nos convida a contar histórias alternativas sobre naturezas-culturas múltiplas e simbióticas no criar mundos, uma ética de responsa-habilidade que não podemos simplesmente nos desvencilhar. Talvez a história Pataxó das retomadas nos brinde com um exemplo nitido deste processo de viver com o problema. Ou, em outras palavras e seguindo Donna Haraway (2015, p. 160), devemos aprender como os “refugiados” de seus lugares, aqueles que foram expulsos pelas miríades de agências destrutivas atuantes no extremo sul baiano, reconstituem seus lugares de vida num mundo afetado por transformação de larga escala.

Neste sentido, Anna Tsing (2015) nos convoca a nos engajarmos no exercício de contar outras histórias sobre paisagens esquadrinhas e em ruínas, como as do extremo sul da Bahia, que ressoam em extinções e sobrevivências, em poluição e recomposições, trazendo à tona modos como humanos e a multiplicidade de vidas outras no Monte Pascoal (dendezeiros que “voam”, coqueiros mansos, mandiocas companheiras, fogo instável) agem no tornar mais habitável seus lugares de vida. Como diria a autora, “as ruínas serão nossos jardins” (2014): “nós vivemos um legado imperial e colonial que continua a produzir “paisagens contestadas” - “paisagens em transe” - nos forçando a confrontar a complexa conexão entre as devastações de meios de vida, humanas e não humanas, pelas atividades humanas entrelaçadas a outras várias formas de tecnologia. Caminhos estes que, para serem realizados, exigiriam, sugere Val Plumwood (2006), a desconstrução das experiências fundadas no excepcionalismo humano: o que inclui a própria experiência antropológica, por um lado, e por outro a retomada das condições materiais de vidas, dos territórios tradicionais, visando os encontros com vidas que fazem os lugares serem o locus do *viver sossegado* dos Pataxó.

As histórias que contei, portanto, foram de caminhadas onde aprendi um pouco mais sobre a ontogênese deste novo mundo (ou mundos) incubado(s) no seio de outro que se finda. Mundo(s) que emerge(m), no entrelace de performances de não humanos (rio que se move, santos que agem, mandiocas que resistem, coqueiros que produzem lugares, dendês que cruzam limites, encantados que cuidam de seus lugares) e de humanos (polícia que reprime, latifundiários e

seus pistoleiros, fiscais florestais que impedem movimentos, lideranças magnificadas que cuidam, gentes comuns que fazem coisas), que dão o tom, a sonoridade, a forma e a cor da textura de um mundo no Monte Pascoal, e das práticas de “viver sossegado”, o bem viver dos Pataxó.

Não me considero um experiente após findar aquela fase de “estar lá” no campo andando, mas me arrisquei aqui a contar uma história parcial sobre histórias, também parciais, sobre vidas em movimento e a tensão da (re)composição dos lugares no Monte Pascoal: um exercício de responsabilidade pelo mundo que criei com meus companheiros nos textos e nas imagens desta tese.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO DA SILVA, P. Índios e ambiente: considerações ecológicas no estudo e demarcação de territórios indígenas. In: MAGALHÃES, A. C. (org.). **Sociedades indígenas e transformações ambientais**. Belém: Universidade Federal do Pará/Núcleo de Meio Ambiente, 1993.
- . Condicionamento ecológico e interétnico da localização dos Pataxó de Barra Velha. **Tulane Studies in Romance Language and Literature**, Cambridge, n. 10, p. 125-148, 1981. Homenagem a (e a revelia de) Agostinho da Silva.
- . Bases para o estabelecimento da reserva Pataxó. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 23, p. 19-29, 1980.
- . Identificação étnica dos Pataxó de Barra Velha, Bahia. In: **Memorian Antônio Jorge Dias**, Lisboa: Instituto de Alta Cultura, v. II, p. 393-400, 1974.
- ALARCON, D. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- ALBERT, B. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamâmica da economia política da natureza (Yanomami). In: -----; RAMOS, A. R. (org.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato norte-amazônico. São Paulo: UNESP, 2002.
- . Anthropologie appliquée ou anthropologie impliquée?: ethnographie, minorités et développement. In: BARÉ, J. F. (org.). **Les applications de l'anthropologie**: un essai de réflexion collective à partir de la France. Paris, Karthala, 1995.
- ALBERT, B.; LE TOURNEAU, F. M. Ethnogeography and resource use among the Yanomami: Toward a model of "reticular space". In: **Current Anthropology**, Chicago, v. 48, n. 4, p. 584-592, 2007.
- ALMEIDA, M.W.B. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, p.7-28, 2013
- ALTHUSSER, L. A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982). In: **Crítica Marxista**, Campinas, n. 20, p. 9-49, 2005.
- AMOROSO, M. Natureza e sociedade nos aldeamentos indígenas do Império: diálogos da Ordem Menor dos Frades Capuchinhos com a história natural. In: **Revista de História**, São Paulo, edição especial, p. 271-301, 2010.
- ANAI-CESE. **Uma história de resistência – Pataxó**. ANAI, Salvador, 2007

