



OS PATAXÓ HÃHÃHÃI E AS NARRATIVAS DE LUTA
POR TERRA E PARENTES NO SUL DA BAHIA

JUREMA MACHADO DE A. SOUZA

Arissana Pataxo

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

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

**Os Pataxó Hãhãhã e as Narrativas de Luta por
Terra e Parentes, no sul da Bahia**

Jurema Machado de Andrade Souza

Brasília, 2019

JUREMA MACHADO DE ANDRADE SOUZA

Os Pataxó Hãhãhã e as Narrativas de Luta por
Terra e Parentes, no sul da Bahia

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Stephen Grant Baines

Brasília, 2019

JUREMA MACHADO DE ANDRADE SOUZA

Os Pataxó Hãhãhã e as Narrativas de Luta por Terra
e Parentes, no sul da Bahia

Banca Examinadora

Dr. Stephen G. Baines - PPGAS-DAN/UnB
(Presidente)

Dra. Maria Rosário G. de Carvalho - PPGA/UFBA
(Membro externo)

Dr. João Pacheco de Oliveira - PPGAS-MN/UFRJ
(Membro externo)

Dr. Henyo Barreto Trindade Filho - PPGAS-DAN/UnB
(Membro interno)

Dr. Cristhian Teófilo da Silva - ELA/UnB
(Suplente)

“Do que ouvi, colhi essas histórias. [...] Ouço pela participação da experiência de quem conta comigo e comigo conta. Outro dia me indagaram sobre a verdade das histórias que registro. Digo isto apenas: escrevo o que a vida me fala, o que capto de muitas vivências. Escrevivências.”

Conceição Evaristo, Histórias de leves enganos e parecenças

*Para as/os Pataxó Hãhãhã. As/os que lutaram e as/os que nunca
conseguiram retornar.*

AGRADECIMENTOS

Eu sempre digo que tenho muita sorte na vida. Sorte com família, amigos, estudo, trabalho, lugares para viver. Em qualquer ameaça de infortúnio que enfrentei, a sorte sempre lá esteve para me salvar. Ocorre que em um mundo tão injusto e desigual, a minha sorte, na verdade, é privilégio.

Privilégio de ter usufruído licença de quatro anos para cursar o doutorado, com bolsa no último ano, em uma época de tantas perdas de direitos nas universidades. Por isso, agradeço à Universidade Federal do Recôncavo da Bahia/UFRB por me ter concedido esse período; ao programa Prodoutoral da CAPES; e, especialmente, aos meus colegas de colegiado (bacharelado e licenciatura) em Ciências Sociais, por me substituírem durante o afastamento.

Privilégio de ter chegado a Brasília e ter encontrado um ótimo apartamento para viver, tão perto da UnB e de tudo que eu gostava de fazer. Agradeço à Angélica Duarte, Marcus Póvoa e Bruno Victor pela convivência e companhia. À Julia Otero e Pedro MacDowell, a indicação do apartamento, a acolhida e amizade afetuosas.

Privilégio de ter cursado as disciplinas em dois semestres e ter podido me dedicar ao campo e à pesquisa. Agradeço ao PPGAS/DAN, aos funcionários Jorge Máximo e Rosa Venina pela agilidade e competência em nossos processos e demandas; à profa. Antonádia Borges por ter avaliado meu processo de aproveitamento de créditos e ter acolhido todos; aos professores com os quais cursei as disciplinas, Marcela Coelho de Souza e Luís Roberto Cardoso de Oliveira. Ao meu orientador, prof. Stephen Grant Baines, pela atenção, cuidado, respeito e solidariedade, enfim, pela relação simétrica que estabelecemos. Agradeço aos colegas de turma pela convivência, especialmente Eliane Monzilar e Tatiana Lotierzo.

Sem dúvidas, eu aprendi muitas coisas em Brasília, pois tive o privilégio da amizade, da força e do afeto de Andressa Moraes, Beatriz Moura, Caetano Martins Almeida, Elisabeth Moreira dos Santos, Emerson Almeida, Felipe Cruz,

Larissa Martins, Tito Augusto e Vinícius Gutler. Sempre será muito pouco agradecer a vocês! E quando eu achava que ao final de nossos tempos na capital federal a gente ia se *esparramar*, ao invés disso, *juntamos* mais gente. Meu agradecimento e amizade à Aline Miranda, Lidiane Alves, Josinelma Rolande (que trabalhou para a tese!), Leandro Bonfim, Luciana Ferreira e Wellitania Rocha. À Bia e Felipe, especialmente, gostaria de agradecer pelo nosso contato quase diário, e registrar que acredito muito no futuro de uma antropologia melhor a partir deles.

Voltando para casa, o apoio e as boas conversas de tudo um pouco com Daniela Alarcon; a atenção de Nathalie Pavelic; a amizade firme de Suzana Maia; a parceria de Carla Ramos; o carinho de Mariana Petroni, Amiel Ernenek e do pequeno Amaru Anuri; o apoio de Hemerson Dantas. Obrigada à Rute Moraes, por me deixar fazer-lhe companhia na sua descoberta da antropologia; A Fábio Lima, muito obrigada por ser minha ponte com o sagrado.

À Arissana Braz Pataxó, obrigada pela linda aquarela que é a capa da tese. À Paula Regina Cordeiro, pela beleza dos mapas que ajudam a orientar sua leitura.

Eu nunca posso deixar de agradecer o apoio dos meus tios Isa Souza e Luiz Gonzaga Souza. Alaíde Machado e Regina Coeli Machado.

Privilégio de contar com o apoio, ao longo de vinte anos de pesquisa, de duas instituições fundamentais na luta dos Pataxó Hãhãhã. Meu muitíssimo obrigada ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI-Itabuna) e aos amigos Alda Maria Oliveira, Antônio Eduardo, Haroldo Heleno e Genário Alves. À Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), minha admiração pelo engajamento e compromisso de José Augusto Guga Sampaio e Sheila Brasileiro.

Privilégio por ser parte de um grupo de pesquisa que há quase 48 anos produz conhecimento sobre povos indígenas, mas, sobretudo, forma antropólogos. Obrigada ao PINEB (Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro/UFBA), pelos 22 anos de relação. Muitos colegas foram fundamentais ao longo desses anos, e eu sempre lhes agradei, mas, neste momento, merece uma reverência especial a equipe do projeto

Mapeando Parentes, Ana Cláudia Souza, Franklin Carvalho, Hugo Prudente, Maíra Carbonieri e Maria Rosário de Carvalho.

Privilégio de ter sempre Maria Rosário de Carvalho como orientadora, leitora, colega, amiga. Obrigada por tudo.

Meu agradecimento ao Prof. João Pacheco de Oliveira pelas contribuições em seminários e congressos, no exame de qualificação do doutorado e na participação na banca de avaliação da tese. Ao Prof. Henyo Trindade Barreto Filho, obrigada pelos comentários ao texto apresentado na reunião da ANPOCS/2017 e pela presença na banca.

Eu tenho, igualmente, o privilégio de compor grupos com pesquisadores engajados nas questões indígenas, e, portanto, agradeço a cada colega e amigo do Grupo de Pesquisas Memórias, Processos Identitários e Territorialidades no Recôncavo da Bahia (MITO/UFRB), da Rede de Pesquisas em Memória, Identidade, Poder, Ambiente e Território (RAMA) e do projeto Mapeamento dos Abusos aos Direitos Indígenas no Nordeste do Brasil (UFRB/UFBA/UNEB/SUSSEX).

Muito obrigada ao Coletivo de Estudantes Indígenas da UFRB e ao Núcleo de Estudantes Indígenas da UFBA. De fato, é um privilégio estar na universidade e compartilhar conhecimento com vocês.

Ao longo desses vinte de anos de convivência com os Pataxó Hãhãhã eu aprendi muitas coisas, e redefini outras tantas. Duas redefinições foram fundamentais para mim, os conceitos de *família* e *parente*. E talvez estes sejam os maiores privilégios de todos. Nascer com uma irmã companheira e solidária, Iracema Machado, e 22 anos depois ganhar mais dois irmãos da mesma qualidade, Ana Cláudia Souza e Renato Nascimento. Não ter parido, mas ter duas jovens sensíveis e politizadas como filhas, Ana Elisa Souza e Flora Carvalho. Ter ficado órfã de pai ainda muito criança, mas ter uma mãe que sabe exatamente o que é liberdade e confiança, minha Zuzu, Zuleide Machado. Ter vivido tantos amores, alguns muito bons, outros nem tanto, mas estar agora com o menino da fotografia que me apareceu em sonho aos doze anos de idade, Fran, Franklin Carvalho. E à memória do meu pai, Reinaldo de Andrade Souza,

que me nomeou Jurema. E à presença do professor Pedro Agostinho, que me nomeou na antropologia.

Privilégio por uma relação de pesquisa que está completando vinte anos e que tem nesta tese a minha mais profunda forma de agradecimento. Aos Pataxó Hãhãhã da Reserva Caramuru-Paraguassu, meu muito obrigada, com um pedido prévio de desculpas por alguma imprecisão. Gostaria de registrar os nomes de Maura Titiah, filhos e netos; Maria Preta (*in memorian*) e filhos; Juvenal, Minervina (ambos *in memorian*) e filhas; Gerson Melo e Selma; Ilza Rodrigues, Osmar Julio e filhas; Elisa Maria e filhos; Maria Muniz e irmãs; Nailton Muniz, Mocinha e filhas; Marilene de Jesus (Si) e netas; Wilson de Jesus (Ninho), Sebastiana e filhos; Reginaldo Ramos, Rízia Muniz e filhas; Díógenes dos Santos; Josivaldo dos Santos; Marta Kariri; Maria Creuza Rodrigues e família; Leôncio Bispo dos Santos (*in memorian*); Margarida Pataxó e filhas; Justina dos Santos (*in memorian*); Otília (Liu), Ireno e Roxa; Bite e Rosa.

Okê, Caboclas e Caboclos das matas; Nossa Senhora Aparecida, Nosso Senhor do Bonfim, Amém.

RESUMO

Pedra Branca, Catolezinho, Olivença, São Fidelis, Couro Dantas são os lugares de memória que informam os troncos velhos do povo Pataxó Hãhãhã. Assim, este povo se assenta em uma coletividade que acolhe distintas nomeações étnicas: Kariri-Sapuyá, Kamakã, Tupinambá, Gueren, Baenã e Hãhãhã, por mim designadas famílias étnicas, e reunidas pelo Serviço de Proteção aos Índios, a partir dos anos 1930, na recém criada Reserva Caramuru Catarina Paraguassu, na região sul do estado da Bahia. Os arrendamentos de terras promovidos pelo órgão estatal foram responsáveis pelo esbulho sofrido pelas famílias indígenas que, sem suas posses, dispersaram-se ou *esparramaram pelo mundo*. Esta tese trata das narrativas elaboradas pelos indígenas sobre seus lugares (e pessoas) de memórias, suas trajetórias durante as dispersões, as lutas empreendidas para reunir de volta os parentes e iniciarem a luta pela terra. Após 30 anos de ação direta, na forma de retomadas de terras para reversão da exploração e do esbulho, os Pataxó Hãhãhã reconquistaram a integralidade do território. O tema desta tese, portanto, são as suas narrativas de luta.

Palavras-chave: narrativas; trajetórias; lutas; dispersões; retomadas; Pataxó Hãhãhã

ABSTRACT

Pedra Branca, Catolezinho, Olivença, Couro Dantas - those are the places where the memories about the *troncos velhos* (ancestors) of the Pataxó Hãhãhãi are rooted. This indigenous people encompasses different ethnonyms, which I refer to as *ethnic families*: Kariri-Sapuyá, Kamakã, Tupinambá, Guerem, Baenã and Hãhãhãi. From the 1930s, these ethnic families were gathered by the *Serviço de Proteção aos Índios- SPI* (the federal agency then in charge of “pacifying” the indigenous peoples in Brazil) and settled in a recently created reservation called Caramuru Catarina Paraguassu, in the south of the state of Bahia. The SPI leased to farmers almost all the lands of the reservation, dispossessing the indigenous families, which had to leave their territory and seek refuge in different and sometimes distant locations - as they say, they *were scattered around the world*. This dissertation analyses narratives produced and transmitted by the Pataxó Hãhãhãi about the places in which their memories are embedded, the ancestors, their trajectories while they were scattered, their struggle to reunite the relatives and to recover their territory. After 30 years of direct action (*retomadas de terras*, reconquering lands) aiming to put an end to the exploitation and dispossession, the Pataxó Hãhãhãi could finally recover their territory which was demarcated in 1938. The theme of this thesis is the narratives of struggle.

Keywords: narratives; trajectories; struggles; scattering; land retakings; Pataxó Hãhãhãi

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

ANAI - Associação Nacional de Ação Indigenista - ANAI

ARENA - Aliança Renovadora Nacional

CHESF - Companhia Hidrelétrica do São Francisco

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

CNPq - Conselho Nacional de Pesquisa

CONSIP - Conselho de Segurança Comunitário Indígena Pataxó Hãhãhãe

CPI-SP - Comissão Pró Índio de São Paulo

CREMEB - Conselho Regional de Medicina da Bahia

DISEI - Distrito Sanitário Especial Indígena

DNPM - Departamento Nacional de Produção Mineral

FFCH/UFBA - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

FAE - Faculdade de Educação

FIEI - Formação Intercultural de Educadores Indígenas

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

FUNASA - Fundação Nacional de Saúde

FUNDOCIN - Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre Índios da Bahia

IBDF - Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional

INTERBA - Instituto de Terras da Bahia

MPF - Ministério Público Federal

OIT - Organização Internacional do Trabalho

ONGs - Organizações Não Governamentais

ONU - União das Nações Unidas

PCB - Partido Comunista do Brasil

PEC - Projeto de Emenda Constitucional

P. I. - Posto Indígena

PF - Polícia Federal

PFL - Partido Frente Liberal

PM - Polícia Militar

PINEB - Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro

SESAI - Secretaria de Saúde Indígena

SIASI - Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena

SPI - Serviço de Proteção aos Índio

SPLINT - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

STF - Supremo Tribunal Federal

UFBA - Universidade Federal da Bahia

UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais

SUMÁRIO

Apresentação	01
Quadro dos Povos Indígenas da Bahia	43
Mapa “Mapeando Parentes (2012)”	44
Caderno de Imagens I	45
Parte I - O que a memória conta sobre um passado que não vivemos - Troncos Velhos, Aldeias de origem e os tempos do Serviço de Proteção aos Índios	53
Mapa “Troncos Velhos e Aldeias de Origem”	151
Mapa “Ocupações Antigas (1937-1938)”	152
Caderno de Imagens II	153
Parte II – O que significa viver esparramado - “Viver no Estado”: imagens da dispersão - trajetórias, destinos, ocupações e posse de terra	166
Mapa “Todo Mundo Esparramado” (1950-1982)	223
Caderno de Imagens III	224
Parte III – Juntando o povo - Mobilizações, organização sociopolítica e retomadas	234
Mapa “Retomadas por região e período”	307
Caderno de Imagens IV	308
Epílogo – O que vem depois da terra conquistada - As diversas lutas que se relacionam	320
Mapa “Onde estão os Pataxó Hãhãhã (2019)”	345
Referências Bibliográficas	346

APRESENTAÇÃO



Apresentação

*“Essa história daqui é uma história grande, pra muito tempo.
Se eu fosse fazer ela, eu fazia num romance.”*
(Justina dos Santos, 2012).

Em uma tarde de abril de 2016, o Colégio Estadual Indígena Caramuru-Paraguassu, localizado na sede da aldeia Caramuru, da Terra Indígena Caramuru-Paraguassu, município de Pau Brasil, sul da Bahia, recebia um grupo de estudantes de uma escola particular proveniente da cidade de Itabuna, distante cerca de 120 km. Aquela visita era uma dentre tantas outras que ocorreriam ao colégio entre abril e maio daquele ano. Desde que passei a acompanhar a dinâmica do povo Pataxó Hãhãhã, a partir de abril de 1999, como antropóloga e como militante dos direitos indígenas, não havia ainda presenciado tanta atenção e interesse dos regionais em visitá-los no sentido de experimentar a alteridade, muito pelo contrário. Durante quase 20 anos, entre idas e vindas, muitas vezes mais de uma vez por ano, eu buscava permanecer alguns dias nas cidades que circundam a terra indígena, notadamente Itabuna, Itaju do Colônia, Pau-Brasil e Camacã e o que escutava era proveniente de um forte sentimento antiindígena e a negação da presença desses povos na região. Então, aquele ônibus lotado de adolescentes oriundos de Itabuna querendo comprar sobretudo artesanato, me chamou muito a atenção. Inicialmente, me perguntei se talvez a lei 11.645¹ fosse o grande impulsionador dessa transformação, já que determina a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena nas escolas públicas e particulares de ensino fundamental e médio. Contudo, aquele dia me daria outras pistas para repensar uma relação que sabidamente sempre foi tensa, baseada na rejeição e no exercício de práticas racistas.

¹ Lei 11.645 de 10 de março de 1998, assinada pelo então Presidente da República, Luís Inácio Lula da Silva.

Mas, antes de falar sobre isso, o que farei de maneira detida nas partes terceira e final da tese, gostaria de me deter sobre a maneira como a professora indígena, que era a diretora do colégio naquele ano, recebeu os visitantes e *apresentou* o povo Pataxó Hãhãhã². “*Aqui nessa reserva³ vivem 6 etnias: Baenã, Hãhãhã, Kariri-Sapuyá, Kamakã, Tupinambá e Gueren. Os Pataxó Hãhãhã são formados por essas etnias, que é o coletivo que ocupa essa reserva. Pataxó Hãhãhã quer dizer mistura de povos. Um conjunto de povos*”. Após enunciar o nome de cada etnia, explicou que a terra indígena possuía 54.105 hectares, e que foram necessárias muitas lutas e sofrimento para reconquistar o território, que ficou invadido durante muitos anos. Enfatizou que realizaram muitas retomadas, e esperaram trinta anos para que a justiça lhes desse o direito⁴.