- APPADURAI, A. **Après le colonialisme**: les conséquences culturelles de la globalisation. Petite Bibliothèque Payot, 2005.
- ARHEM, K. Powers of place: landscape, territory and local belonging in Northwest Amazonia. In: LOVELL, N. (ed.). **Locality and Belonging**. Londres, Nova York: Routledge, 1998, p.76-98.
- ARRUDA CAMPOS, M. **Nas roças com os Pataxó**: uma etnografia multiespécie da mandioca na aldeia Barra Velha do Monte Pascoal. Tese (Doutorado em Ecologia Aplicada). Programa de Pós-Graduação Interinstitucional em Ecologia. Universidade de São Paulo, 2016.
- ARRUTI, J. M. A. A árvores Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, J.P. (org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. Rio de Janeiro: LACED, ContraCapa, 2. ed., p. 231-280, 2004.
- ASSIS, L.G.R. **A produção de instrumentos de mediação de conflitos socioambientais**: o caso da sobreposição entre o território tradicionalmente ocupado pelos Pataxós do Monte Pascoal e o Parque Nacional do Monte Pascoal (Dissertação Graduação). Universidade de Brasília, 2004.
- AZENHA, G. **Conservation, Sustainable Development, and "Traditional" People**: Pataxó Ethnoecology and Conservation Paradigms. PhD, Biology/Cultural Anthropology, Cornell University, 2005.
- BACHELARD, G. **La poétique de la rêverie**. Paris: PUF, 1960.
- BAKHTIN, M.M. **The Dialogic Imagination**: Four Essays by M.M. University of Texas Press, 1981.
- BALÉE, W. **Footprints of the Forest**: Ka'apor Ethnobotany – The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People. New York: Columbia University Press, 1992.
- BANDEIRA, M. de L. Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado. In: **Revista do Centro de Estudos Baianos**, Salvador, Universidade Federal da Bahia, n. 6, 1972.
- BARAD, K. **Meeting the Universe Halfway**: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham, NC: Duke University Press, 2007.
- _____. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. In: **Signs**: Journal of Women in Culture and Society, Chicago, v. 38, n. 3, p.801-831, 2003.
- BARRETO FILHO, H.T. Natureza. In: SOUZA LIMA, A.C. (coord.). **Antropologia e Direito**: temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro/Brasília, ContraCapa, LACED, ABA, 2012.