A definição da professora marca **diferença** e **união** ao mesmo tempo. Diferença encarada como *natural*, mas constantemente atualizada com processos contínuos de marcação dessas diferenças através do parentesco, do apelo à memória na vivência da diáspora, e na *maneira de viver*, como eles gostam de referir. A união, por outro lado, advém da *luta pela terra*, do movimento empreendido a partir do final da década de 1970 para reaver as terras que haviam sido invadidas nas décadas anteriores. Do mesmo modo que a *diferença* não significa desarticulação, a *união* não significa conexão plena ou harmonia interna aos grupos étnicos. As diferenças são acionadas no interior de cada um deles, utilizando especialmente as noções de sangue e parentesco, como bem demonstrou Hugo Prudente Pedreira em sua dissertação de

² Optei por grafar Hãhãhã com “i” por assim estar na cartilha “Lições de Bahetá – sobre a língua Pataxó Hãhãhã”, publicada em 1984 pela Comissão Pró-Índio de São Paulo, a partir de pesquisa de Aracy Lopes da Silva e Greg Urban com a índia Bahetá, última falante da língua.

³ Inicialmente criada como Reserva Caramuru-Catarina Paraguassu, a atual Terra Indígena Caramuru-Paraguassu passou a ser referida deste modo durante o processo de regularização fundiária. Entretanto, farei a opção de citá-la aqui como Reserva Indígena Caramuru-Paraguassu, que é a maneira como os indígenas a designam, em função de considerarem preeminente que terras lhes tenham sido reservadas no passado, o que lhes geraria um direito incontestado em tempos atuais.

⁴ *Ação Cível Originária 312 (ACO-312)*, de 1982, referente à nulidade de títulos de propriedade incidentes sobre a Terra Indígena Caramuru-Paraguassu, julgada pelo Supremo Tribunal Federal em 02 maio de 2012, anulando todos 396 títulos ilegais concedidos pelo Estado da Bahia em finais dos anos 1970.

mestrado⁵. Contudo, discordo de Prudente na afirmação de que para os Pataxó Hãhãhã a *diferença* é anterior à consaguinidade e a semelhança, como algo ontológico (PEDREIRA, 2017, p. 167). Como pretendo demonstrar, a condição de *igualdade* é primeira nesse processo: “*somos todos parentes porque somos índios*” ou “*podemos formar um povo só porque todas as etnias que estão aqui são indígenas*”. A condição de que *todos são índios* é primeira, a *diferença* é forjada depois, a partir das trajetórias e narrativas distintas que constroem para o entendimento de quem são e de suas lutas. Foi necessário construir a *diferença* para afirmar o direito de cada família ou grupo. “*Se eu não sou seu parente direto mas tenho tanto direito quanto você a esta terra, nós precisamos estabelecer essa diferença. Você diz quem é seu povo, o seu tronco velho, de que aldeia sua família vem*”.

Como costume referir, desde a minha primeira estada em campo, em abril de 1999, o que os indígenas primeiro tentaram me fazer compreender para começar a conhecê-los -- tal como a professora em recepção ao ônibus de estudantes de Itabuna -- foi a maneira como se veem e como se organizam. Utilizando termos como *família*, *parente*, *lugar*, *tronco-velho*, explicavam-me que assim se organizavam, ou estavam referidos mais diretamente, ao abrigo do denominado *parentesco de sangue*. Este, por sua vez, concerne a três níveis ou categorias classificatórias crescentes, ou seja, aos membros da família de procriação ou parentes consanguíneos; àqueles componentes de uma determinada “*família étnica*” ou povo; e, finalmente, ao conjunto formado pelas várias famílias étnicas, que se identificam mutuamente como *parentes* (CARVALHO e SOUZA, 2000). Esses grupos distintos também estão referidos a seus troncos velhos, como são chamados os antepassados. Por continuidade, os indígenas chamam os grupos específicos de troncos, mas também simplesmente famílias ou etnias. Esses etnônimos são operativos em âmbito local, através da associação entre família e lugar (lugar de origem ou de estabelecimento na reserva), como, por exemplo, Família dos Kariri-Sapuyá de Pedra Branca,

⁵ PEDREIRA, Hugo Prudente da S. Os Pataxó Hãhãhãe e o problema da diferença. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, 2017.

Família dos Kamakã de Catolezinho, família Tupinambá de Olivença, e assim sucessivamente.

A ênfase nas identidades específicas faz referência não apenas às distintas origens, mas também às trajetórias vividas na dispersão a que os indígenas foram violentamente compelidos, quando os laços étnicos e familiares, postos à prova, revelaram seu vigor (SOUZA, 2012). Foi tomando por inspiração os termos de próprio uso nessas explicações, e a associação direta que fazem entre família e etnia, que passei a designar os distintos grupos como *famílias étnicas*, um termo pensado para dar conta da relação entre parentesco consanguíneo e seus distintos níveis, como demonstrado acima, e o crescente conhecimento por parte deles do que consideram suas origens, seus troncos-velhos, ou suas etnias, termo que passaram a dominar e se apropriar a partir dos anos 1970 com a relação com antropólogos e a luta pela terra. Não pode haver, por exemplo, Kariri-Sapuyá que não seja parente entre si. “*Fulano é da família da gente*” é uma expressão muito comum para designar parentesco e igual pertencimento étnico.

Pois bem, vencida a etapa dessa primeira apresentação, a professora passou a apresentar algumas noções territoriais, como *comunidades* e *aldeias*. “*Aqui temos três aldeias grandes e várias pequenas comunidades. As aldeias são Caramuru⁶, que é esta em que estamos; Água Vermelha; Rio Pardo, todas na cidade de Pau Brasil; Bahetá, que é para o lado de Itajú do Colônia. E aldeia Panelão, no município de Camacã, mais próxima a Jacarecy*”. A partir daí passou a enumerar as comunidades de cada aldeia “*No Caramuru, tem o Caramuru mesmo, que é a sede onde está este colégio, o posto de saúde e as igrejas católica e evangélicas [Assembleia de Deus e Wesleyana]. Aqui perto também está a região do Salgado [referência ao córrego do rio denominado ‘Salgado’ por ter água salobra⁷], e mais adiante, seguindo direto na estrada de terra que vocês vieram, temos as comunidades de São*

⁶ Ver o tópico “*Conhecendo um pouco mais o Caramuru*” na p. 39.

⁷ **Água salobra** é aquela que tem mais sais dissolvidos que a água doce e menos que a água do mar. Pode resultar da mistura da água do mar com água doce, como em estuários, ou pode ocorrer em aquíferos. Certas atividades humanas podem produzir água salobra, como em represas, como parece ser o caso deste pequeno rio no interior da aldeia Caramuru. As águas dos principais rios que cortam a reserva, como Colônia, Pardo, Mundo Novo, Água Vermelha e Água Preta, foram ao longo de décadas represadas pelos fazendeiros invasores.

Sebastião, Nova Vida I e II, Bom Jesus, Paraíso, Serra, Milagrosa, Gruta, Toucinho e Iracema. Aqui tudo era conhecido antigamente como Mundo Novo por causa da nascente do rio que fica lá em cima na Serra. Mas depois que retomamos e ocupamos as áreas que ficaram por muito tempo invadidas, passamos a organizar a maioria delas com os nomes das antigas fazendas invasoras”.

Neste momento, a professora é interrompida por um visitante que lhe indaga do porquê “-- porque quando a gente fazia a retomada a gente se organizava previamente e utilizava o nome da fazenda pra se situar. Porque a gente conhece cada invasor que tinha aqui, sabia nome e sobrenome dele e o nome da fazenda, então a gente dizia que ia fazer a retomada da fazenda tal, e aí muitos nomes acabaram pegando e ficando. De uma ou duas fazendas retomadas virou, ficou uma comunidade, entendeu?”.

Antigamente é o tempo que compreende a chegada de cada família étnica na reserva e seu estabelecimento em uma determinada região, a partir dos anos 1920. Mundo Novo, Toucinho, Serra da Bananeira, Rancho Queimado, Panelão, Alegrias, Braço da Dúvida, Entra com Jeito, Ourinho, Mandacaru, Couro Dantas. *Antigamente* é duplamente referido como tempo bom e tempo ruim. Tempo bom em que os Kariri-Sapuyá, os Kamakã, Gueren e Tupinambá encontraram uma terra para viver, apesar das adversidades encontradas para se estabelecerem. Tempo ruim para os Baenã e Hãhãhã, que poderiam ainda se considerar “livres” antes do violento contato das frentes de atração estabelecidas naquela região sul da Bahia a partir de 1911.

A partir daqui a palestra com os estudantes de Itabuna é interrompida para o lanche com mingau de puba, uma apresentação de Toré pelos estudantes indígenas e venda de artesanato. O que vou continuar relatando, a partir de agora, advém desses 20 anos de relação com os Pataxó Hãhãhã, com suas memórias, que podem se misturar às minhas em alguns momentos, dos inúmeros documentos produzidos pelos órgãos estatais sobre aqueles índios e aquelas terras, e do nosso trabalho conjunto de construir uma história baseada em narrativas dos que já foram e dos que ainda estão aqui. Ocorre que uma história tão mobilizadora e tão longa, como vocês atestarão, apresenta lacunas,

deixa brechas, portanto, aqui e ali, nos permitiremos imaginar soluções e desfechos para o que parecia inacabado. Como nos ensinou a escritora Conceição Evaristo e suas *Escrevivências*, quando a memória esquece, surge a necessidade da invenção. E essa invenção não é nunca uma mentira ou falsidade, é que a memória ficcionaliza lembranças e esquecimentos, especialmente quando a buscamos em profundidade.

E como lidar com uma memória ora viva, ora esfacelada? Surgiu então o invento para cobrir os vazios de lembranças transfiguradas. Invento que atendia ao meu desejo de que as memórias aparecessem e parecessem inteiras (EVARISTO, 2017, p. 13).

Refletindo sobre as *Escrevivências* e me deixando inspirar por elas, penso muito em todos os registros que produzi ao longo dessas duas décadas. Material sobre o qual eu nunca havia me detido, esses registros foram incorporados na realização do trabalho de campo para o doutorado. Eles se tornaram, ao mesmo tempo, para mim e para os indígenas com os quais fiz as leituras ou escutei as gravações, parte das nossas histórias. A minha, em particular, como pesquisadora; a nossa - minha e deles - a partir da relação estabelecida nesses anos; e as muitas situações que estavam retratadas naqueles cadernos e naquelas gravações. Pensando tudo isso, hoje, na pesquisa do doutorado, já posso dizer que compartilhamos juntos memórias, momentos, lembranças, por isso a escrita desta tese trata de *escrevivências*.

Na introdução de *Memórias Sanumá* (1990), Alcida Ramos reflete sua *volta* a campo 15 anos depois através da retomada dos diários de campo, entrevistas, fotos e fichas para a transformação da tese no livro citado. A antropóloga se pergunta como seria se pudesse reencontrar pessoas distantes no tempo e espaço e enfrentar as mortes, a transformação das crianças em gente madura e as mudanças no próprio povo. Eu não havia me dado conta da maneira como registros escritos e de imagem nos provocam a nostalgia de que fala a autora e essa "ambiguidade da memória" (RAMOS, 1990, p. 11) até iniciar o trabalho de campo para o doutorado. O *estar lá sem estar lá* me veio mesmo estando lá. Como vocês sabem ou saberão, caros leitores Pataxó Hãhãhã, outros indígenas e não indígenas, eu, ao longo desses anos, sempre estive

envolvida em atividades que me propiciaram viver em constante contato com os indígenas da reserva, portanto, pude acompanhar as transformações de que Alcida Ramos fala. Contudo, ao nos depararmos (eu e os interlocutores principais da pesquisa) com registros de muitos anos atrás, escutar vozes de quem já havia morrido, ver fotos de crianças hoje já adultas, lugares e paisagens transformados, nos impactamos no sentido de que trata Ramos “a consciência de que o que foi nunca mais se repetirá” (ibid). Mudamos, e foi isso que constatamos. Constatamos, também, que a etnografia com o passar do tempo vira uma inesgotável fonte para histórias de vida.

Os servidores do SPI e da FUNAI se esforçaram muito em seus relatórios para demonstrar que a população indígena estava se extinguindo na área da Reserva. Um recenseamento realizado em 1957, elaborado pelo então encarregado dos postos indígenas da Reserva, José Brasileiro, traz a seguinte observação: “o modelo para o censo indígena não esclarece se os índios mestiços, produto de vários cruzamentos, devem ser contados, embora os traços que lhes restem lembrem pouco a sua ascendência. Aqui demos apenas o número dos índios realmente puros, oriundos da selva, onde foram conquistados ou seu produto descendente, que reúne um total de 17 e, além desses, 14 crianças que resultaram da mistura entre índio puro com mulher civilizada e vice-versa”. Nesse censo, foram contabilizados 26 pataxós e 5 baenãs. Outros documentos de recenseamento de anos subsequentes, constantes no mesmo microfilme, obedecem à mesma lógica⁸.

Fazendeiros também se empenharam, com esse mesmo propósito, com suas cartas e memoriais encaminhados para interventores e governadores⁹. Em Memorial apresentado, em 13 de janeiro de 1933, ao Interventor Federal Juracy Magalhães, por negociantes e lavradores do município de Itabuna, são

⁸ Acervo Reserva Caramuru-Paraguassu/Museu do Índio).

⁹ MEMORIAL AO INTERVENTOR FEDERAL JURACY MAGALHÃES, 1933 *apud* CARVALHO et al., 2012.

apresentadas várias razões acerca da “ineficiência” do funcionamento do “Posto Indígena Catarina Paraguassu”. O argumento utilizado é sua proximidade da cidade, Itaju do Colônia, e das diversas zonas habitadas, em decorrência do que não haveria mais índios a “catequizar”. Os signatários utilizam como prova para tal argumento o fato de no intervalo compreendido entre 1926 e 1933 “terem sido pegados apenas 29 índios, entre crianças, mulheres e homens, conforme a escrituração do próprio PI. Em tempos remotos existiram índios a catequizar naquela zona, porém com a grande entrada de habitantes nossos em razão da expansão da lavoura e da pecuária, os índios – os poucos existentes – foram se retirando e desaparecendo dali, não havendo, portanto, necessidade de despesas com um P.I”.

Não lograram êxito. Ou melhor, em bom português, deram-se mal! Ao longo dessas quatro últimas décadas, a população Pataxó Hãhãhã triplicou, em função do crescimento vegetativo, mas, principalmente, pelo retorno das famílias para a reconquista do território tradicional. *“A luta e a terra trazem os parentes de volta”*. Os dados de 2017 da Secretaria de Saúde Indígena, que obtive através dos indígenas que trabalham no sistema no pólo-base de Pau Brasil, dão conta de uma população indígena, apenas na Reserva Caramuru-Catarina Paraguassu¹⁰, de 3.094 pessoas, sendo 1473 mulheres e 1621 homens. A aldeia mais povoada é aquela por onde a luta contemporânea, mediante a primeira retomada, começou, o Caramuru (Fazenda São Lucas) e suas comunidades, todas oriundas de retomadas, em áreas contínuas. Ao todo são 1591 *caramurenses*. Em seguida, a mais povoada é aquela que tem maior concentração de mata atlântica, água potável e plantação de cacau, a Água Vermelha e seus 730 habitantes. O auge das retomadas das fazendas invasoras da Água Vermelha foi entre 2001 e 2002, período durante o qual vivemos um período de grande fartura de frutas e de riachos para nos banharmos. Lá tem muita serra e

¹⁰ Existem famílias Pataxó Hãhãhã em aldeias de outros municípios e estados, desvinculadas da reserva. Como é o caso da aldeia Nova Vida, em Camamu, baixo-sul da Bahia, e Aldeia Renascer, em Teixeira de Freitas, extremo-sul da Bahia. Uma localidade chamada Jaqueira, em Nova Canaã, mas lá não é considerado aldeia. Duas áreas recém ocupadas na região metropolitana de Belo Horizonte, uma próxima a Esmeralda e outra a Betim, e finalmente uma aldeia em Parati, no Rio de Janeiro.

faz tempo fresco, diferente do Caramuru, onde a mata foi derrubada para dar lugar ao gado dos fazendeiros e não há água potável. Na sequência, Bahetá, com 298 pessoas; Panelão, com 277; e Rio Pardo, com 162. Existe outra motivação para essa disparidade de concentração populacional para além das condições climáticas e ambientais. As áreas do Caramuru são consideradas *coletivas*, áreas para roça e pastagens livres para ocupação de todos. Essa lógica obedece à prática de retomada de terras observada naquele trecho da reserva. Já na Água Vermelha, muito embora as retomadas tenham sido individualizadas, particularizadas, era grande a quantidade de fazendas a se ocupar, já que a invasão dessa área foi caracterizada por propriedades de menor tamanho, destinadas à lavoura cacaeira, em face do que muitas famílias extensas puderam se mudar para lá, ocupando, cada uma, uma antiga fazenda. As áreas de Rio Pardo e Bahetá, as últimas a serem retomadas, entre os anos de 2010 e 2012, e onde predominavam grandes fazendas de pastagens, com os invasores mais poderosos, foram particularizadas e determinadas para uso de quem efetuou a desintrusão. Essa questão ficará melhor explicitada na terceira parte desta tese, quando os distintos processos de retomadas serão abordados e discutidos.

Dados populacionais

1986 - 1400 pessoas (dados CIMI/ANAI)

1998 - 1500 pessoas (dados CIMI)

2005 - 2147 (SIASI/FUNASA)

2010 - 2375 pessoas (SIASI/FUNASA)

2014 - 2866 pessoas (SIASI/FUNASA)

2017 - 3094 pessoas (SIASI/SESAI)

Para compreender melhor a ocupação atual das terras da reserva e o tipo de economia que os indígenas desenvolvem, hoje, é necessário conhecermos, ou simplesmente relembrarmos, o contexto regional no final do século XIX e princípios do século XX.