- BARON, D. **Alfabetização cultural**: a luta íntima pela transformação da humanidade. São Paulo: Alfarrábio, 2004.
- BARUA, M. Encounter. In: **Environmental Humanities**, v. 7, 2015, p. 265-270
- BASSO, K. **Wisdom sits in places**: landscape and language among the western Apache. University of New Mexico Press, 1996.
- BATESON, G. **Mind and nature**: a necessary unity. New York: E.P. Dutton, 1979.
- . **Steps to an ecology of mind**: a revolutionary approach to man's understanding of himself. New York: Ballantine, 1972.
- BENJAMIN, W. The Storyteller. In: HALE, D. (ed.). **The Novel**: an anthology of criticism and theory 1900-2000. Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- BESSE, J-M. **Ver a terra**: seis ensaios sobre paisagem e geografia. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- BRAGA, G.G. Identidade Pataxó na festa de São Sebastião em Cumuruxatiba, Ba. In: AGOSTINHO DA SILVA, P. (org.). **Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal**: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista: NECCSos - Edições UESB, 2008, pp.333-361.
- BRANDÃO, C. R. **O afeto da terra**. Campinas: Unicamp, 1999, p. 194.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, Centro de Documentação e Informação, Edições Câmara, 2012
- BRAUN, B.; WHATMORE, S. J. The stuff of politics: an introduction. In: ----- . (ed.) **Political matter**: technoscience, democracy and public life. University of Minnesota Press, 2010, p. IX-xl.
- BUTLER, J. Vida precária, vida pássivel de luto. In: LAMARÃO, S.; CUNHA, A. M. da (trad.). **Quadros de guerra**: quando a vida é possível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, p. 287.
- CARDOSO, T.M; ARRUDA CAMPOS, M.A. **Human-Manioc entangled**: simpoiesis against domestication. Texto apresentado no PhD Course: Storying lively worlds: Anthropology of the more-than-human, 2015.
- CARDOSO, T. M. **Malhas cartográficas**: técnicas, conhecimentos e cosmopolítica do ato de mapear territórios indígenas. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA (ReACT), 4, 2013, Campinas. **Anais...** Campinas: Unicamp, 2014. p. 1-28.
- CARDOSO, T. M. et al. **Relatório etnoambiental da Terra Indígena Comexatibá**. Brasília: Funai, 2013.
- CARDOSO, T. M. et al. **Aragwaksã**: gestão territorial Pataxó de Barra Velha e Águas Belas. Brasília: Funai-DEDOC, 2012.

- CARDOSO, T. M.; MODERCIN, I. F.; PARRA, L. B. Persistência dos bens e espaços comuns na agricultura indígena na Bahia. In: **Estudos, Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p.149-181, 2011.
- CARDOSO, T. M.; PARRA, L. B. **Etnomapeamento e zoneamento agroextrativista das aldeias Pataxó do Monte Pascoal**. Brasília: MMA/PNUD, 2008 (Relatório técnico).
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, vol.4, n.1, p.7-22, 1998.
- CARVALHO, M. R. O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. In: **Cadernos CRH**, v. 22, n. 57, p. 507-521, 2009.
- . **Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais, concentração em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.
- . Pataxó: luta por demarcações. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/pataxo> (acesso em 03 de março de 2016), s/d.
- CAYON, L. Lugares sagrados, y caminos de curación. In: ANDRELLO, G. (org.). **Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro**. São Paulo: Instituto Socioambiental, São Gabriel da Cachoeira, FOIRN, 2012, p. 168-194.
- CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: a arte de fazer**. 22. ed. São Paulo: Vozes, 2014.
- CLEMENT, C. Domesticated palms. **Principes**, 36(2), p.70-78. 1992.
- CLIFFORD, J. **Routes: travel and translation in the late twentieth century**. Harvard University Press, 1997.
- COLLECTIF USART. Géographie et anthropologie: deux regards complémentaires pour l'étude des territoires des populations traditionnelles d'Amazonie brésilienne. In: **Echogeo**, v. 7, p. 1-12, 2008.
- CORTÁZAR, J.; DUNLOP, C. **Autonauts of the cosmoroute**. Telegram, 2008.
- COVERLEY, M. **The art of wandering: the writer as walker**. Harpenden, Reino Unido: Oldcastle Books, 2012.
- CRONON, W. A place for stories: nature, history, and narrative. In: **The Journal of American History**, Bloomington, Indiana, p.1347-1376, 1992.
- CRUIKSHANK, J. **Do glaciers listen? Local knowledge, colonial encounters and social imagination**. Vancouver: University of British Columbia Press, 2005.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2015.