É sabido que toda a obra de Jorge Amado que trata da região sul da Bahia, especialmente aqueles romances classificados como do ciclo do cacau, ou do seu período comunista¹¹, quando destacava conflitos de terras e exploração do trabalho na lavoura cacauzeira, não faz referência à presença indígena na região. Ou melhor, há uma ou outra passagem muito vaga, coisa de uma ou duas linhas sobre os indígenas, mas como se esses já não existissem, tivessem sido todos mortos ou partido, fugido, como está referido, por exemplo, em *Terras do Sem Fim*. Considerado por alguns críticos literários, a exemplo de Antônio Cândido, como um *romance histórico*, por apresentar elevada *dimensão histórica* (ALMEIDA, 1979, p. 166), *Terras do Sem Fim* é uma excelente narrativa para compreendermos a ocupação e o uso das terras do sul da Bahia no começo do século XX, ápice da expansão da lavoura cacauzeira. A leitura do romance *Cacau* foi igualmente importante para complementar o entendimento da grilagem de terras na região (*caxixe*), e para a dimensão da exploração da mão de obra, valendo-me especialmente do caráter documental que a obra possui (p. 74).

A mata do Sequeiro Grande, alvo da grande disputa entre os irmãos Badaró e Horácio da Silveira, personagens emblemáticos de Jorge Amado no romance *Terras do Fim*, ficava a uma certa proximidade de Ferradas¹², principal lugarejo do livro, que pelas minhas contas e consultas, seria o que hoje é a cidade de Itajuípe. A mata do Sequeiro Grande havia sido habitada por índios, “quando a floresta cobria muito mais terra, quando os homens ainda não pensavam em derrubar árvores para plantar o cacau...” (AMADO, 2008, p. 105). Na narrativa de Jorge Amado, a mata havia sido morada dos índios, que

¹¹ *Cacau* (1933), *Terras do Sem fim* (1943), *São Jorge dos Ilhéus* (1944), *Gabriela Cravo e Canela* (1953), *O Menino Grapiúna* (1951), *Tocaia Grande* (1984).

¹² Veremos, logo a seguir, referências ao Aldeamento de Ferradas ou São Pedro de Alcântara. No romance, Jorge Amado não faz menção direta ao aldeamento, mas aos índios que já haviam fugido da mata.

foram fugindo pra mais longe conforme essa ia sendo alcançada, mas mesmo assim ainda permanecia o último bastião de mata, terra fértil a ser explorada, terra sem dono. Pouco mais de 27 km separam Ferradas de Itajuípe, e no livro as posses dos coronéis que disputavam a mata não lhe faziam fronteira, para o que foi preciso que cada um buscasse aliança com pequenos outros proprietários. Aqueles que não aceitassem vender ou fazer acordo, seriam emboscados ou teriam a terra tomada através de caxixe. Foi emboscada e caxixe que acabaram por garantir a mata do Sequeiro Grande ao coronel Horácio da Silveira. Jorge Amado, apesar de não dar ênfase à presença indígena nesse romance, descreveu muito bem os processos de ocupação e tomada de terras na região, especialmente nos moldes do que ocorreu na Reserva Caramuru-Paraguassu.

“Mas, ainda assim, desde o começo da narração, Heitor advinhara a verdadeira identidade do gigante: uma referência aos índios de Ilhéus bastara. Nenhuma história mais conhecida no seio do Partido que a luta dos índios do Posto Paraguaçu, apresentada sempre como um exemplo das perspectivas do trabalho no campo. (AMADO, 2011b, p. 236)

No entanto, a chamada “Revolta do Posto” ou “Revolta de Fontes”, como os índios referem, um suposto levante comunista ocorrido em 1936 por membros do Partido Comunista do Brasil - PCB mereceu referência nos três livros da trilogia *Subterrâneos da Liberdade*, a saber, *Ásperos Tempos*, *Agonia da Noite* e *a Luz no Túnel*. Jorge Amado foi membro do partido entre o começo dos anos 1930 até 1956, e a trilogia é uma marca desse período. No romance *Agonia da Noite*, por exemplo, há muitas menções, a partir da trajetória da personagem principal Gonçalo (José Gonçalo), “à resistência dos índios da Colônia Paraguaçu” (p. 105).

“ – Se eles te pegam, te matam para dar exemplo. Essa luta dos índios foi o primeiro movimento sério contra os latifundiários no Brasil e eles têm medo que a coisa se reproduza”. (AMADO, 2011, p. 170) A personagem Gonçalo, membro do partido comunista, havia vivido entre os índios que haviam “escapado do massacre organizado através dos tempos da colônia, cultivando

terras hereditariamente suas, uma pequena missão do Serviço de Proteção aos Índios funcionando junto da colônia” (Ibid).

Não causa surpresa que os três livros sejam dedicados, entre outras pessoas, ao irmão do autor e jornalista James Amado, também membro do partido, e que, segundo ele próprio, teria conhecido Telésforo Fontes e confirmado a Pedro Agostinho que este era, de fato, também membro do partido. James possuía documentação relativa à revolta do posto e disponibilizou parte dela a Agostinho. Jacinta Passos, sua primeira mulher, escreveu, em 1951, à então cunhada Zélia Gatai, mulher de Jorge Amado, uma carta na qual alude, no último parágrafo, à “história da luta dos posseiros do Posto Paraguassu, acontecida em 1936, no sul da Bahia” (AMADO, 2010d, p. 388). Ela refere a um romance que James estaria escrevendo sobre esse tema. Jacinta, uma mulher ligada aos movimentos de esquerda desde a 2ª guerra mundial e formalmente associada ao Partido Comunista Brasileiro, desde 1945, parecia atribuir a luta dos posseiros, no período referido, a uma ação impulsionada pelo PCB, conforme se vocalizava na região. A suposição resulta de uma menção, no mesmo parágrafo acima citado, à absolvição de E. Branco no Superior Tribunal, uma vitória que ela tributa ao movimento de massas para libertá-la. Branco era uma costureira e comunista que, em 1950, por portar uma faixa em frente ao palanque das autoridades durante a comemoração da independência, para protestar contra o apoio do Brasil aos Estados Unidos na Guerra da Coréia, tendo sido condenada pelo Tribunal Militar a quatro anos e três meses de prisão. Foi absolvida em 1951, em novo julgamento.

Esse tema, que por si só poderia ser objeto de uma tese, não será alvo de análise aqui, e sim apenas referência e planos de investigação futura. De todo modo, a trilogia apresenta, mesmo que brevemente, a história sabida: a aliança de índios e pequenos arrendatários (posseiros) contra os grandes fazendeiros¹³.

“ - Já ouviram falar em *caxixe*?

¹³ Ver *A Revolta do Posto ou os comunistas entre os índios*, p. 40.

- Diz-que é um negócio de doutor que toma a terra dos outros...

- Vem um advogado com um coronel, faz *caxixe*, a gente nem sabe onde vai parar os pés de cacau que a gente plantou...(...)

- Por que mataram ele? - perguntou a mulher. -- O Coronel Horácio fez um *caxixe* mais doutor Rui, tomaram a roça que nós havia plantado... Que a terra era dele, que Joaquim não era dono. Veio com uns jagunços mais uma certidão de cartório. Botou a gente pra fora, ficaram até com o cacau que tava secando, prontinho pra vender. Joaquim era bom no trabalho, não tinha mesmo medo do pesado. Ficou acabado com a tomada da roça, deu de beber. E uma vez, já bebido, disse que ia se vingar, ia liquidar com o coronel. Tava um cabra do coronel por perto, ouviu, foi contar. Mandaram tocaiar Joaquim, mataram ele na outra noite, quando vinha pra Ferradas..."

(Terras do Sem Fim, Jorge Amado, 2008, p. 23 e 24)

A história do contato da frente de expansão cacauífera teve como marca característica o denominado *caxixe*, a negociata, fraude, trapaça e assassinatos envolvendo terras de plantação de cacau. A valorização dessas terras, a concentração fundiária e a expropriação do pequeno camponês -- incluindo indígenas de alguns aldeamentos criados na região ainda no século XIX --, como etapas desse processo, ensejaram, por sua vez, a formação de uma burguesia agrária, que rapidamente adquiriu poder regional e o firme propósito de ampliá-lo, a ferro e fogo. O estado da Bahia, como veremos no decorrer da tese, adotaria também, na região, a prática do *caxixe*, em benefício de particulares.

No século XVIII, jesuítas, autoridades coloniais e imigrantes europeus introduziram o cultivo do cacau, ao tempo em que vários grupos sociais da região iniciaram pequenos plantios, testando a viabilidade econômica do produto. Foi assim que, antes de 1800, agricultores da Bahia já exportavam pequenas quantidades de cacau; ao longo das seis primeiras décadas do século XIX seu cultivo cresceu muito e, em torno de 1870, o produto emergiu como o mais importante item da pauta de exportação da região, para, em 1890, tornar-

se o mais importante produto de exportação do Estado da Bahia, elevando o Brasil à posição de o segundo maior produtor do mundo. O cacau desbancou, desse modo, a cana-de-açúcar como principal fonte de riqueza do Estado e expandiu a fronteira agrícola para o oeste e o sul, expulsando os povos indígenas da região à medida que avançava (MAHONY, 2007, p. 740).

O grande atrativo da lavoura cacauzeira residia no fato de não requerer muito capital nem força de trabalho para cultivá-la, especialmente quando comparada com as lavouras de cana e fumo, os dois grandes produtos de exportação da Bahia na época, em face do que passou a ser considerada como uma lavoura aberta a todo mundo, desde os mais pobres -- colonos europeus, migrantes pobres do Nordeste brasileiro e escravizados africanos -- até senhores de engenho com seu capital já empregado em negros escravizados, engenhos e plantações de cana (Ibid).

Essa aparente abertura a pobres e ricos escondia, contudo, uma realidade profundamente desigual, já que as melhores roças de cacau pertenciam a um pequeno grupo de grandes proprietários, os quais também eram os donos dos engenhos, engenhocas e serrarias, assim como de muitas terras e escravos, ao passo que muitos dos lavradores “pobres” eram escravos dos grandes proprietários ou dos bem estabelecidos (comumente designados novos-ricos), que cultivavam cacau na terra dos donos como parte da economia interna da escravidão, às vezes chamada de “brecha camponesa” (p. 740-741).

Alguns anos atrás, lendo “Encruzilhadas da Liberdade”¹⁴, de Walter Fraga Filho, livro originado de sua tese de doutorado, que trata das experiências vividas por negros escravizados, libertos, e seus antigos senhores, nos engenhos do Recôncavo da Bahia, tomei conhecimento de que, dias após o 13 de maio de 1888, os recém libertos buscavam em toda a província da Bahia reivindicar terras para viabilizarem uma sobrevivência fora da relação de subordinação na qual viviam. Ter sua própria terra era a interpretação do que significava *ser livre*, como nas próprias palavras do juiz Teodoro Augusto

¹⁴ Encruzilhadas da Liberdade – Histórias de Escravos e Libertos na Bahia (1870-1910). Editora Unicamp, 2006.

Cardoso “era manifesta a tendência desses indivíduos pelo solo, pela sua posse e grande repugnância pelo trabalho assalariado”. (FRAGA FILHO, 2006, p. 204) Ocorre que no sul da Bahia, região pouco explorada se comparada ao Recôncavo, ex-escravos também reivindicaram licença do governo para explorar terras devolutas, conforme telegrama de 24 de maio de 1888, enviado pelo juiz comissário de Ilhéus, o tal Cardoso, ao então Ministro da Agricultura. O juiz já vinha negando esses pedidos, “visto a grande quantidade e impaciência dos mesmos requerentes”, e só queria a confirmação do Ministério de que era para continuar negando terra aos negros (Ibidem). Para a exploração de recursos naturais, como a piaçava nas matas do sul do estado, também reivindicada pelos libertos, a negativa era a mesma.

Nesse contexto, parece-me importante fazer referência aos aldeamentos indígenas criados a partir de 1814, na região sul da Bahia, que diferentemente da região norte do mesmo estado, onde o avanço do contato com os regionais era a justificativa para a extinção de aldeamentos e liberação de suas terras, a ainda incipiente colonização da região sul recomendava práticas políticas para os indígenas que ali habitavam -- como no caso do aldeamento de Ferradas (São Pedro de Alcântara), localizado em Cachoeira de Itabuna, hoje a cidade de Itabuna --, visando à obrigatoriedade de realização de trabalho nas lavouras e na construção de estradas por parte de índios kamakãs e guerens. Além de Ferradas, outros aldeamentos foram instalados no decorrer do século XIX ao longo dos rios Cachoeira/Colônia e Pardo, no intuito de explorar a mão de obra indígena, especialmente para a construção e manutenção de uma estrada entre Ilhéus e Conquista (Vitória da Conquista) (SILVA, 2015, p. 105).

Aldeia do Cachimbo (Rio Verruga)¹⁵

Aldeia Barra do Salgado (Foz do rio Salgado, no Colônia)

Aldeia do Catolé (Foz do Catolezinho)

¹⁵ Recentemente um grupo ocupou fazenda onde teria se localizado a aldeia do Cachimbo. Entre os indígenas estão alguns que nasceram ou possuem relação direta com a reserva, porém o grupo se auto reconhece como Kamakã Imboré. Mediante decisão judicial, permanecem na área ocupada e contam com o acompanhamento do Ministério Público Federal.

A historiadora Ayalla Oliveira Silva (2015) demonstra a importância desses aldeamentos no processo de ocupação territorial ao longo de todo o corredor Ilhéus-Vitória da Conquista, e como o trabalho indígena foi fundamental para as primeiras décadas de consolidação da lavoura cacauceira. Segundo Oliveira, esses aldeamentos, à exceção de Ferradas, tiveram uma pequena sobrevivência, mas logo as terras foram liberadas para os regionais, e os indígenas, notadamente Gueren e Kamakã trazidos para Ferradas. Segundo Oliveira, os Pataxó permaneciam resistentes à *conquista*, que só veio a termo com a instalação de postos indígenas do SPLINT, a partir de 1910 e com a criação da Reserva Caramuru-Paraguassu, em 1926. Como veremos, Gueren e Kamakã também serão conduzidos para a mesma reserva, em meados dos anos 1930.

O argumento central de Silva, a utilização da mão de obra indígena na colonização da região, através da abertura de estradas, derrubadas das matas e plantação de lavouras de cacau e mandioca, se apoia na interessante descoberta, por parte da historiadora, de que as terras onde foi instalado o aldeamento de Ferradas já eram de posse do Ouvidor da Comarca, Balthazar da Silva Lisboa, que em constante correspondência com o Frei Ludovico de Livorno, primeiro capuchinho que dirigiu o aldeamento, tratava do beneficiamento das terras. Assim, o empreendimento colonial, e depois imperial, estava a serviço do ouvidor da Comarca e, conseqüentemente, o trabalho dos indígenas era direcionado ao beneficiamento de suas terras. (p. 119). Ayalla Oliveira Silva registra ainda a habilidade de índios Botocudo e Kamakã em negociarem com os colonizadores -- em troca de terras, construía canoas e tornavam navegável o Rio Cachoeira (p. 123).

Quando o aldeamento é extinto em 1860, as terras são destinadas à Colônia Nacional Agrícola de Cachoeira de Itabuna, e o avanço agrícola, e pecuário, adentra mais para o interior seguindo o rumo do Rio Cachoeira ou Colônia e do Rio Pardo. A virada do Império para a República trará a questão indígena para o centro dos *problemas* a serem encarados, mais uma vez, na colonização do sul da Bahia e na expansão da lavoura cacauceira. Mesmo com a

extinção dos aldeamentos, os indígenas permaneciam sob a administração da Colônia agrícola (p. 121), também exercida por um capuchinho, o Frei Luís de Grava, que por sua vez já havia administrado a aldeia do Cachimbo. O trabalho dos indígenas, já sob o regime da colônia, se intensifica na lavoura do cacau e na abertura e manutenção da estrada Ferradas – Vila de Vitória da Conquista, principal via de acesso para transporte de mercadorias a serem exportadas e importadas. Não só a mão de obra indígena foi fundamental nesse processo, mas também a mão de obra de negros escravizados: “em 1888, já haviam sido plantados cacauzeiros em quantidade suficiente para permitir que o sul da Bahia exportasse 13.000 toneladas de cacau em 1900 e se tornasse um dos principais produtores mundiais” (MAHONY, 2001, p. 107).

Diferentemente da narrativa oficial da região, e da própria literatura documental, que afirmam que as grandes plantações de cacau foram cultivadas por migrantes nordestinos, especialmente sergipanos, tanto a pesquisa de Mary Ann Mahony quanto a de Ayalla Oliveira Silva destacam, respectivamente, a fundamental relevância da mão de obra escrava negra, e indígena, ao longo do século XIX. Uma das atribuições de Gueren e Kamakã no aldeamento de São Pedro de Alcântara/Ferradas era cultivar cacau (SILVA, 2015, p. 163). Como veremos, nos séculos XX e XXI, a mão de obra indígena permanecerá ativa nas fazendas invasoras dentro da própria terra indígena Caramuru-Paraguassu, seja no cultivo do cacau, seja no pastoreio, e posteriormente, com a posse das terras, a inclusão dos indígenas na economia local da região se dará através dessa modalidade de trabalho, que foram obrigados a aprender, e único que souberam desenvolver ao longo dos dois séculos.