- DANTAS, B.G., CARVALHO, M.R.; SAMPAIO, J.A. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- DAS, V. **Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India**. New Delhi: Oxford University Press, 1995, p. 230.
- DEAN, W. **A Botânica e a Política Imperial: Introdução e Adaptação de Plantas no Brasil Colonial e Imperial**. Conferência feita no Instituto de Estudos Avançados da USP, São Paulo, 1989.
- DE LA CADENA, M. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond "Politics". In: **Cultural Anthropology**, Houston, v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.
- DESCOLA, P.; INGOLD, T. **Être au monde: quelle expérience commune (débat présenté par Michel Lussault)**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2014.
- _____. **Más allá de naturaleza y cultura**. Buenos Aires: Amorroutu, 2012 [2005].
- _____. **La selva culta: ecología simbólica y praxis entre los Achuar**. Quito: Abya-Yala, 1996.
- DESCOLA, P.; PALSSON, G. (ed). **Nature and society: anthropological perspectives**. Londres, Nova York: Routledge, 1996.
- DISCH, L. J. More truth than fact: storytelling as critical understanding in the writings of Hannah Arendt. In: **Political Theory**, Reino Unido, Estados Unidos, v. 21, n. 4, p.665-694, 1993.
- DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec/Nupaub, 2000.
- DOOREN, van T.; ROSE, D. B. Lively ethnography: Storying Animist Worlds. In: **Environmental Humanities**, v. 8, n. 1, 2016.
- DRANSFIELCL, D.; JOHNSON, D.; SYNGE, H. The palms of the new world: a conservation census. IUCN-WWF, **Plants Conservation Programme**, Publication n. 2. Published by IUCN, Gland, Switzerland, and Cambridge, U.K., 1989.
- ELLISON, N.; MAURI, M. M. (org.). **Paisages, espacios y territorios**. Quito: Abya-Yala, 2009.
- ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. In: LANDER, S. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLASCO, 2005, p.133-168.
- FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v.14, n.2, 2008, pp.329-366

- FELD, S.; BASSO, K. (ed.). **Senses of Place**. Santa Fe: School of American Research Press, 1996.
- GAN, E.; TSING, A. **How things hold**: coordinating temporalities for more-than-human socialities. Manuscript submitted to *Ethnos*, s/d.
- GIAMBELLI, R. A. The coconut, the body and human being: metaphors of life and growth in Nusa Penida and Bali. In: RIVAL, L. (ed.). **The social life of trees**: anthropological perspective on tree symbolism. BERG, 2001, p.133-158.
- GIBSON-GRAHAN, J.K. Diverse economies: performative practices for 'other worlds'. **Progress in Human Geography**, 32 (5), p.613-632, 2008.
- GISP. "Programa Global de Espécies Invasoras." **América do Sul Invasida**. A Crescente Ameaça das Espécies Exóticas Invasoras, 2005.
- GOW, P. Land, people, and paper in Western Amazonia. In: HIRSCH, E; O'HANLON, M. (ed.). **The anthropology of landscape**: perspectives on place and space. Oxford, Series: Oxford studies in social and cultural anthropology, 1995.
- GREEN, L. (ed.). **Contested ecologies**: dialogues in the south on nature and knowledge. África do Sul: HSRC Press, 2013.
- _____. The day-world hawkri and its topologies: on Palikur alternatives to the idea of space. In: _____. (ed.). **Contested ecologies**: dialogues in the south on nature and knowledge. África do Sul: HSRC Press, 2013, p.69-89.
- GROSSMAN, L. Man-Environment Relationships in Anthropology and Geography. In: **Annals of the Association of American Geographers**, 67, 1977.
- GROSSI, G. **Aqui Somos Todos Parentes**: os Pataxó de Barra Velha, Bahia. Tese (Doutorado em Antropologia) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS, França, 2004.
- GRUNEWALD, R. A. **Os Índios do Descobrimento**: tradição e turismo. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. In: **Cultural Anthropology**, Houston, v. 7, n. 1, p. 6-23, 1992.
- HAMMEN VAN DER, M. C. **El manejo del mundo**: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía Colombiana. Bogotá: Tropenbos, 1992.
- HARAWAY, D. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. In: **Environmental Humanities**, v. 6, p. 159-165, 2015.
- _____. SF: Science Fiction, Speculative Fabulation, String Figures, So Far. In: **Ada**: A Journal of Gender, New Media, and Technology, ed. 3, 2013.

- _____. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- _____. **The Haraway reader**. Londres, Nova York: Routledge, 2004.
- HARRISON, S.; PILE, S.; THRIFT, N. **Patterned ground**: entanglements of nature and culture. Londres: Reaktion Books, 2004.
- HIRSCH, E.; O'HANLON, M. (ed.). **The anthropology of landscape**: perspectives on place and space. Oxford, Series: Oxford studies in social and cultural anthropology, 1995.
- HVIDING, E. Nature, culture, magic, science: on meta-languages for comparison in cultural ecology. In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (ed.). **Nature and society**: anthropological perspective. Routledge, p.165-184, 1996.
- INGOLD, T. **Making**: anthropology, archaeology, art and architecture. Londres, Nova York: Routledge, 2013.
- _____. **Being alive**: essays on movement, knowledge and description. Londres, Nova York: Routledge, 2011.
- _____. **The perception of environment**: essays on livelihood, dwelling and skill. Londres, Nova York: Routledge, 2000.
- INGOLD, T.; LEE, J. (eds). **Ways of Walking**: Ethnography and Practice on Foot. London: Ashgate Publishing. 2008.
- JACKSON, M. **At home in the world**. Duke University Press, 2000, 201p.
- JOHNSON, L.; HUNN, E. **Landscape Ethnoecology**: Concepts of Biotic and Physical Space. Oxford, Nova York: Berghahn Books, 2012.
- KALINOE, L.; LEACH, J. (ed.). **Rationales of ownership**: transaction and claims to ownership in contemporary papua New Guinea. Estados Unidos: S-K Publications, 2004.
- KILL, J. The Monte Pascoal -Pau Brasil ecological corridor carbon, community and biodiversity initiative: another carbon offset failure. **World Rainforest Movement**, 2013.
- KIRKSEY, S.E.; HELMREICH, S. The emergence of multispecie ethnography. **Cultural Anthropology**, Vol. 25, Issue 4, pp. 545-576.
- KOHLER, F. **Tombeau des Aymores**: Le monde souterrain des Indiens Pataxo (Bahia-Bresil). Wilsele, Bélgica: Peeters Publishing, 2011.
- _____. El mundo salvaje y la tierra de los ancestros: los Pataxó del Monte Pascal (Bahia, Brasil). In: ELISSON, N.; MAURI, M. M. (org.). **Paisajes, espacios y territorios**. Quito: Abya-Yala, 2009, p.109-126.
- _____. Effets collatéraux des programmes de conservation sur le littoral brésilien. In: **Études rurales**, Paris, n. 181, 2008.

- KOHN, E. **How forest think: toward and anthropology beyond the human.** University of California Press, 2013.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. **Encontros.** Rio de Janeiro: Azougue, 2015, p. 264.
- LARRERE, C.; LARRERE, R. **Penser et agir avec la nature.** Paris: Éditions la Découverte, 2015.
- LATOURE, B. Whose cosmos? Which cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. In: **Common Knowledge**, Durham, Carolina do Norte, v. 10, n. 3, p. 450-462, 2004.
- . **Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica.** São Paulo: 34, 1994.
- . **Reassembling the social: an introduction to actor-network theory.** Nova York: Oxford University Press, 2005.
- LEÃO, T. C. C. et al. **Espécies exóticas invasoras no nordeste do Brasil: Contextualização, manejo e políticas públicas.** Recife: Cepan, 2011.
- LEE, J.; INGOLD, T. Fieldwork on foot: perceiving, routing, socializing. In: COLEMAN, S.; COLLINS, P. (ed.). **Locating the Field: Space, Place and Context in Anthropology.** ASA Monograph, Oxford: Berg Publishers, 2006.
- LE GUIN, U.K. **The word for world is Forest.** OrionBooks, 2015
- LÉVI-STRAUSS, C. **Mitológicas I - O cru e o cozido.** tr. Beatriz Perrone-Moisés. Cosac e Naify, 2004, 446p.
- . **Tristes trópicos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- . **O Pensamento Selvagem.** Campinas: Papirus, 1989, p. 15-49. [1962].
- LITTLE, P. Ecologia política como etnografia : um guia teórico e metodológico. In: **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 12, n. 25, p. 85-103, 2006.
- LODY, Raul. **Tem dendê, tem axé: etnografia do dendezeiro.** Rio de Janeiro: Pallas, 1992.
- LOVELL, N. **Locality and Belonging.** Londres, Nova York: Routledge, 1998, 232 p.
- MAIZZA, F. **Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia.** São Paulo: Nakin, USP, 2012.
- MALINOWSKI, B. Confesiones de ignorancia y fracaso. In: LLOBERA, J. (org.). **La Antropologia como Ciencia.** Barcelona: Anagrama, 1975.

- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- _____. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MCCALLUM, C. Espaço, pessoa e movimento na socialidade ameríndia: sobre os modos Huni Kuin de relacionalidade. In: **Revista de antropologia**, São Paulo, v. 58, n. 1, 2015.
- MELATTI, J. C. Capítulo 31 – Leste. In: _____. **Áreas Etnográficas da América Indígena Leste**. Brasília: UnB, retocado em 2014.
- MÉTRAUX, A.; NIMUENDAJÚ, C. The Mashacalí, Patashó, and Malalí linguistic families. In: STEWARD, J. (ed.). **The Handbook of South America Indians**, Washington, v. 1, The Marginal Tribes, Smithsonian Institute, p. 541-545, 1946.
- MOURA, J. I. L.; CIVIDANES, F. J.; SANTOS FILHO, L. P.; VALLE, R. R. Polinização do dendezeiro por besouros no Sul da Bahia. **Pesquisa agropecuária brasileira**, v. 43, n. 3, 2008, p. 289-294.
- MURA, F. **À procura do “bom viver”**: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS – Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2006.
- MYERS, F. R. **Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines**. University of California Press, 1991, p. 334.
- NIMUENDAJU, C. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju**. Rio de Janeiro: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em colaboração com a Fundação Nacional Pró-memória, IBGE, 1981. 96 p.
- NIXON, R. **Slow Violence and the Environmentalism of the Poor**. Harvard University Press, 2013, 370p.
- OLIVEIRA, J. P. Uma etnografia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.
- OLMOS, F. et al. Correção política e biodiversidade: a crescente ameaça das ‘populações tradicionais’ à Mata Atlântica. In: ALBUQUERQUE, J. L. B. et al. (ed.). **Ornitologia e conservação: da ciência às estratégias**. Florianópolis: Unisul, 2001.
- ORLOVE, B. **Lines in the Water: Nature and culture at Lake Titicaca**. University of California Press, 2002, p. 314.

- OYAMA, S. **The Ontogeny of Information**. Cambridge University Press, 1985.
- PACTO. Pacto pela restauração da Mata Atlântica : referencial dos conceitos e ações de restauração florestal. In: RODRIGUES, R. R.; BRANCALION, P. H. (org.). São Paulo, LERF/ESALQ: Instituto BioAtlântica, 2009.
- PARRA, L.B. **Práticas de mapeamento e territorialidade: uma experiência com os Pataxó**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Santa Catarina. Rio de Janeiro, 2007.
- PASSOS, E.; EIRADO, A. Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (org.). **Pistas do método cartográfico: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2012.
- PEDREIRA, H.P. Aldeia Velha, “nova na cultura”: reconstituição territorial e novos espaços de protagonismo entre os Pataxó. **Cadernos de Arte e Antropologia**, v.2, n.2, 2013, pp.31-42.
- PINTO, O. Dos frutos da palmeira *Elaeis guineensis* na dieta de *Cathartes aura ruficollis*. In: **El hornero**, Buenos Aires, v. 10, n. 3, p.276-277, 1965.
- PLUMWOOD, V. **Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason**. Londres, Nova York: Routledge, 2002.
- POSEY, D. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, B. (org.). **Suma Etnológica: etnobiologia**. Belém: MPEG, 1997.
- PYNE, S. Forged in fire: history, land and anthropogenic fire. In: BALEE, W. (ed.). **Advances in Historical Ecology**. Nova York: Columbia University Press, 1998, p.64-103.
- RAFFLES, H. Towards a critical natural history. In: **Antípoda**, Bogotá, v. 37, n. 2, p.74-378, 2005.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. Algunos Conceptos de Geografía Chamanística de los Indies Desana de Colombia. In: MAGAÑA, E.; MASON, P. (ed.). **Myth and the Imaginary in the New World**. Dordrecht: FORIS Publications, 1986.
- RIBEIRO, D. **Fronteras indígenas de la civilizacion**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1971.
- RICARDO, F. (org.). **Terras indígenas e unidades de conservação no Brasil: o desafio das sobreposições**. Brasília: Instituto Socioambiental, 2004.
- RIVAL, L. Domesticating the landscape, producing crops, and reproducing society in Amazonia. In: PARKIN, D.; ULIJASZEK, S. (ed.). **Convergence**