Cobiça e Exploração, aqui nesta tese, não é retórica, é fato atestado por historiadora versada em leitura de documentos. Ayalla Oliveira Silva chama a atenção para que os produtores do cacau, no século XIX, não estavam interessados em comprar terras do governo, eles queriam apossar-se ou ampliar as suas áreas (SILVA, 2015, p. 161). Outrossim, ela verifica a pouca quantidade de títulos de terras existentes à época, como se os fazendeiros fossem posseiros. É muito interessante esse ponto porque, quase um século depois, a prática de

arrendamentos das terras da reserva Caramuru-Paraguassu terá também como agentes beneficiários grandes produtores de cacau e fazendeiros de gado com nomes de famílias conhecidas e consolidadas na região (Setenta, Magalhães, Flores, Amor, Alves, Fontes, Borges...), que só verão necessidade de pleitear títulos dessas áreas, primeiramente arrendadas e depois usurpadas da reserva, após o início da mobilização dos indígenas em 1976. A *posse* e o conforto da *legitimidade* garantida por uma promíscua relação com o poder político e jurídico local – os fazendeiros eram, e são, o próprio poder local (juízes, deputados, desembargadores...) -- faziam com que se sentissem muito à vontade como *donos* sem a necessidade de comprovar que o eram. Essa *precisão* [necessidade] só se imporia décadas depois, como disse, quando os indígenas se organizam mais coletivamente, e já com o envolvimento do poder público federal através da FUNAI, para tomar as terras de volta. A partir daí o Estado da Bahia cumpre mais uma vez seu papel de intermediário de interesses de particulares, e emite, ilegalmente, entre os anos de 1978 e 1980 -- durante os mandatos de Roberto Santos e Antônio Carlos Magalhães --, 396 títulos de propriedade em toda a extensão da Reserva Caramuru-Paraguassu. Vamos conhecer melhor a história de arrendamentos e esbulho dessas terras ao decorrer da tese, mas já faço questão de assinalar, nesta apresentação, como mencionei bem acima, que a maior prática de *caxixe* da região foi realizada pelo Estado da Bahia.

O momento destruidor: demolição da história universal, eliminação do elemento épico, nenhuma identificação com o vencedor. A história deve ser escovada a contrapelo. A história da cultura como tal é abandonada: ela deve ser integrada à história da luta de classes. (BENJAMIN, 1981, p.1240 apud LOWY, 2011, p. 21)

Nunca desejei ser etnóloga. Mesmo quando já tinha pleno conhecimento do que isso significava, ou até mesmo por ter esse conhecimento... o que sempre me arrebatou foi a capacidade de luta e resistência dos indígenas e isso nunca

está dissociado da história, mesmo nos mitos. Para a guerra é preciso ter um *outro*, ou produzi-lo para tal.

Quando eu era adolescente tinha fascínio pela história das guerrilhas e lutas populares. Talvez porque tivesse crescido reverenciando, anualmente, no 2 de julho, a luta pela Independência da Bahia através de suas festividades na cidade do Salvador, com as figuras dos *Caboclos* e *Caboclas* que pegaram em armas para libertar a Bahia do jugo dos portugueses. Essa narrativa heróica, de uma luta vencida por negros, marisqueiras, pescadores e índios sempre me fascinou, e talvez por isso eu tenha ficado tão interessada em ser bolsista de iniciação científica do projeto “O ciclo de revoltas dos índios Kariri-Sapuyá da aldeia de Pedra Branca no século XIX, recôncavo sul da Bahia”, para o qual, em meados da década de 1990, o PINEB estava selecionando estudantes interessados em participar. Eu estava recém ingressa no curso de Ciências Sociais da UFBA e cursava Antropologia I com Pedro Agostinho, que é um grande etnólogo, mas é sobretudo um grande historiador e “guerrilheiro”. Ao final das aulas de Pedro, eu ficava até umas 20h em São Lázaro (FFCH/UFBA) escutando-o falar sobre a Guerra Civil Espanhola -- onde sua madrastra, Judite Cortesão, havia lutado--, e sobre a revolução dos indígenas em Chiapas, no México, que havia acontecido poucos anos antes. Após escrever uma redação e passar por uma entrevista, fui selecionada para a bolsa do projeto e entrei no PINEB. E foi assim que, através da história, entrei na etnologia, e uma série de aproximações, ou coincidências, foram me conduzindo nessa trajetória. A primeira delas talvez seja o fato de que a Vila de Pedra Branca, onde se localizou o antigo aldeamento de Nossa Senhora de Nazareth da Pedra Branca, seja de referência afetiva da minha infância. Uma tia paterna lá residia, pois havia sido criada por um tia materna, cujo marido teria comprado terras ali, “nas mãos de um comerciante de Feira de Santana”, no começo do século XX, e como este casal não havia tido filhos, minha tia herdara o que deixaram. Até a notícia para a seleção da bolsa eu não sabia que Pedra Branca, aquele lugar onde eu tomava banho de bica, chupava uva embaixo da parreira, podia beber vinho à vontade “*porque esse vinho é docinho, criança pode beber*”, e subia a longa

serra para o meu pai me apontar lá do alto as cidades do entorno, havia sido uma aldeia de índios. Quer dizer, eu sabia, mas não havia me dado conta, ou não me importava, sei lá. Mas eu digo que sabia, porque tenho até hoje uma machadinha de pedra que “Tio Jovem”, ou Joventino Andrade havia encontrado e presenteado meu pai. Depois vim a saber que ele encontrou muitas outras e saiu presenteando alguns membros da família.

A curva da história, como dizem os caboclos quando bebem, é longa,
mas é uma curva...

E cada vez mais eu acho que os caboclos têm razão, e que de alguma maneira, eles me acompanham e me apontam caminhos. Minha mãe, Zuleide, disse certa vez que os nomes têm invocação, e que foi por causa do nome Jurema, que eu *invoquei* com os índios. Talvez eles, os índios, ou os caboclos, tenham invocado antes comigo. O certo é que vez por outra, quando obís ou búzios são jogados, a meu pedido, para saber quais caminhos devo percorrer, os *Donos da Terra* aparecem me pedindo para deixar frutas em alguma mata.

Da leitura de muitos documentos da Série Colonial e Provincial do Arquivo Público do Estado da Bahia, eu transcrevia todos aqueles que traziam qualquer menção à palavra “índio”. Essa era a orientação que recebíamos no PINEB, pois estávamos compondo o Fundo de Documentação Histórica e Manuscrita sobre Índios da Bahia, o chamado FUNDOCIN¹⁶. Pois bem, o projeto sobre as revoltas indígenas em Pedra Branca era uma parte muito específica da documentação reunida em torno do FUNDOCIN, que de cerca de 1000 documentos, mais de 300 são, especificamente, sobre Pedra Branca e os Kariri-Sapuyá, recobrando quase quatro décadas do século XIX. Foram muitos documentos lidos conjuntamente entre nós bolsistas e os professores, muitos relatórios para o CNPq e muitos seminários estudantis de pesquisa para montar esse quebra-cabeça e ter essa história encadeada e contada através de livro de

¹⁶ O Fundo de Documentação Histórica Manuscrita sobre Índios da Bahia é um projeto do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), cujo objetivo é reunir documentação manuscrita sobre Índios depositada em arquivos públicos, cartórios e assemelhados com o fim de proceder à reconstituição da história indígena e do indigenismo, mediante a transcrição dos documentos mediante normas paleográficas conservadoras

autoria de Maria Rosário de Carvalho¹⁷, atual coordenadora do PINEB e do FUNDOCIN, que leu e analisou toda essa documentação. Foi Rosário, também, que já me orientava na pesquisa da Pedra Branca, que me mostrou o Jornal Porantim de setembro de 1998, com a matéria de denúncia de esterilização das índias Pataxó Hãhãhã das aldeias Baheté e Caramuru, que havia ocorrido, segundo a matéria, durante a campanha política de 1994. Eu, pela proximidade com o PINEB e com a ANAI por consequência, já conhecia e sabia de cor o nome das 12 etnias -- à época, pois hoje são 23 povos, com uma população total de 32.364 pessoas presentes em 31 municípios e 13 territórios de identidade dos 27 do Estado da Bahia. Ver tabela ao final desta apresentação -- que compõem os povos indígenas da Bahia, mas não conhecia concretamente nenhum deles, nunca havia estado em uma terra indígena. Até aquele momento “meu campo” era o arquivo. Eu não sabia, por exemplo, que o povo Pataxó Hãhãhã tinha sido formado, muito contemporaneamente, a partir de outros povos, dentre eles os Kariri Sapuyá da Pedra Branca!

E essa coincidência deslocou, para mim obviamente, os Kariri-Sapuyá dos documentos e os trouxe diretamente, em carne e osso, para as portas do século XXI. Então, a partir daí, misturamos -- eu e os índios -- nossas “Pedra Branca”, e até viajamos juntos pra lá, eu, Rosário e mais Leôncio, Robério, Margarida, Erlon, Justina, Edinha, Agapito, Bite, Ulisses, Pedro Abade... Uma van cheia de indígenas idosos, jovens e uma criança. Não se tinha registro de nenhum desses Kariri-Sapuyá, em nenhuma época, desde meados de 1880, de ter estado lá em Pedra Branca, e essa viagem me rendeu muitos telefonemas e questionamentos dos meus parentes de sangue, que diziam que os moradores da vila não paravam de comentar que “a sobrinha de Dona Dalva havia levado os índios pra tomar as terras de volta”. Em uma das minhas visitas, talvez no ano passado, minha tia fez questão de me mostrar uma árvore que teria mais de cem anos e que havia sido plantada por Tio Jovem. Acho que ela queria, eu

¹⁷ Em fase de publicação com o título provisório de “A trajetória dos Kariri-Sapuyá do recôncavo baiano, BA”.

deduzi, me falar sobre o quão era antiga, e portanto legítima, a presença da sua família em Pedra Branca.

Que no século XIX Pedra Branca já era uma aldeia fronteira a índios e camponeses, disso a documentação histórica não deixa dúvidas, mas ali, naquele ano de 2003, quando chegamos ao meio da Vila, e os índios, os mais velhos primeiramente, foram aos poucos descendo da van, irrompeu, não sei de onde, uma senhora que gritou “-- *chegaram os sabujá!*”, e foi logo abraçar e cumprimentar a todos. Justina olhou para nós e disse “*eu sabia que ainda ia encontrar parente aqui!*”.

O retorno dessa viagem não foi nada alegre, mas eivado de emoção daqueles encontros e da notícia do repentino falecimento de Carmosina Rocha, mãe de Margarida, que nos acompanhava na viagem. Carmosina era filha de Pedro Rocha, nascido na aldeia de Santa Rosa, para onde os Kariri-Sapuyá foram compulsoriamente deslocados depois da sua expulsão da Pedra Branca.

Daquele jornal Porantim, que Rosário havia me mostrado, surgiu o meu interesse pelos Pataxó Hãhãhã, e por estudar relações de gênero entre povos indígenas. A essa altura do tempo, já havia desistido de ser guerrilheira e achado que era mais eficiente ser só feminista mesmo. Foi então que a partir da denúncia de esterilização das mulheres Pataxó Hãhãhã, eu escrevi monografia e dissertação de mestrado abordando temas como relações de gênero, sexualidade, práticas contraceptivas e o caso da esterilização propriamente dito.

A minha primeira viagem à Reserva Caramuru-Catarina-Paraguassu ocorreu em julho de 1999, quando visitei as aldeias Bahetá e Caramuru, para dar início à pesquisa de monografia de conclusão de bacharelado. Uma carona do CIMI de Itabuna me deixou na aldeia Bahetá, onde eu pretendia iniciar a pesquisa, pois havia sido ali o caso mais crítico de esterilização: todas as 10 mulheres em idade fértil da aldeia teriam sido esterilizadas. Quando chegamos lá, no núcleo em torno do antigo posto Caramuru, eram visíveis os danos causados pela invasão da reserva e por décadas de tutela e, depois, abandono. Uma infestação de escorpião assustava a todos, uma criança já havia morrido e

outras pessoas sido mordidas, ou *ofendidas*¹⁸. Os índios não me conheciam, salvo Maria José Filha (Zezé), que eu havia conhecido dois meses antes no Ministério Público de Ilhéus, durante os depoimentos no processo que investigava as cirurgias de ligadura de trompas. Todos se sentiram muito prestigiados com a minha visita e interesse, pois havia anos que nenhum antropólogo andava por lá. Recebi homenagem das crianças na escola, que, orientadas pelo Prof. Reginaldo Ramos (Regi) realizaram um pequeno Toré. Almocei galinha de quintal na casa de Rosa Muniz e Alcides Filho (Piba), mas ao final da tarde, quando já me preocupava onde iria pousar por aqueles dias, observei que os moradores das seis casas daquele núcleo se organizavam para sair. Todos iriam para suas outras casas “na cidade”, era sexta-feira e no dia seguinte haveria a feira. As casas dos índios na cidade eram na área da própria reserva, invadida pela prefeitura e por moradores de Itaju do Colônia, que foram construindo casas na parte norte da ponte, já que o rio Colônia é a divisa entre a cidade e a terra indígena¹⁹.

Sáímos todos juntos, em caminhada, e eu já estava planejando pedir abrigo na casa paroquial, já que logo que chegamos a Itaju, antes de irmos para a aldeia, o pessoal do CIMI passou pela casa do padre Amauri, que me ofereceu pouso. Inicialmente falei que não seria necessário, que meu intento era permanecer na aldeia, mas depois considerei motivada pela providência divina essa visita à casa do pároco e sua oferta. A quantidade de escorpiões que eu e Jackson (Jackinho), na época com uns 6 anos, filho adotivo de Rosa e Piba, recolhemos das paredes de adobe da casa, encheu um pote de vidro de meio litro de volume. Foram sete dias entre a aldeia e o pouso na casa do padre Amauri, envolvido com pastorais e que havia trabalhado com povos ciganos no estado da Paraíba.

A distância entre a Baheté e o centro da cidade é de uns 2km, que eu percorria todos os dias a pé. Os tempos de antes não são como os de hoje em

¹⁸ Ofendida por cobra ou ofendida por escorpião é uma maneira de se referir à mordida desses bichos que lançam veneno e, por isso, “ofendem” suas vítimas. Como pessoas que “envenenam” ou “lançam veneno” sobre outras, falando impropriedades e, conseqüentemente, ofendendo-as.

¹⁹ Ver o destaque “Parquinho, Parque dos Rios ou Penteio Faiado” ao final da introdução. p 41.

que os indígenas possuem motos e carro e eu posso fazer campo bem confortavelmente, pegando carona com eles. É como se a antropóloga se beneficiasse da mobilidade social dos indígenas. Também não preciso mais buscar a casa paroquial, muito embora ainda haja muito escorpião na aldeia, mas como a quase totalidade das famílias da região da Bahetá passa a semana na cidade, entre março e abril de 2017, quando me desloquei para aquele lado da reserva, que chamo de porção norte, hospedei-me na boa casa de Reginaldo Ramos e Rízia Muniz, professores indígenas, dos quais já era amiga desde 1999. Nós temos a mesma idade e quando fui para lá a primeira vez, Rízia estava grávida de Luana, sua primeira filha, e foi muito bom rever a todos e conhecer os outros filhos. E especialmente constatar o quanto a conquista da terra significou a conquista de escolas, colégios, formação superior e moradia mais digna.

No oitavo dia daquele primeiro período de campo na reserva, às 5h da manhã eu já estava na boleia do caminhão do leite, pegando carona e seguindo viagem para a aldeia Caramuru. Viagem que poderia ser feita em uma hora no máximo, durou cerca de 4h, pois o caminhão parava na porteira de todas as fazendas, recolhendo o leite que seria destinado a alguns laticínios menores da região, mas sobretudo à Nestlé. Vinte anos depois o caminhão é o mesmo, mas quem fornece o leite agora são as famílias indígenas, que juntas formam o maior produtor da região.

Em setembro do mesmo ano, 1999, realizei a segunda viagem, permanecendo três semanas na aldeia *Caramuru*. Durante esse período, apliquei questionário, que versava sobre parentesco dos membros da residência em relação ao “chefe da casa”, identificava os locais de nascimento e de residências anteriores, ocupações principais, auto-identificação étnica, parentes fora da aldeia, e reconstituía a história reprodutiva dos cônjuges (número de uniões de cada um e número de filhos vivos e mortos). Nessa época, os indígenas ocupavam pouco mais de 3000 ha em áreas contiguas, mas em novembro do mesmo ano teve início uma série de ações que constituiu o marco da sequência de retomadas bem sucedidas dos Pataxó Hãhãhã. Em janeiro de 2000 retornei a

campo, onde permaneci até março, e acompanhei os desdobramentos dessas retomadas: pistolagem frequente na área, presença ostensiva da polícia militar, e alterações internas no campo político com a ascendência de novos caciques, inclusive uma mulher. As minhas visitas à reserva, notadamente à aldeia Caramuru, se estenderam nos anos seguintes – entre 2002 e 2008, em função da minha atuação na Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI (Projeto de Gestão Etno-ambiental; Oficinas para publicação de livros didáticos, Seminários e Assembleias da comunidade, etc.), e do ingresso no mestrado em Ciências Sociais, também na UFBA. Foram três meses morando na aldeia Caramuru, no ano de 2005, para realizar a etapa do mestrado.

Após a minha inserção na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia como professora de antropologia, participei, entre os anos de 2010 e 2012, da equipe de projeto de pesquisa e extensão sobre território e parentesco na reserva, desenvolvido pelo PINEB²⁰. Em outubro de 2015, fiz uma visita de cinco dias no intuito de apresentar e discutir, com professores e lideranças, a minha proposta para a pesquisa de doutorado²¹. Entre os meses de maio e junho de 2016, passei trinta dias na reserva e percorri áreas nas quais eu nunca havia até então estado, como o Toucinho e Rio Pardo, pois haviam sido ocupadas pelos indígenas após a conquista da totalidade do território, em 2012. Como disse, em 2017, foi a vez de permanecer em Bahetá, e no ano seguinte, uma visita mais curta à aldeia Panelão. Não deixou de ser impactante estar lá após a ocupação indígena ter se estendido ao longo dos 54.105 ha, que corresponde à demarcação realizada em 1937 e sobre a qual a mobilização indígena teve por objetivo atingir.

Das três aldeias, a que menos tenho conhecimento e domínio é o Panelão, pois só estive lá em três ocasiões, a primeira para a pesquisa da monografia, a

²⁰ “Os Índios da Reserva Caramuru-Paraguassu na Contemporaneidade (1926-presente): parentesco, território, identidade e memória mediante o uso de tecnologias sociais”. Projeto de pesquisa e extensão, coordenado por Maria Rosário de Carvalho, e desenvolvido com recursos do Fundo de Amparo a Pesquisa no Estado da Bahia- FAPESB

²¹ As pesquisas anteriores de graduação e mestrado versaram, respectivamente, sobre as práticas e representações de corpo, sexualidade reprodução; e sobre trajetórias de algumas mulheres indígenas da reserva. Os dois trabalhos foram orientados por Maria Rosário de Carvalho. “Mulheres Pataxó Hãhãhãe: corpo, sexualidade e reprodução” (SOUZA, 2002) “Trajetórias Femininas indígenas: gênero, memória, identidade e reprodução” (2007).

segunda para o projeto de Gestão Etno-ambiental, e a terceira agora, em 2018, para a pesquisa do doutorado. Talvez o fato de não haver, no Panelão, mulheres que denunciaram a esterilização seja o motivo para não ter estreitado laços ou relação de pesquisa naquela aldeia, muito embora a figura marcante de Samado Santos na luta pela terra e a referência a ele nas outras duas aldeias sempre tenha me feito pensar nessa lacuna, que tentei corrigir agora para a tese. O Caramuru e Água Vermelha são sem dúvidas as regiões nas quais mais circulei, talvez pelo fato de terem a maior concentração populacional, como demonstrado. Finalmente, é devido a esse longo tempo de relação de pesquisa com os Pataxó Hãhãhã que ousou dizer que a tese trata da reserva como um todo. Ademais, o entrelaçamento das memórias através das narrativas da dispersão, dos retornos e da mobilização para recuperação das terras também são adensamento para uma tese que se quer história e etnografia na totalidade. Uma totalidade possível, sem dúvida.

Ainda em 1983, Johannes Fabian, em livro que foi traduzido para o português trinta anos depois²², nos diz que a pesquisa empírica em etnografia não é uma questão de sincronia, é uma questão de coetaneidade. E alerta para o constante discurso que transmite o conhecimento através de textos etnográficos produzidos à distância, o que faz com que, ao escrever, neguemos a coetaneidade aos interlocutores das nossas pesquisas (FABIAN, 2014, p. 102). Ademais, referir-se a esses interlocutores na terceira pessoa do singular e plural reforça o distanciamento, generalizando-os e construindo homogeneidades. A maior implicação dessa negação é a reprodução de relações desiguais, hierárquicas entre os antropólogos e seus interlocutores em função de uma descrição que se nega a demonstrar a experiência compartilhada e intersubjetiva em campo.

“Tudo o que digo em *Time and the other* é que devemos fazer algo a respeito dessa contradição. Se não fizermos, a

²² O Tempo e o Outro – como a antropologia estabelece seu objeto, 2013.

antropologia não poderá sobreviver porque um dos fatores que tornaram possível a sobrevivência da antropologia no passado foi uma constelação política basicamente colonial, uma feição imperial do mundo. Uma pessoa podia estar muito engajada como antropólogo, poderia advogar pela causa dos povos primitivos, e assim por diante, mas a constelação epistemológica era tal que o discurso resultante acabava permanecendo imperial.”

(FABIAN, 2006, p. 510)

Como Felipe Tuxá Cruz ressalta, a questão mais central, exatamente por ser a questão nuclear na constituição do conhecimento, seria a da relação sujeito cognoscente/objeto cognoscível, na qual a antropologia se enriqueceria com a tematização de questões como a relação entre observador e observado, pesquisador-pesquisado, antropólogo-informante, característica da própria antropologia enquanto disciplina e prática. Compreender essa relação de uma outra forma altera a percepção do encontro etnográfico, inscrito numa relação dialógica na qual a objetividade concebida pelo positivismo passa a ser percebida como ilusória. Ao falar, então, de autoridade etnográfica problematiza-se algo que nem sempre é levado em conta pelo pesquisador, o poder que ele próprio carrega, embutido na sua própria sociedade, e a hierarquia das relações na qual ocorre o encontro etnográfico (CRUZ, 2017, p. 101).

Muito já se discutiu sobre a institucionalização da antropologia e a interferência da situação política do poder colonial. Em um primeiro momento o “status do etnógrafo” como o melhor intérprete da vida das colônias, se comparado ao missionário, ao viajante ou ao administrador, construiu uma forma particular de autoridade, cientificamente validada, ao mesmo tempo em que baseada em uma singular experiência pessoal. Morgan, Boas, Cushing, Mead, Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, entre, eventualmente, outros, podem ser considerados como os responsáveis por consolidar esta autoridade, marcada pela força argumentativa das “hipóteses científicas” e de certa postura de “neutralidade” (CLIFFORD, 1998, p. 22-24).

Porém, essa autoridade passou a ser objetivada em outros termos. Os textos de Malinowski e Evans-Pritchard, por exemplo, que refletem as condições do trabalho de campo, são referências que possibilitam surpreender outra forma de postura na relação de pesquisa entre o pesquisador e os agentes sociais pesquisados (MALINOWSKI, 1975, p. 129-139); (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 298-316). A posição epistemológica ambivalente da disciplina, que esteve comprometida com interesses políticos mais abrangentes durante o domínio colonial até meados do século XX, tem encontrado eco em questões de ordem teórica e metodológica que são debatidas até hoje.

A guinada antropológica, quando o Ocidente deixou de figurar enquanto único provedor de conhecimento antropológico sobre o outro, o adensamento das redes de relacionamentos mútuos entre as pessoas em todo o globo, traduzida pela expansão dos meios de comunicação, pela ampliação das interrelações culturais, enfim, pela diversificação das formas de contato íntimo entre pessoas de culturas diferentes, tem exigido dos métodos das ciências humanas um remanejamento constante. No caso da antropologia, já se tornou quase um lugar-comum o reconhecimento de que os modos de representação do, ou sobre, o outro não podem ser dissociados das relações históricas de poder e dominação que lhes são inerentes.

A reflexividade, marca indistinta da produção de conhecimento sociológico, cada vez mais tem se tornado também um ponto nodal na discussão de trabalhos antropológicos. Embora implicitamente já fizesse parte do campo disciplinar desde o tempo de Malinowski (quando ele se perguntava por que fazia o que fazia e qual era a validade dos dados que coletava), é apenas na contemporaneidade que a reflexividade vem a ser explicitada como componente necessário à empreitada antropológica, na medida em que está relacionada a temas como ética e poder.

Uma primeira questão que se coloca para a definição do lugar da reflexividade na produção do conhecimento antropológico é aquela relativa às assimetrias políticas inerentes à interação entre os antropólogos e os sujeitos pesquisados. É possível observar que, desde o nascimento da disciplina, em

meio à situação colonial característica do encontro entre o Ocidente e as sociedades não ocidentais, conceitos e técnicas antropológicas trouxeram consigo pressupostos analíticos cuja vinculação a condicionantes políticos mais abrangentes afetou diretamente seu conteúdo epistemológico. A proclamação de uma objetividade e neutralidade, ou então a pretensão de descrever a real natureza humana ou a real essência da cultura, são exemplos de uma disposição epistemológica estreitamente ligada às especificidades das condições políticas no Ocidente. Por certo, o condicionamento político de determinadas questões epistemológicas é mesmo algo inescapável ao procedimento científico quando este se constrói a partir de uma distância ontológica entre sujeito e objeto de conhecimento, como ocorria por ocasião do nascimento da antropologia.

Neste sentido, o aporte das ciências sociais, e particularmente da antropologia, ao conhecimento científico difere daquele oriundo de outras ciências por estar implicado diretamente na realidade e representações sociais que busca compreender. Embora grande parte das contribuições das ciências sociais esteja circunscrita a pontos de partida que privilegiam seja as coerções sociais que fundamentam as representações, seja o plano subjetivo nas quais elas se realizam, existem, entre autores contemporâneos, alternativas analíticas que buscam congrega essas duas perspectivas.

Assim, esta tese se insere no campo da antropologia histórica, tal como preconizam Jean e John Comaroff, i.e., uma etnografia associada à *imaginação histórica*.

“A etnografia, assim como a história – e principalmente as duas juntas – seria uma forma de conectar os fragmentos aos quais se pode ter acesso na pesquisa empírica a um contexto mais abrangente, histórica e culturalmente determinado, que lhes conferiria significado” (COMAROFF e COMAROFF, 2010, p. 2).

Tal como para esses autores, nesta pesquisa, etnografia e história são métodos complementares da antropologia. Jean e John Comaroff partem do suposto de que mesmo quando estão compreendidos pelo sistema europeu

capitalista, os nativos de outros mundos buscam medir/avaliar seus símbolos, questionar sua autoridade e integridade, e reconstruí-los mediante suas próprias imagens. *Of Revelation and Revolution* (1991) é uma antropologia histórica entre os Tswana da África do Sul entre 1820-1920, em situação colonial, portanto, cujo objetivo principal é alcançar a África do Sul contemporânea. O livro dialoga com uma série de questões analíticas que continuam inquietando antropólogos e historiadores interessados no colonialismo e, mais geralmente, na natureza do poder e da resistência (COMAROFF e COMAROFF, 1991, p. 6). Uma questão central na história da dominação dos Tswana do sul foi a sua incorporação a um estado colonial e, depois, pós-colonial. A colonização caracteriza-se como uma ordem política institucionalizada e uma condição de ser no mundo. Conseqüentemente, o colonialismo tem sido tanto uma questão de política de percepção e experiência quanto um exercício de governança formal. Assim também tem lugar com as reações Tswana, que vão muito além do domínio político, pois os colonizadores tentaram ganhar controle de suas práticas através da produção de sujeitos e a reprodução das bases de sua existência. “Nenhum hábito é muito humilde, simples, nenhum signo é insignificante para estar implicado neste processo de governança. Os hábitos e a vida cotidiana têm que ser governados” (p. 5).

Outrossim, os autores refletem sobre o poder da consciência neste tipo de análise, quando afirmam ser “fundamental a volta ao passado colonizador de suas consciências e da sua consciência da colonização”. (p. 4) Entretanto, ressaltam que este é um caminho de duas vias, uma vez que não se pode reduzi-lo à estrutura, tampouco ao caráter funcional, muito menos buscar o entendimento só pela via da agência humana.

Sem pretender generalizar o papel do cristianismo na colonização do mundo não europeu, o estudo dos autores propõe-se a entender a base material e simbólica do encontro colonial e os modos de transformação e argumento que se levantaram contra ele. Baseados em questões que dizem respeito tanto às estruturas objetivas quanto às representações subjetivas do contexto tswana, os autores questionam como se constituíram as estruturas de desigualdades

durante o encontro colonial. Como a consciência deste povo foi construída nesse processo? Como alguns símbolos do colonizador foram introduzidos na vida cotidiana do mundo colonizado e por que outras foram objeto de contestação e conflito? Como podemos entender a dialética de cultura e poder, ideologia e consciência que delinea os processos históricos? (p. 6).

Buscando, ademais, entender o papel dos missionários evangélicos no contexto sul-africano, os autores consideram que a agência humana é uma prática investida de subjetividade, significado e mais ou menos poder. Motivos, intenções e imaginações de pessoas vivas ou mortas, que podemos extrair de documentos históricos, não representam um mero reflexo monolítico estrutural cultural, ou de forças sociais e gerais. Isso é verdade para o encontro colonial e para as missões civilizadoras, mas ainda assim antropólogos e historiadores não fazem justiça às complexidades e contradições dos dois lados do encontro colonial. Para os autores, não obstante existam trabalhos que afirmem o contrário, as sociedades africanas têm sido reduzidas a ilhas funcional-estruturais sem história, ou reduzidas a linhagens e linhas de produção. “São excluídos de uma complexidade e de variações culturais mesmo quando estão desenhados dentro do sistema moderno mundial. Mesmo a antropologia que diz que eles estão no sistema, continua fazendo isso” (p. 9). E por isso advogam que seu estudo é parte da antropologia histórica do colonialismo e sobre consciência, cultura e poder. De uma antropologia tanto preocupada com os colonizados quanto com o colonizador, tanto com a estrutura, como com a agência.

Do mesmo modo, procuro demonstrar que a compreensão da organização social e política dos Pataxó Hãhãhã não será possível sem reflexão e recuperação críticas de seus processos históricos. Estou falando, então, da *dimensão histórica* de que trata Pacheco de Oliveira (1999),

“chamando a atenção para o conjunto de relações que cada unidade sociocultural mantém com outras unidades, situadas no mesmo tempo. São justamente essas modalidades de interação que, na perspectiva aqui adotada, desempenham um papel crucial no sentido de explicar as estruturas e o

funcionamento interno dessas unidades” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999, p. 8).

As categorias acionadas pelos atores para descrever e tratar suas trajetórias são igualmente consideradas. Neste sentido, a categoria *luta*, recorrente entre os povos indígenas dos contextos etnográficos do nordeste, será muito relevante como termômetro da identidade étnica de um indivíduo ou uma família e como critério de pertinência à comunidade. Espera-se de cada um/uma compromisso com as causas comunitárias, entre as quais prepondera aquela de se envolver com a preservação ou reconquista do território, mediante, notadamente, as ações planejadas de reocupação -- as *retomadas* --, que abrangem homens, mulheres e crianças, com distintas e complementares funções. Para as mulheres, e suponho que também para as crianças, participar das retomadas, além de romper com a regularidade do cotidiano, constitui, tal como para os homens, um dever étnico, do qual decorrem direitos. Aquele/aquela que se esquivava à *luta* expõe-se à censura dos que lutam, e tem, assim, reduzido o seu capital étnico-simbólico. Diz-se, desses, que não se auto-identificam como índios e, portanto, *nunca formam comunidade*. Em outras palavras, acusam-nos de não observarem o seu vínculo comunitário, que deve sobrepor a qualquer outro compromisso ou circunstância. Aqui, neste caso, o termo “luta” está associado à ação coletiva de enfrentamento em uma situação de conflito (COMERFORD, 1999, p. 19-20).

Previamente a cada retomada faz-se um planejamento com a ajuda dos *encantados*, que deve tomar em conta o número de alvos (fazendas) a recuperar e a população ali estabelecida, dois fatores determinantes para o êxito ou fracasso da empreitada. Realizada a ação, avisa-se aos aliados externos e mantém-se a população indígena nos alvos conquistados, para evitar surpresas do lado do opositor. Há, pois, resistência, pelo lapso de tempo necessário, à luz de uma agenda -- processar comida, escala de vigilância, rituais à noite -- a ser, sistematicamente, observada. O apoio logístico externo é importante:

organizações indigenistas interpõem ações e os apoiam, materialmente, quando solicitadas pelos índios.

Os termos *luta*, *conflito* e *resistência* são empregados, nesta tese, como representações de um campo de disputa por terras e afirmação identitária. Assim, a compreensão dos conflitos que aqui serão descritos inclui até mesmo a resistência cotidiana, formal, coletiva e pública (SCOTT, 2002), que não se confunde, todavia, com os atos de resistência realizados imediatamente pós-retomada e em atenção ao referido planejamento prévio, devido ao seu caráter mais contingente ou *ad hoc*.

Houve um longo caminho até a adoção das retomadas. Os distintos modos como o SPI tratava “os do mato” e “os de fora”, e, posteriormente, a atuação da FUNAI nos anos 1980, por ocasião da entrada na São Lucas, e das tentativas de retirar os índios da reserva, estão implicados na noção de *regime tutelar* (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998), que implicou também em conflito e resistência. Merecem destaque as interações, cotidianas e extra-cotidianas, entre os índios, os encarregados, chefes de postos indígenas, as mulheres dos chefes de postos, e demais agentes institucionais, assim como os conceitos de *habitus* e campo (BOURDIEU, 2006), para pensar a relação entre os condicionamentos sociais exteriores (o Estado e o SPI e a FUNAI, seus aparelhos burocrático-políticos) e a subjetividade dos agentes sociais envolvidos (grupos e indivíduos étnicos).

Por outro lado, a intensa rememoração de certos fatos estreitamente relacionados evidencia que tais eventos persistem na memória individual e grupal, prontos para serem acionados. Halbwachs (2015), ao tratar da memória coletiva nos processos de construção da identidade, afirma que a imagem de si é construída em relação ao grupo com o qual se compartilha sentidos, visões de mundo e sentimentos de pertencimento. Por isso, as releituras do passado e as construções narrativas, no presente, são feitas pelos sujeitos através da seleção de elementos por eles julgados importantes. (HALBWACHS, 2015) Candau (2011) trata da dimensão coletiva da memória, daquela que pode ser compartilhada, a “metamemória”, que constitui um conjunto de representações,

“um enunciado que membros de um grupo vão produzir a respeito de uma memória supostamente comum a todos os membros do grupo” (CANDAU, 2011, p. 24). Segundo ele, a origem e os acontecimentos seriam os principais fatores nos quais os processos identitários estariam ancorados, compondo a narrativa dos sujeitos.

Igualmente, a noção *povo esparramado* ou *espalhado*, que recorrentemente utilizo, seguindo os índios, para tratar dos períodos de dispersão a partir de duas situações históricas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988). No caso em questão, trata-se de pensar a dispersão de povos que foram expulsos de suas terras de origem, tendo, no entanto, mantido ou reconstruído a sua identidade étnica mediante redes de contato entre si, através do parentesco (trancos velhos) e dos locais de origem (Olivença, Pedra Branca...) como narrativa de unidade identitária e pertencimento. Aliás, no que diz respeito aos povos estabelecidos na Reserva Caramuru-Paraguassu, poderíamos pensar em dois *esparramamentos*. Ao afirmar que os Pataxó Hãhãhã se *esparramaram*, estou atentando, como diz Paul Burke, para a importância contínua da *terra tradicional* para aqueles que foram obrigados, por motivos vários, mas fundamentalmente pela disputa territorial, a se estabelecerem em locais distantes ou diferentes daquele cujo modo de vida reivindicam como tradicional (BURKE, 2013, p. 03). Famílias indígenas que residiram em fazendas invasoras dentro da própria terra indígena, por exemplo, também sofreram dispersão, nesta perspectiva, já que estavam distantes do modo de vida, da posse da terra e uns dos outros, *esparramados*, como dizem. Por último, a expectativa sempre presente da possibilidade do retorno à terra (ibid. pg.5), como veremos nas narrativas, e o esforço de se localizarem através de tratativas como cartas, procurar postos da FUNAI pelos locais onde passavam ou residiam, reforçam o sentido do *esparramamento*.