- and emergence:** towards a new holistic anthropology? Oxford: Bergahn Books, 2007, p. 72-90.
- ROCHA, S. B. Monte Pascoal National Park: indigenous inhabitants versus conservation units. In: AMEND S.; AMEND, T. (ed.). National Parks Without People? The South American Experience. **Parques Nacionales y Conservación Ambiental**, n. 5, Quito, 1995.
- RUMSEY, A.; WEINER, J. F. (ed.). **Emplaced myth:** space, narrative and knowledge in aboriginal Australia and Papua New Guinea. Honolulu: University of Hawai Press, 2001.
- _____. Track, traces, and links to land in Aboriginal Australia. In: _____ . (ed.). **Emplaced myth:** space, narrative and knowledge in aboriginal Australia and Papua New Guinea. Honolulu: University of Hawai Press, 2001.
- SÁEZ, O. C. O território, visto por outros olhos. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 58, n. 1, 2015.
- _____. **Esse obscuro objeto da pesquisa:** um manual de método, técnicas e teses em antropologia. Florianópolis: Edição do Autor, 2013.
- _____. O que os santos podem fazer pela antropologia? In: **Religião e Sociedade**, v. 29, n. 2, p. 198-219, 2009.
- SAHLINS, M. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- SAMPAIO, J. A. L. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. In: **Cad. hist.**, Belo Horizonte, v. 5, n. 6, p. 31-46, 2000.
- SANTOS, N. et. al. Histórias Reais do Povo Pataxó. In. MODERCIN, I.F. et. al (org). **Educational brochure regarding Traditional Ecological Knowledge and cosmovision**. Combioserve Project, 2014.
- SANTOS-GRANERO, F. Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazonia. **American Ethnologist**, v. 25, ed. 2, p. 128-148, 1998.
- SEBALD, W. G. **Os anéis de saturno:** uma peregrinação inglesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- SERRES, M. **Atlas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- SILVA, E. M. **Folhas ao vento:** a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

- SILVA, J. L. C. Conflitos fundiários e étnicos entre Pataxó e 'sem-terra' no extremo sul da Bahia. In: **Revista Antropológicas**, Recife, v. 14, n. 1+2, 2003.
- SILVEIRA, P. C. B. Conhecimentos científicos, conhecimentos locais e hibridismo: por uma etnografia simétrica da paisagem. In: **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFScar**, São Carlos, v. 3, n. 1, p. 212-235, jan.-jun. 2011.
- . Híbridos na paisagem: uma etnografia sobre espaços de produção e de conservação. In: **Revista Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. XII, n. 1, p. 83-98, 2009.
- . Etnografia da paisagem: natureza, cultura e hibridismo em São Luiz do Paraitinga. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Campinas, 2008.
- SOTTO-MAIOR, L. **Relatório circunstanciado de revisão de limites**: Terra Indígena Barra Velha Monte Pascoal. Brasília: Funai, 2007.
- STANG, C. **A walk to the river in Amazonia**: ordinary reality for the Mehinaku Indians. New York: Berghahn Books, 2012.
- STENGERS, I. **No tempo das catástrofes**. São Paulo, Editora Cosac & Naify, 2015.
- . Including nonhumans in political theory: opening Pandora's box? In: BRAUN, B.; WHATMORE, S. J. (ed.). **Political matter**: technoscience, democracy and public life. University of Minnesota Press, 2010, p. 3-34.
- STEHMANN, R. et al. **Plantas da Floresta Atlântica**. Rio de Janeiro: Jardim Botânico do Rio de Janeiro, 2009, p. 516.
- STRATHERN, M. Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen. In. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo, Cosac Naify, p.23-76, 2014.
- . **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Unicamp, 1996.
- SURRALÉS, A.; HIERRO, P. G. (ed.). **Território Indígena y percepción del entorno**. Copenhagen: IWGIA, 2004 (Document 39).
- TANIGUCHY, I. **Aruko Hito**: Walking man. Casterman Écritures, 2002, p.152.
- TEIXEIRA-PINTO, M. **Iepari**: sacrifício e vida social entre os índios Arara. São Paulo: Hucitec, ANPOCS; Curitiba: UFPR, 1997.
- THRIFT, N. Steps to an ecology of place. In: MASSEY, D.; ALLEN, J.; SARRE, P. (ed.). **Human Geography Today**. Reino Unido: Polity Press, 1999, p. 295-319.
- TIMMERS, J. F. Respeitar a vida e o ser humano: a preservação do meio ambiente com e pelos índios evita a definitiva condenação da