As ideias aqui convergem para o esforço de fazer a discussão voltar-se para os próprios agentes sociais, combatendo “as visões desencarnadas e hipergeneralizadas da sociedade e da cultura geradas pelos extremos (...)” (HERZFELD, 2014, p. 32). Assim, esta tese nutre-se, sobretudo, dos vinte anos

de relação de pesquisa que combinou trabalho acadêmico e atuação indigenista, e por isso não separo os dois planos, reivindicando uma pesquisa que se pretende engajada e conectada aos projetos políticos dos indígenas. Não à toa, portanto, priorizo as categorias criadas por eles nesses processos. É importante afirmar que essa posição acarreta as implicações de um trabalho cuja dimensão da (inter)subjetividade reflete essa forma de engajamento. Uma produção política de conhecimento, com uma escrita que revela compromissos e afetos.

Durante esse tempo, também tenho ajudado a produzir registros -- gravações, imagens e cadernos de campo -- sobre os mais variados temas implicados na trajetória do povo Pataxó Hãhãhã. Como disse, esse material foi produzido em situações distintas: trabalho de campo para monografia de bacharelado e mestrado; participação em ações políticas do movimento indígena; trabalhos em oficinas de atividades de extensão. No trabalho de campo para o doutorado, iniciamos - eu e um grupo de indígenas - um processo que chamamos de "construção da história de luta dos Pataxó Hãhãhã", onde, conjuntamente, construímos biografias de líderes, relatos de retomadas de terra, trajetórias das dispersões, quando o território estava invadido, e as engrenagens que possibilitaram o contato entre as famílias indígenas durante esse período. Para tanto, fazíamos leituras conjuntas do material referido acima, de documentos dos séculos XIX e XX, das cartas trocadas entre parentes durante os anos da segunda dispersão, das cartas abertas produzidas pelo povo em momentos específicos da luta, e de documentos direcionados às autoridades ao longo de quase um século.

Escrever é um ato político, e muito embora essa história não seja minha, no sentido de não por mim vivenciada, estou conectada a ela e aos seus personagens, especialmente pela teimosia, ousadia (em tentar escrevê-la) e pela resiliência que esse tempo, que é quase a metade da minha vida, me ensinou. E por isso mesmo foram muitos os desafios. O desafio de já me achar parte daquele contexto, sem sê-lo. O risco de julgar tudo familiar, e ainda ficar insegura se alguma coisa me fosse interdita. Uma interdição que nunca é explícita, como uma reunião cuja ocorrência não me avisam, ou acontecimentos que não me são

relatados. Outro grande desafio foi conciliar as narrativas diante da diversidade étnica, política e cultural que caracteriza o povo Pataxó Hãhãhã. A tentação de retratar e descrever partindo da homogeneidade e unidade suscita o desafio de desenvolver uma narrativa sem perder a dimensão de que se está tratando de um povo, mas sem congelá-lo, sem homogeneizá-lo, respeitando e incorporando as imensas contradições, pois não há um pensamento indígena único, o que os qualifica como um povo sendo os seus processos históricos e a luta pela terra. Não somente a terra em si e os seus aspectos não-humanos (encantados, bichos, plantas...) mas o direito de nela permanecer, e dela viver.

As leituras conjuntas que desenvolvemos nos levaram a construir a tese que tentarei apresentar e defender: as famílias indígenas durante os períodos das dispersões, quando viviam *esparramados*, conseguiram manter os vínculos entre elas através das referências aos locais de origem, primeiramente com os troncos velhos e locais de moradia mais remotos (Pedra Branca, Olivença, Catolezinho, Couro Dantas), e depois, na segunda dispersão, com a própria Reserva Caramuru-Paraguassu; de cartas trocadas; de visitas e casamentos; da procura e localização entre os parentes, e fundamentalmente, por nunca terem abandonado a perspectiva do retorno à reserva. Foram essas relações e identificação mútua nas trajetórias vividas pelas famílias étnicas que possibilitaram a reorganização no final dos anos 1970, as retomadas de terras e a conformação em torno do etnônimo Pataxó Hãhãhã.

A própria cadência entre os fatos sugeriu que o texto da tese fosse organizado em partes, e não em capítulos, como é mais comum. Também julgamos que esta seria a melhor forma de possibilitar a leitura e entendimento posteriores por parte de professores indígenas, estudantes, velhos e interlocutores dos Pataxó Hãhãhã. E talvez esse seja o meu grande desafio: como escrever para os Pataxó Hãhãhã sobre eles? Como, ao mesmo tempo, escrever, também, para outros que são nossos interlocutores (meus e deles)?

Assim, a **Parte I** é “O que a memória conta sobre um passado que não vivemos”. O lugar central que a memória ocupa na definição das identidades étnicas e as referências aos chamados troncos velhos e suas “aldeias de origem”:

Pedra Branca, Catolezinho, Olivença, São Fidelis, índios pegados no mato. A extinção das aldeias de origem, a primeira dispersão, e o que se podia levar para continuar ligado ao local de partida. Aqui, o tabaco (fumo) e o cachimbo são elementos fundamentais para provocar lembranças e se conectar aos troncos velhos.

A criação da Reserva Caramuru Paraguassu pelo SPI, a atração e captura de índios isolados e o assentamento de famílias indígenas provenientes dos aldeamentos extintos são outros temas tratados nessa Parte. Noções territoriais - famílias étnicas e ocupação histórica da Reserva, com o lugar de cada tronco, ou os seus processos de territorialização. Como chegaram ali, quem os avisou, quem os levou. Memória e chegada das famílias. Os lotes, as matas, como era a vida, os arrendamentos, as expulsões. O esbulho tal como por eles relatado e pelos documentos do SPI/FUNAI. Os abusos do órgão com a terra e com as pessoas. Furto das meninas para entrega ao trabalho doméstico; proibição de falar nas línguas “do mato”. Personagens do aparato estatal: Curt Nimuendajú, Alberto Jacobina, Telésforo Fontes. O esbulho: Major Liberato, outros arrendatários e a perseguição para tomar as terras. O trabalho nas fazendas invasoras do território.

A **Parte II** “O que significa viver esparramado” incide, especialmente, no enfoque da segunda dispersão. “Viver no Estado”, “povo esparramado”. Imagens da dispersão - trajetórias, destinos, ocupações e posse de terra, famílias que conseguiram permanecer no território (Samado Santos no Mundo Novo e Panelão, e grupo Hãhãhã em Itajú do Colônia); trabalhar para os outros (fazendas invasoras, fazendas no Paraná, assentamentos de reforma agrária, outras aldeias). Questões identitárias, manutenção dos vínculos mesmo à distância (cartas, acionar Funai, mandar parentes procurar, visitas, casamentos com primos). Os laços que mantiveram durante a dispersão e que possibilitaram a união para a luta pela terra. Início da mobilização política e participação do Estado da Bahia na Titulação ilegal.

A **Parte III**, “Juntando o povo”, trata das unidades de mobilização. Parentesco, organização sócio-política e as retomadas de terras. Retomada da

São Lucas como o marco inicial da luta contemporânea. Retomadas e seus processos: ação direta, acordos, arranjos, conflitos internos. A construção social e histórica das diferenças entre as famílias que residem na reserva. A tentativa de unidade nos anos 1990. Laços e ruptura. Manutenção das distinções étnicas e modos de organização interna consideradas essas distinções, especialmente as formas de atuação na luta, a espera do julgamento pelo STF, a expectativa da “distribuição” das terras *versus* retomadas individuais. Projeto coletivo (caciques e regimentos internos). As ações mais representativas e seus acontecimentos: assassinato de Galdino, em Brasília, esterilização das mulheres, criminalização da luta através de mandatos de prisão.

Para o desfecho, chamamos de **Epílogo** o espaço onde as diversas lutas se relacionam, a articulação external. Indígenas professores, médicos, políticos, estudantes universitários. Desafios que vêm depois da terra conquistada: readequações internas e as expectativas de futuro.

Conhecendo um pouco mais o Caramuru

Antes eram salas de aula soltas ao redor da sede na aldeia Caramuru, e se estudava aquilo que convencionamos chamar, hoje, de Educação Infantil e Ensino Fundamental I e II. A construção de um colégio sempre foi um ideal a ser alcançado, bem como o posto de saúde indígena, que funcionava precariamente, até meados de 2002, não sei precisar, na casa da sede da antiga Fazenda São Lucas. Para os indígenas, aquela parte da Reserva seria mesmo o lugar de concentração dos serviços, ou o lugar da *administração*, acostumados que foram a se dirigir a um local assim desde os tempos do Serviço de Proteção aos Índios, quando essa *sede principal*²³ ficava na porção norte da reserva, no antigo Posto Caramuru. O Caramuru agora – a partir de 1994 – passou a ser na porção sul, justamente na área retomada que marca o retorno dos indígenas àquelas terras. Além das igrejas, posto de saúde, e colégio, que fica exatamente onde era o curral da fazenda e onde montaram suas barracas de lona em 1982, a

²³ Nos tempos do SPI havia uma sede também na porção sul, mas sem chefia ou encarregado, “abandonada”, como dizem os índios. Então por qualquer necessidade era preciso se deslocar até o Posto Caramuru, na porção norte, em Itaju do Colônia.

sede do Caramuru tem ainda uma rádio amadora – de controle e administração indígena --, o cemitério, e algumas casas de alvenaria do projeto Minha Casa, Minha Vida. Um pouco mais afastado do seu centro, do outro lado da rodagem, mas ainda na área denominada Caramuru, existe uma represa construída ainda nos anos 1990 por um missionário Jesuíta, e um grande campo de futebol, que recebe, ao final de todas as tardes, homens e mulheres animados para jogar. Aos domingos a coisa é mais profissional, com times determinados e camisas coloridas associando os/as jogadores, ou jogadoras, a um determinado lado. Os Pataxó Hãhãhã gostam tanto de futebol, que um indígena já foi dirigente de clube na cidade de Pau Brasil. Lá ninguém torce para o Esporte Clube Bahia, muito menos para o Vitória – os dois maiores clubes da Bahia --, seguindo tendência quase geral do interior do estado, que durante décadas recebia apenas sinal de rádio e tv da região sudeste do Brasil. Flamengo, Botafogo, Palmeiras, Corinthians, e até mesmo o Vasco da Gama, estão entre as preferências. Na aldeia Bahetá, em Itajú do Colônia, também tem campo e times. Um professor indígena treina crianças todas as tardes. Bem, o colégio ficou pronto e foi inaugurado em 2002, mesmo período em que se criaram as turmas de Ensino Médio. Ao todo são 14 salas nomeadas homenageando líderes e antepassados mortos. Ainda está no horizonte a construção de um memorial, ou museu, para abrigar as urnas funerárias encontradas na região da Água Vermelha, e escavadas em 2010. Muita gente ainda reside no Caramuru, como atestam os dados populacionais, e muita gente já morou lá, também, pelos menos aquelas famílias que retornaram nas retomadas de fazendas realizadas nas décadas de 1980 e 1990.

A Revolta do Posto ou os comunistas entre os índios

Em 1936, a Reserva Caramuru-Paraguassu foi alvo de grande repressão policial decorrente da resistência do então encarregado do SPI na Bahia e funcionário do posto desde a sua fundação, Telésforo Martins Fontes, à tentativa, por parte de engenheiros e posseiros invasores, de procederem a medições na região do rio Pardo, a fim de requererem títulos de propriedade ao Estado. Fontes

apreendeu os instrumentos de medição e comunicou o fato aos seus superiores, sendo, pouco depois, acusado, por oficiais da Polícia Militar (PM) do Estado da Bahia, de estar utilizando, com fins subversivos, armas que lhe haviam sido encaminhadas, pela própria PM, para assegurar a integridade da Reserva. O fato foi revestido de tal gravidade que o governador-interventor do Estado da Bahia, o então capitão Juracy Magalhães, confiou o comando da força repressiva ao Cel. Liberato de Carvalho, que, significativamente, atuara na campanha contra Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião (CARVALHO, SOUZA, *et al.*, 2012). Os alvos preferenciais da repressão foram os pequenos arrendatários, por terem se recusado a abandonar suas terras para os fazendeiros, e pouco mais de três dezenas de índios encontrados em precária situação de saúde, acometidos, inclusive, de leishmaniose (cf. depoimento reservado do Cel. Antonio Medeiros Azevedo à Maria Hilda Paraíso) (PARAÍSO, 1976, p. 35). Os arrendatários que haviam permanecido na área da reserva foram os beneficiários, já que a sua situação foi formalizada mediante contratos-padrão do SPI, assim como os novos posseiros requerentes de terras (p. 36) ²⁴.

Parquinho, Parque dos Rios ou Penteio Faiado

Para a prefeitura de Itaju do Colônia a área não era invasão pois havia sido doada por Armando Pinto, supostamente proprietário daquelas terras, “*dizia ele que era dono*”. Armando Pinto era filho de pai de mesmo nome, que havia sido funcionário do SPI e “passado” aquelas terras para o filho. Como a política estava mais lucrativa na época, Pinto, em um ano de eleição que elegeu para a prefeitura de Itaju, Valter Oliveira, “doou” as terras para a prefeitura. De 1999 pra cá, essa invasão virou bairro e cresceu assustadoramente, sendo a única área da reserva que permanece com presença de não índios, após o julgamento da Ação de Nulidade de Títulos, em 2012. As famílias indígenas continuam conservando casas por lá e alternando a presença entre suas posses na reserva

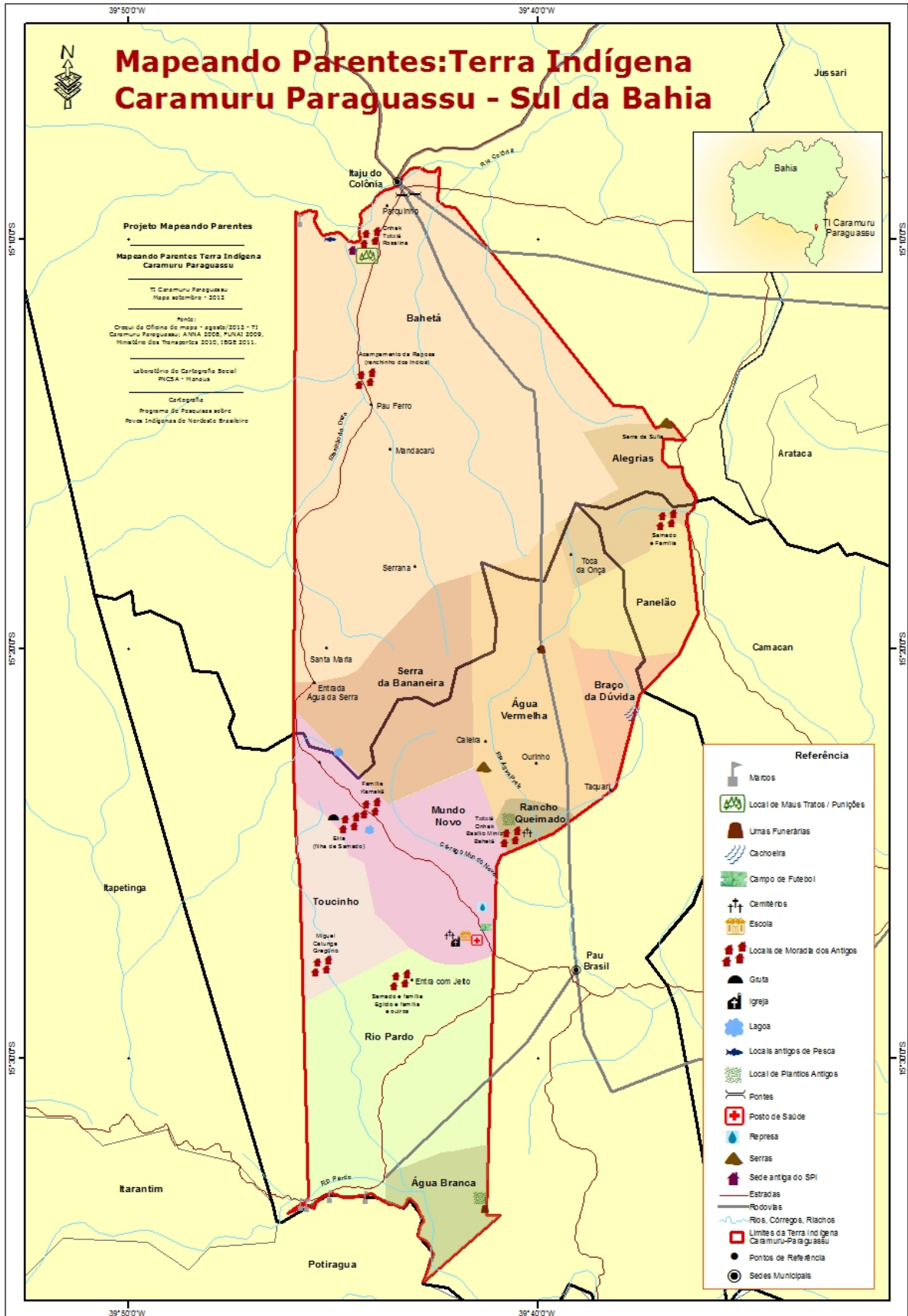
²⁴ Para saber mais ver Marcelo da Silva Lins. Os vermelhos nas terras do cacau: a presença comunista no sul da Bahia. Salvador (BA), Universidade Federal da Bahia, 2007. (LINS, 2007)

(já com o status de terra indígena) e as residências no Parque dos Rios, como passou a ser denominada a invasão após se transformar em bairro. O maior símbolo da invasão era o parque de exposições e montaria construído pela prefeitura ainda no início dos anos 1990, daí o antigo nome da invasão “Parquinho”. Ou “Penteio Faiado”, um nome atribuído pelos não indígenas da cidade em função das casinhas construídas mais ou menos distantes umas das outras. A área de construção do parque era exatamente onde era “a casa rosa do SPI”, ou a sede principal. Apesar do título de “cidade da montaria”, nos anos 1990, Itajú era uma cidade nada próspera, com uma população muito carente e uma produção agrícola frágil devido à aridez da terra e aos latifúndios destinados à criação de bovinos e equinos. Muitas exposições de animais e leilões ocorreram dentro da área da reserva e negando a presença indígena. Talvez por isso, e antes de retomarem qualquer residência de não índios ou iniciarem as negociações para a remoção dessas famílias, os índios tomaram o parque e o transformaram no *Pavilhão*, um espaço onde ocorrem festas, reuniões, seminários e tudo que eles queiram realizar passível de ser notado pelos moradores e gestores da cidade.

POVOS INDÍGENAS NA BAHIA, 2019.

Povos	População	Municípios
Atikum	434	Angical/Santa Rita de Cássia/Curaçá/Rodelas
Fulniô	49	Serra do Ramalho
Kaimbé	1.020	Euclides da Cunha
Kantaruré	368	Glória
Kambiwá	75	Rodelas
Kapinawá	19	Serra do Ramalho
Kariri-Xokó	167	Paulo Afonso
Kairir-Xokó e Fulniô (ThaFene)	15	Lauro de Freitas
Kiriri	2.885	Muquém do São Francisco/Banzaê/Barreiras
Pankararé	1.583	Glória/Rodelas
Pankaru	83	Muquém do São Francisco/Serra do Ramalho
Pataxó	13.130	Itamarajú/Prado/Santa Cruz de Cabralia/Porto Seguro
Pataxó Hãhãhãe	3.147	Pau Brasil/Itaju do Colônia/Camacã/Camamu/Teixeira de Freitas
Payayá	34	Morro do Chapéu e Utinga
Potiguara	83	Muquém do São Francisco
Tapuia	100	Muquém do São Francisco
Truká	76	Sobradinho/Paulo Afonso
Tumbalalá	1.589	Abaré/Curaçá
Tupinambá	5.113	Buerarema/Una/Ilhéus/Belmonte/Eunápolis
Tuxá	1.485	Muquém do São Francisco/Ibotirama/Rodelas/Banzê
Tuxí	760	Abaré
Xakriabá	76	Cocôs
Xukuru-Kariri	73	Glória

Informações: Movimento Unido dos Povos Indígenas da Bahia/MUPOIBA e Coordenação de Políticas para Povos Indígenas da Secretaria de Justiça, Direitos Humanos e Desenvolvimento Social do Estado da Bahia.



CADERNO DE IMAGENS I





Represa no Caramuru. Foto: Maíra Carbonieri, 2012. Acervo PINEB.



Vista do Caramuru, sede. Colégio e Posto de Saúde. Foto: Maíra Carbonieri, 2012. Acervo PINEB.



Colégio Estadual Indígena Caramuru-Paraguaçu. Foto: Jurema Souza, 2011



Vista Mundo Novo. Foto: Jurema Souza, 2016.



Estrada que leva a Alegrias. Foto: Jurema Souza, 2016.



Vista da Água Vermelha. Foto: Jurema Souza, 2016.



Mundo Novo com vista de sede de antiga fazenda retomada. Foto: Jurema Souza, 2017.



Vista da aldeia Caramuru (sede) com as construções do projeto Minha Casa, Minha Vida. Foto: Jurema Souza, 2017.



Antiga fazenda Milagrosa (Mundo Novo). Foto: Jurema Souza, 2016.



Mandioca raspada para farinhada, Baixa Alegre, Rio Pardo. Foto: Jurema Souza, 2017.



“O povo de Itaju” no pavilhão. Antigo parque de exposições. Foto Jurema Souza, 2017.



Divisa entre o “estado” e a terra indígena. Ponte sobre o Rio Colônia, em Itaju do Colônia. Foto: Jurema Souza, 2017.



Vista do Rio Pardo. Foto: Jurema Souza, 2017.



Vista da região do Panelão. Foto: Jurema Souza, 2017.

PARTE I

O QUE A MEMÓRIA CONTA SOBRE UM PASSADO QUE NÃO VIVEMOS

TRONCOS VELHOS, ALDEIAS DE ORIGEM E OS TEMPOS
DO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS



Parte I

O que a memória conta sobre um passado que não vivemos

Troncos Velhos, Aldeias de origem e os tempos do Serviço de Proteção aos Índios

“Eu sou de 1935, nasci no Catolezinho, encostado no Catolé Grande, meu tronco é de lá” (Marinho, 2011).

Como vimos na apresentação da tese, além do aldeamento de Ferradas, outros aldeamentos foram instalados, no decorrer do século XIX, ao longo dos rios Cachoeira/Colônia e Pardo, no intuito de explorar a mão de obra indígena, notadamente, Kamakã e Gueren, especialmente para a construção e manutenção de uma estrada entre Ilhéus e Vitória da Conquista. (SILVA, 2015, p. 105) A aldeia do Catolé, segundo Marinho dos Santos, conhecido por Seu Marinho, irmão de Lisinha (Elisa Maria), ficava no atual município de Itapetinga e, por volta de 1938, não havia mais nenhuma autoridade, religiosa ou laica, que pudesse garantir aos índios a posse das terras do aldeamento do Catolé criado ainda no século XIX. O ano de 1938 é referência para Seu Marinho porque foi o ano em que seu pai, José Pereira dos Santos, conhecido por *Zé Caboclo*, conheceu o Coronel Vasconcelos. Lisinha é oito anos mais velha que o irmão, e também nasceu no Catolezinho, mas não guarda tantas lembranças de como era o lugar além do trabalho na roça para viver, contudo não esquece que não puderam mais permanecer no Catolezinho *“porque lá tinha muita encrenca com fazendeiro”*.

“A história do meu pai é longa, vamos contar umas partes”.

Dessa história longa que Zé Caboclo contou aos filhos, Seu Marinho (apesar de ser nascido nessa época, tinha por volta de 3 a 4 anos) achou por bem acurar a chegada à reserva, que já contava com a presença de outras famílias kamakãs. Pois quando Zé Caboclo seguiu o Coronel Vasconcelos, foi dada a ele uma posse encostada na de Manuel Veríssimo (arrendatário) e na de Jacinta (índia Kamakã). *“Ela (Jacinta), Sofia, Augusto, Aratimbó e o avô de Adilson, Calixto*

era tudo Kamakã". Aratimbó já tinha vindo bem antes para ajudar Fontes (Telesforo Fontes) a conquistar os índios da mata. Mas Jacinta também precisou ser conquistada. *"Ela não era como os outros, só sabia falar a idioma"*. Perguntamos a Seu Marinho onde, afinal, Jacinta havia sido conquistada, se na serra do Couro Dantas, como os Baenã.

"Não, foi em Catolé Grande, também. Lá tinha a Aldeia dos índios. Aldeia deles, dos Kamakã bravo, o reduto deles era de Belmonte a Gongogi. O índio era caçado quase igual caçava bicho pra matar, quem mandava era os brancos. Os índio não tinha direito".

Jacinta chegou à reserva antes da família de Zé Caboclo. Ela também veio por intermédio de Coronel Vasconcelos, que disse a Zé Caboclo que ele ficasse tranquilo porque iria sair uma terra para os índios *desaldeados*.

"Quando tava medindo aqui Coronel Vasconcelos foi lá acertar uma questão de meu pai lá em Itapetinga. Quando chegou lá, que conheceu uns índios, falou pro meu pai assim: " -- Zé Caboclo, fica tranquilo porque tá saindo uma terra que é pros índios desaldeados". Não falou que era de A nem B, falou que era os índios que perdeu suas aldeias".

A entrada do Serviço de Proteção aos Índios no sul da Bahia

- Como era a região quando chegaram? -- Era mata pura. Só tinha mata. Mata, mata, mata. Tinha muita caça.
 -- E já tinha índio aqui? Já tinha conquistado. Conquistado porque pegou na mata, né! Amansou.
 - E quem foi que fez isso?
 -- Fontes. Não conheci não, quando eu cheguei ele já tinha ido embora. Só meu pai que conhecia. Foi ele quem conquistou os índios. O Aratimbó ajudou ele a conquistar. Aratimbó era Kamakã (Lisinha, em 2011).

Em 28 de dezembro de 1910, mesmo ano da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILNT), Pedro Maria Trompowsky Taulois escreve ao Tenente-Coronel Cândido Rondon um relatório para tratar das bases para a instalação de postos indígenas na região

sul da Bahia. Esse relatório é acompanhado de um ofício onde o subscrevente atesta a necessidade de fazer verificação *in loco*, e avisa que está naquele dia seguindo para o Rio de Contas. Antes disso, Taulois tratou da instalação da Inspetoria no segundo andar de um prédio, de número 7, localizado na Rua Chile, centro de Salvador.

Uma vez instalada, representantes da Inspetoria partem para o sul da Bahia. O trabalho estava previsto para se iniciar pelo Rio Gongogi, entretanto, o inspetor recebe a notícia de que o rio estava em período de cheia e que haveria maior dificuldade de contato com os índios, em função da tensa relação ali existente entre estes e o “civilizador”. Assim, optaram por seguir viagem através do Rio Jequié, pois ali seria possível formar uma frente de trabalho, valendo-se de uma ‘harmoniosa’ relação entre índios e nacionais.

Entre o alto Gongogi e o Jequitinhonha existiam “*três tribus, além de um Kilombo de negros que dizem existir nos fundos do Camamú*”. A situação dos índios, que já era dolorosa, tendia a piorar por causa da iminente construção de uma estrada de ferro partindo da baía de Camamú até o Salto Grande do Jequitinhonha. O Estado da Bahia havia feito concessão de terras devolutas (12 *legoas por 4 legoas*) para o cidadão Enrique J. Conill, responsável pela construção da estrada de ferro, e outras terras poderiam lhe ser doadas, caso o contratante ou a empresa imprimisse “colonização e notório aproveitamento das terras”. Taulois alerta Rondon de que não será possível o Estado da Bahia voltar atrás na construção da estrada de ferro, entretanto, ele acredita ser possível conseguir alguma coisa em benefício dos índios, pois se o Governo do Estado fizesse a doação ao Governo Federal, a empresa não poderia reclamar mais por terras, pois estas não seriam mais devolutas, e sim “reservadas aos índios”.

Mais adiante, apresenta os dados colhidos junto ao Sr. Apolinário Front, delegado de Terras e Minas do 15º. Distrito sobre a localização de índios Pataxó e Mongoyó, “*uns no affluente do Rio de Contas de nome Grungugy e seus affluentes digo tributários que nascem ao lado norte da serra deste nome e nas vertentes do Rio Cachoeira, ao sul da Serra Itararacá e mais suas cabeceiras...*”. Índios “Machacaris” viveriam nas cabeceiras dos rios Jucuru e Itanhém. O relatório faz ainda

referência a duas outras etnias, mas, infelizmente, ininteligíveis no documento. Ao total seriam 200 a 300 famílias de *mongoyós* e *patachós*; 60 a 80 *Machacaris*, o que contabilizaria cerca de “1.800 almas”.

Em relatório de 1938, Curt Nimuendaju supunha existir ainda outro pequeno bando Pataxó de 7 indivíduos, que habitava, “*em estado selvagem, o rio Guabira, que desemboca três léguas abaixo do Salto Grande, no rio Jequitinhonha pela banda do Norte, mas desses há quatro anos não se tinha mais notícias*”. Outro bando habitava no baixo rio Gongogi, e havia sido, gradativamente, exterminado pelos fazendeiros vizinhos. Em 1938, só restava do grupo um único homem que, quatro vezes capturado pelos funcionários do Posto Paraguassu, fugiu três vezes antes de falecer (NIMUENDAJU, 1938).

Dois outros documentos, sem data, tratam das instruções para instalação dos postos no sul da Bahia, no Rio Pardo, Gongogi e Rio de Contas. Documentos que referem às instruções e normativas quanto à “conquista e pacificação dos índios”, o primeiro descreve a localização do que podemos considerar o primeiro posto de Atração no Rio Pardo.

A Reserva Caramuru-Catarina Paraguassu foi criada oficialmente em 1926 em chamadas terras devolutas do Estado da Bahia, localizadas no município de Itabuna, e próximas ao povoado de Santa Rosa, atualmente a cidade de Pau Brasil, mais ao sul, e mais ao norte, nas proximidades do povoado de Itajú, hoje cidade de Itajú do Colônia. Ela reuniu em um dos seus postos, o Caramuru, bandos ainda não contatados. Registros etnológicos mais recentes, como os de Aracy Lopes da Silva e Nássaro Nasser (1984), dão conta de que esses grupos eram majoritariamente das etnias Pataxó, Hãhãhã e Baenã; posteriormente, e seguindo reconfiguração espacial, abrigou no Posto Paraguassu outros grupos oriundos de aldeamentos extintos, como os supra-referidos Kamakã, Gueren, Kariri-Sapuyá e Tupinambá. O texto da lei fala, explicitamente, em terras a serem reservadas aos Tupinambá e Pataxó, ou

outros. No entanto, o processo de demarcação propriamente dito foi levado a cabo pelo Coronel Vasconcelos, e finalizado entre 1937 e 1938, não tendo compreendido todas as 50 léguas em quadra inicialmente reservadas, mas apenas os 54.105 ha, que foi a extensão, contemporaneamente, pleiteada pelos índios.

Os Kamakã chegaram à reserva, ao que parece, antes de finalizada a demarcação anteriormente referida. Quando a *medição passou*, isto é, foi definida, as *posses* tanto de Jacinta quanto de Zé Caboclo ficaram fora da área demarcada. Eram *chefes* dos postos, à época, Capitão Dionísio e Tenente Anselmo. O primeiro então alertou Zé Caboclo que o lugar dele não era no *estado*, e sim dentro da área do posto²⁵.

"Zé Caboclo, seu lugar não é aí, seu lugar é cá dentro do Posto, você entra aí e tira sua posse". Meu pai foi e tirou a posse no pé do Mundo Novo, que é esta região que hoje nós tamo".(Marinho, 2011)

Como a situação no Catolé não estava boa fazia algum tempo, tudo indica que Vasconcellos esteve com Zé Caboclo mais de uma vez antes de trazê-los para a reserva e estabelecer a posse da família. Alguns vieram primeiro, inclusive o próprio Zé Caboclo, pois era costume vir alguém na frente constatar a situação e depois retornar para buscar os parentes. Foi assim com quase todas as famílias étnicas, uma prática, inclusive, que permaneceu nas retomadas das terras a partir dos anos 1980.

Mas quando Zé Caboclo voltou para buscar a família, eclodiu a Revolta de Fontes, e eles ficaram aguardando a situação acalmar em Itororó, município próximo a Itapetinga. Foi muito interessante ter uma conversa a sós com Lisinha sobre isso, o que pude fazer em 2016, no campo para o doutorado, já

²⁵ Essa linha de separação entre a área que supostamente seria dos postos indígenas, ou "a posse dos índios", como eles costumam dizer, está muito bem definida na noção de que, para eles, ou se vive no estado ou se vive no posto indígena. "Viver fora, no Estado," é viver fora da área da reserva. Eles utilizam muito essa expressão "vivendo no Estado" para qualificar o período em que viveram "esparramados", expulsos ou forçadamente removidos de suas terras.

que todas as outras vezes havia muitas pessoas, o que era bom, mas também complicado para mim, pois nunca sabia ao certo se ela estava conversando comigo ou com os parentes. Mas desta vez estávamos apenas nós duas e fiquei muito surpresa quando ela começou a narrar esse episódio da estadia em Itororó e me perguntou “-- Você lembra da revolta de Fontes?”. Considerei que, naquele momento, ela me via como alguém que vivenciou os eventos, como se eu compartilhasse as mesmas memórias, ou como alguém que há muito tempo conhecesse a sua história, capaz tanto de lembrar como de esquecer alguns fatos.

“Veio uns primeiros ver os primeiros que quando nós veio para aqui, pai foi buscar nós, você lembra da revolta de Fontes? Foi dessa vez, foi dessa época que quando chegamos o pau quebrou aqui, aí meu pai esbarrou lá em Itororó, depois dos 30 dias acabou a revolução e nós veio, mas já morava os Kamakã, já morava aqui, um bocado já morava, assim que mediu a área o Vasconcelos trouxe praqui”. Depois foi que Curt veio. Curt veio pra segurar os idioma, a língua dos índios” (Lisinha, 2011).

A passagem do etnólogo Curt Nimuendaju pelo sul da Bahia é muito referida pelos Pataxó Hãhãhã, especialmente pelas famílias Kamakã e Kariri-Sapuyá. O próprio Nimuendajú deixou registrada essa passagem através de um pequeno relatório ao Museu Nacional, que era dirigido à época por Heloísa Alberto Torres, e de cartas destinadas ao filólogo Frederico Edelweiss (em cuja residência Nimuendaju esteve e ficou encantado com sua biblioteca americanista, hoje ao abrigo da UFBA), a Carlos Estevão de Oliveira, que então dirigia o Museu Paraense Emílio Goeldi, e ao antropólogo americano Robert Lowie. Mas, muito antes da passagem de *Curt*, viajantes já haviam realizado incursões científicas por essas bandas.

Em 1816, por exemplo, o príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied registrou que as matas do Belmonte constituíam o principal “recesso” dos Botocudos, em virtude dos quais o rio não era navegado sem perigo (WIED-NEUWIED, 1958, p. 233). Aí também estavam estabelecidos os Menien, aos quais referiu como uma “raça peculiar de índios civilizados convertidos ao cristianismo” que se autodesignariam, porém, como Kamakã. Termos

remanescentes da antiga língua, que o príncipe considerava “em extremo deturpada”, em 1816, e entendida apenas por uma minoria de gente velha, testemunhariam a sua origem, no rio de Ilhéus, até a chegada dos paulistas, que mataram muitos e rechaçaram da região os que resistiram ao assalto e se deslocaram para a Vila de Belmonte, onde os encontrou o príncipe, “completamente mansos e em parte cruzados com a raça negra, alguns empregados como soldados, outros como pescadores e lavradores” (p.235). Hábeis em trabalhos manuais, eles confeccionavam esteiras, chapéus-de-palha, cestos, redes de pescar e redes para capturar caranguejo. Eram também bons caçadores, mas já teriam trocado os arcos e flechas pela espingarda (Iben). Aparentemente, eles viviam, em Belmonte, em habitações dispersas, a maioria tinha o cabelo encarapinhado dos negros e também a cor escura (p. 431).