- biodiversidade. In: RICARDO, F. (org.). **Terras indígenas e unidades de conservação no Brasil: o desafio das sobreposições**. Brasília: Instituto Socioambiental, 2004.
- . **Comércio de Madeira no Extremo-Sul da Bahia: Avaliação de Impacto Sobre os Remanescentes de Mata Atlântica na Região do PARNA Monte Pascoal**. (Relatório de Consultoria), s/d.
- TOLEDO, V. M.; ALARCÓN-CHÁIRES, P. La etnoecología hoy: panorama, avances, desafíos. In: **Revista Etnoecológica**, Oaxaca, México, v. 9, n. 1, p. 1-16, 2012.
- TSING, A. **The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015a.
- . **In the midst of disturbance: symbiosis, coordination, history, landscape**. Reino Unido: ASA Firth Lecture, 2015b.
- . **Blasted Landscape**. In: KIRKSEY, E. (ed.). **The multispecie salon**. Duke: Duke University Press, 2014.
- . **More-than-human socialiy: a call for critical description**. In: HASTRUP, K. (ed.). **Anthropology and nature**. Londres, Nova York: Routledge, 2013, p. 27-42.
- . **Worlding the Matsutake diaspora or, can actor-network theory experiment with holism?** In: OTTO, T.; BUBANDT, N. (ed.). **Experiments in holism: Theory and practice in contemporary anthropology**. Wiley Online Library, 2011.
- . **Friction: an ethnography of global connection**. Princeton University Press, 2005.
- TUCK-PO, L. **Before a Step Too Far: walking with Batek Hunter-gatherers in the Forests of Pahang, Malaysia**. In: INGOLD, T.; LEE, J. (ed.). **Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot**. London: Ashgate Publishing, 2008, p. 21-34.
- TURNBULL, D. **Locating, negotiating, and crossing boundaries: a Western Desert land claim, the Tordesillas line, and the West Australian border**. In: **Environment and Planning D: Society and Space**, n. 23, p. 757-770, 2005.
- . **Manson, Tricksters and Cartographers: comparative studies in the sociology of scientific and indigenous knowledge**. Londres, Nova York: Routledge, 2003.
- VERRAN, H. **Metaphysics and learning**. In: **Learn Inquiry**, v. 1, p. 31-39, 2007.
- . **Re-imagining land ownership in Australia**. In: **Postcolonial Studies**, v. 1, n. 2, p. 237-254, 1998.

- VIANNA, F. L. B. Razão indigenista e razão conservacionista desafiadas no sul da Bahia. In: RICARDO, F. (org.). **Terras indígenas e unidades de conservação no Brasil: o desafio das sobreposições**. Brasília: Instituto Socioambiental, 2004.
- VIEGAS, S. M. **Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.
- _____. Trilhas: território e identidade entre os índios do sul da Bahia/Brasil. In: _____. **Tensões Coloniais e reconfigurações pós-coloniais: diálogos luso-brasileiros**. Lisboa: Convento da Arrábida, 1999.
- VIEIRA, J. G. **Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.
- VIEIRA, J. G.; AMOROSO, M.; VIEGAS, S. Apresentação: Dossiê Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 9-29, jan.-jun. 2015.
- VITTE, A. C.; SILVEIRA, R. W. D. Considerações sobre os conceitos de natureza, espaço e morfologia em Alexander von Humboldt e a gênese da geografia física moderna. In: **Revista História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 607-626, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. Coleção Antropologia (volume 1). São Paulo: Sumaré, ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999.
- _____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2), p. 115-144, 1996.
- UEXKULL, J. Von. **A foray into the worlds of animals and humans**. University of Minnesota Press, 2010.
- WATKINS, C. African Oil Palms, Colonial Socioecological Transformation and the Making of an Afro-Brazilian Landscape in Bahia, Brazil. In: **Environment and History**, v. 21, n. 1, p. 13-42, 2015.
- WIED-NEUWIED, prince M. **Viagem ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1989 [1820].
- _____. **Travels in Brazil in the years 1815, 1816, 1817**. London: H. Colburn, 1820, p. 335.
- ZHOURY, A.; OLIVEIRA, R. Quando o lugar resiste ao espaço: colonialidade, modernidade e processos de territorialização. In: ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K. (org.). **Desenvolvimento e conflitos ambientais**. Belo Horizonte: UFMG, 2010, p. 439-462.