Curioso por conhecer os índios do rio dos Ilhéus, o príncipe viajou para o rio Itaípe, cuja embocadura fica a aproximadamente meia légua ao norte do rio dos Ilhéus. Por volta de 1756 ali havia sido estabelecida, para os Gueren -- denominação que os Aimoré ou Botocudo recebiam nos rios Itaípe e Ilhéus --, Almada. À época da visita do príncipe apenas indicada como local onde se fundara uma aldeia de índios, projeto que havia fracassado por razões não muito claras (p.339). De todo modo, de acordo com o príncipe, os Gueren, salvo por um velho chamado capitão Manuel e por duas ou três velhas, morreram todos, e dos índios do litoral que haviam sido deslocados para habitar a aldeia, alguns retornaram às matas e outros foram mais uma vez deslocados, desta vez para São Pedro de Alcântara, ou Ferradas, que já dava sinais de breve desaparecimento. Em Almada estava estabelecido, em 1816, Pierre Weyl, proprietário havia pouco chegado da Holanda, e sua família, em uma das casas que haviam sido construídas para os índios. “Destas só restam umas três, que são o último vestígio da vila de Almada” (WIED-NEWWIED, 1958, p. 344-5). Dois anos depois, portanto em 1818, o velho índio Manuel havia morrido e apenas “alguns índios mansos, provavelmente da tribo dos tupiniquins, que já não sabiam mais falar a língua de seus pais, ficaram para servir de caçadores aos novos colonos” (SPIX & MARTIUS, 1976, p. 162).

Já os Kamakã da região de origem, ou seja, do rio de Ilhéus, Wied-Neuwied só encontraria no final de 1816, representados por dois jovens que faziam uma derrubada nas matas vizinhas, sob as ordens de um mineiro chamado José Caetano. Aí eles eram também denominados Mongoió (ib.:348). Ao longo da subida do rio Ilhéus, às margens do rio Cachoeira, São Pedro de Alcântara era o último povoado, descrito por Wied-Neuwied como uma miserável aldeia, “com apenas umas dez casas de barro e uma igreja, que não passa de uma espécie de alpendre, construído também de barro”. Ela era ainda chamada pela sua antiga denominação, “as Ferradas”, porque, a pouca distância dela, o leito do rio era atravessado por pedras conhecidas por banco das ferradas. A aldeola havia sido fundada havia dois anos, quando se concluíra a estrada de Minas. Aí se reuniram espanhóis, várias famílias de índios e “homens de cor (pardos), além de um grupo de índios Kamakã – que formava o principal núcleo da população, cerca de 60 a 70 “almas”, em 1818, quando aí passaram Spix e Martius (1976, p. 167) -- trazidos da mata e de uma nação que os portugueses conheciam com o nome de Mongoió. De acordo com o príncipe, o território dos Kamakã se estendia do rio Cachoeira, ao sul, principiando às margens do córrego da Piabinha – considerado, ademais, o ponto extremo das incursões que os Pataxó do litoral faziam no interior (ib.:368) --, até o Rio Pardo, enquanto que ao norte se estendia até além do Rio das Contas, onde já teriam renunciado “à vida selvagem”. Para ele, somente no sertão da capitania da Bahia podia-se ainda observá-los em seu “estado primitivo”, pois muitos deles nunca teriam visto um europeu. Entretanto, seriam mais civilizados que os Pataxó e os Botocudo, seus vizinhos, visto que não viviam mais exclusivamente da caça e já cultivavam plantas para sua subsistência (WIED-NEUWIED, 1958, p. 356).

A decadência da vila de São Pedro de Alcântara teria acompanhado a da estrada de Minas ou do Rio Pardo, há poucos anos aberta, desde Ilhéus até a fronteira de Minas Gerais, e que não mais era transitada em 1816, aparentemente por falta de manutenção. O objetivo dessa empresa era, sobretudo, fazer participar a região costeira de Ilhéus, que não possuía pecuária

alguma, da fartura dos sertões a leste do arraial do Rio Pardo, e abrir um caminho para trazer os produtos do interior até o litoral. Essa estrada atravessava matas habitadas pelos índios Kamakã e malogrou pela falta de capim para o gado, que, às vezes, chegava à costa completamente enfraquecido; pela contração de febres pelos tropeiros; e a presença de índios bravios, razões pelas quais se preferia seguir, com as boiadas e cavalarias, via Conquista ou ao longo do Rio Gavião, embora o percurso fosse mais longo e sujeito a secas frequentes (SPIX & MARTIUS, 1976, p. 165-166). Uma grande parte dos índios Kamakã morreu de uma moléstia contagiosa, e os restantes fugiram para as matas. No momento da visita do príncipe, ela só era habitada por um padre vigário e meia dúzia de famílias, que esperavam medidas de proteção do governo (WIED-NEUWIED, 1958, p. 357). “Essa povoação está situada numa zona inteiramente selvagem, rodeada por todos os lados de florestas cheias de animais ferozes, e percorridas por bandos de Patachós”, afirma o príncipe. Esses índios não haviam causado até então o menor mal aos habitantes, mas como não se conseguira concluir com eles um tratado, eram olhados com desconfiança, evitando-se ter com eles o menor contato, tanto mais quanto, em caso de ataque, os colonos, em menor número, não se poderiam defender. As casas eram rodeadas pelas plantações, de onde um caminho estreito conduzia à estrada grande. A estação era seca, de modo que o rio havia baixado tanto que em alguns trechos só dificilmente avançava a canoa (WIED-NEUWIED, 1958, p. 357). Em demanda ao sertão de Minas Gerais, Wied-Neuwied encontrou uns índios kamakãs “errantes”, apontados como “os primeiros vestígios de ocupação humana na região dessas “afastadas solidões”: Eles haviam acampado no local, algumas semanas antes, tendo erguido choças, quadrangulares com paus amarrados uns aos outros e cobertura de casca. O jovem kamakã, sob as ordens do já referido mineiro Caetano, que servia de guia, assegurou que ao sul a comitiva havia passado por uma das maiores e mais povoadas aldeias desses índios (WIED-NEUWIED, 1958, p. 370). Ao atingirem, em janeiro de 1817, o último ponto de transposição do rio da Cachoeira, tentaram obter provisão de milho numa outra aldeia de kamakãs,

conhecida do jovem índio, a um dia e meio de viagem: tratava-se, porém, de uma pequena aldeia composta de cinco homens que viviam quase exclusivamente de caça, só cultivando pequeno número de plantas, entre as quais não estava incluído o milho (WIED-NEUWIED, 1958, p. 375-377).

Os *Mongoió* estariam, para o príncipe, posicionados um pouco acima dos *Patachós* e *Botocudos*, seus vizinhos, na “escala da civilização”, aparentemente por cultivarem alguns vegetais úteis e há muitos anos viverem em paz com as colônias europeias (WIED-NEUWIED, 1958, p. 377). Todavia, viveriam, em geral, completamente nus, salvo pela “tacanhoba” ou bainha de folhas de issara que os homens portavam, à semelhança dos Botocudos (ib.). No rio Catolé, e daí ao Berruga, afluentes do Pardo, havia mongoiós que trabalhavam por dia e estavam estabelecidos, com as mulheres e filhos, numa choça pouco distante. Viviam nus, pintados com urucum e jenipapo, e ornamentados com colares de sementes grandes em volta dos pescoços, chefiados pelo mulato português João Gonçalves Costa; que aí residia e tinha sob seus cuidados diferentes aldeias, ou “rancharias”. O chefe os reuniria por ocasião da formação de expedições contra as tribos selvagens inimigas. Wied-Neuwied observa que três famílias de gente de cor foram os primeiros moradores desse sertão, na época em que se fundou a aldeia, para comodidade dos viajantes, quando se abriu a estrada (WIED-NEUWIED, 1958, p. 385-86).

Havia também famílias Kamakã em Barra da Vareda, no Riacho da Ressaca, campos gerais que se estendiam até o rio São Francisco e confinavam com o sertão da Bahia, onde a criação de gado constituía a principal atividade (WIED-NEUWIED, 1958, p. 405). Os Kamakã trabalhavam aí também mediante salário, empregados, sobretudo, na derrubada das matas ou em caçar na floresta. O príncipe e sua comitiva aí estiveram em fevereiro de 1817. Os homens usavam camisas e as mulheres aventais de retalhos de algodão. A maioria havia sido batizada e alguns traziam uma cruz vermelha pintada com urucu na testa (ib.:393). O comércio entre Minas e Bahia se fazia por diferentes caminhos. “Grandes tropas de sessenta a oitenta burros vão e vêm sem parar transportando mercadorias, principalmente sal, que falta em Minas (WIED-

NEUWIED, 1958, p. 407). O Arraial da Conquista, alcançado em março de 1817, era a principal localidade da zona, quase tão importante “como qualquer vila do litoral”, cujos ricos proprietários auferiam grandes lucros com a venda do algodão e a passagem das boiadas, conduzidas para a Bahia (WIED-NEUWIED, 1958, p. 427).

O comandante do distrito da Conquista era o capitão-mor Antonio Dias de Miranda, filho do tristemente célebre João Gonçalves da Costa²⁶, anteriormente referido, que havia adquirido notoriedade como aventureiro e conquistador aí aportado, acompanhado de um bando de homens armados, declarando guerra aos primeiros habitantes do território. Estes eram os índios Kamakã, cujo domínio se estendia até as proximidades da posição atualmente ocupada pela vila da Cachoeira de Paraguaçu, ou até os pontos ocupados pela nação dos Kariri. Ele se apossou do território dos índios e fundou o arraial, que ficou denominado Conquista. O crescimento da população não-índia comprimia cada vez mais esses índios, que viviam ainda reunidos em pequenas “rancharias” ou aldeias, somente em parte conhecidas, nas grandes florestas que se estendiam desde o rio Pardo, através do rio de Ilhéus, até o rio das Contas. “Eles não iam absolutamente até o litoral, com receio das hordas isoladas de índios Patachós que deambulavam nesse intervalo, até quase o último desses rios” (WIED-NEUWIED, 1958, p. 428-9).

Não obstante, como assinalava o príncipe, as aldeias Kamakãs mais próximas dos estabelecimentos portugueses cultivassem milho, algodão e bananas, os índios viviam em estado de completa “rusticidade”: na sua maioria nus, sendo sempre a caça a sua principal ocupação. Ele visitou uma aldeia Kamakã “completamente selvagem mas já se curvando à vontade de seus opressores, adotando seus usos e costumes” (WIED-NEUWIED, 1958, p. 429-30). Alguns ainda andavam completamente nus, exceto, no caso dos homens, pelo uso da tacanhoba referida para os Botocudos, que eles denominavam *hiranaika*;

²⁶ A sua folha de serviços contra os Índios foi significativa. Ele combateu, “com grande denodo e perseverança”, os índios Patachós, que ele denominava Cutachós, os Camacãs e os Botocudos. Foi o primeiro a navegar o rio Pardo, o rio das Contas, o rio de Ilhéus e parte do rio Grande do Belmonte, “descobrimos-lhes a sua embocadura no mar e as suas comunicações entre si. No rio Pardo, sustentou vários combates contra os Botocudos” (WIED-NEUWIED, 1958, p. 448)

furavam, às vezes, as orelhas, pintavam o corpo com urucu e jenipapo e deixavam cair os cabelos ao longo das costas. Todos já cultivavam milho, banana, mandioca, um pouco de algodão e muita batata. A farinha, contudo, vinha de fora (WIED-NEUWIED, 1958, p. 430). Não usavam redes mas camas formadas de um estrado de paus sustentado por quatro estacas, que cobriam com estopa. As crianças dormiam no chão, com os cães. Fabricavam painéis com argila cinzenta, faziam corda de algodão e as mulheres teciam, artisticamente, os seus aventais, tingidos de vermelho e branco (ib.:432). As armas dos Kamakã constituíam, para o príncipe, “prova’ de que os seus homens possuíam “maior indústria inata que os outros ramos dos Tapuias: arcos cuja altura ultrapassava a de um homem, flexíveis e fortes (WIED-NEUWIED, 1958, p. 433) e flechas apenas envenenadas com o extrato de uma trepadeira, quando utilizadas na guerra (SPIX & MARTIUS, 1976, p. 168). Fabricavam também flechas ornamentais tão delicadas que o príncipe mostrou surpresa de que pudessem ser produzidas por “mãos tão grosseiras, servidas por instrumentos tão ruins”. Fabricavam também bastões lisos, outrora vistos, às vezes, nas mãos dos chefes. Nas ocasiões solenes, principalmente nas danças, os chefes usavam barretes - charó - de penas de papagaio, artisticamente confeccionados (WIED-NEUWIED, 1958, p. 433) e, às vezes, uma vara aguda e bem polida, de madeira vermelha, na guerra, a modo de bastão de comando (SPIX & MARTIUS, 1976, p. 168). Douville registrou a couvade entre os Mongoió e Pataxó, afirmando que, após haver parido, na floresta, a mulher retornava à aldeia e o marido se deitava, imediatamente, seguindo-se um regime rigoroso, para o segundo, no decorrer do qual ele não comia de carne de veado, anta, porco e macaco, sendo-lhe permitida, em troca, a carne de pássaros. Podia comer, igualmente, inhames, mas a banana e milho lhe eram interditados, no período. Era, pois, a mulher parida que servia ao marido e se ocupava de todas as atividades, uma vez que ele não se podia mover, permanecendo estendido no leito e “morrendo literalmente de fome. Eles supunham que a criança e a mulher morreriam se o homem não observasse, estritamente, esse regime” (DOUVILLE apud MÉTRAUX 1930, p. 266).

Usavam cauim²⁷. Em ocasiões de boa caçada, ou ocasião de diversão, eles celebravam, com danças e cânticos. Reunindo-se, então, em grande número, começavam cortando transversalmente o tronco de uma barriguda e esvaziando-a, deixando apenas o fundo, com o que obtinham um recipiente com 2 a 3 pés e meio de altura, que colocavam em lugar plano, entre as suas choças ou em suas proximidades. Enquanto os homens trabalhavam nisso, as mulheres preparavam o cauim com mandioca ou milho. Doze ou dezesseis horas antes mastigavam os grãos de milho, cuspidos no vaso, acrescentando depois água quente, despejando depois a mistura no vaso de casca de árvore, onde continua a fermentação (WIED-NEUWIED, 1958, p. 435). Enquanto isso, os dançarinos se paramentavam para a festa: os homens pintados com longas listas negras, e as mulheres, com círculos formados de meias-luas concêntricas, linhas no rosto, etc. Alguns ornavam a cabeça com seus barretes de penas e enfiavam penas pintadas nas orelhas. Um portava o *herenehediocá*, instrumento feito de uma porção de cascos de anta, amarrados em dois maços por meio de cordões, servindo para marcar o compasso, e outro o *kechiech*, um maracá, ou seja, uma cabaça oca com cabo de madeira, contendo algumas pedrinhas (WIED-NEUWIED, 1958, p. 435; DOUVILLE apud MÉTRAUX 1930, p. 259-60). Douville refere, ainda, a um arco distendido com uma corda muito fina, que eles faziam vibrar por meio de uma vareta (ib.:260).

Nas ocasiões solenes, quando a noite havia sido passada a dançar, seguia-se a corrida de tora²⁸: os índios jovens, para ostentarem sua força, corriam à mata, cortavam um grande pedaço cilíndrico de um tronco de barriguda, muito pesado quando cheio de seiva, e enfiavam-lhe um pau, para carregá-lo mais facilmente. O mais forte do grupo tomava deste pedaço de tronco, carregava-o sobre os ombros e corria pra a sua cabana perseguidos pelos demais, que buscavam arrebatá-lo o fardo (WIED-NEUWIED, 1958, p. 436).

²⁷De acordo com Aires de Casal, faziam uso também, como bebidas embriagantes ou espirituosas, da diluição, em certa proporção d'água, da cera e abelhas, deixadas fermentar após coadas. (1976, p. 228).

²⁸Douville afirma que a denominação *kamakã* para a corrida era "cortar o bolo" e que após a sua finalização os homens se lavavam e tomavam o cauim feito pelas mulheres (Douville apud Métraux 1930, p. 275).

Os doentes eram deixados sozinhos e as doenças em geral eram combatidas mediante fumaça do tabaco. Durante dias inteiros os mortos eram pranteados: homens e mulheres, inclinados sobre o cadáver, soltavam “gritos horríveis”, com pequenos intervalos de descanso, enquanto o morto ficava às vezes estendido no chão durante muito tempo, até o enterramento (WIED-NEUWIED, 1958, p. 437). Já de acordo com Douville, o morto era muito bem paramentado: várias fileiras de pérolas distribuídas por várias partes do corpo, assim como um cocar de plumas. Pintava-se-lhe o corpo inteiro em vermelho e negro, através de linhas que se cruzavam sem muita arte, após o que o cadáver era transportado para o local da sepultura e depositado na fossa já referida. Sobre o túmulo plantavam-se alguns arbustos e, nas adjacências, algodoeiros e bananeiras, se o local não fosse bem sombreado, Não se comia jamais dessas bananas e não se fazia jamais uso desse algodão (DOUVILLE apud MÉTRAUX, 1930, p. 272). Spix e Martius, por sua vez, registraram pedaços de carne fresca dispostos sobre o monte de folhas de palmeira que recobria o túmulo: assim que essa era comida por algum animal ou desaparecia por outra razão, eles acreditavam que o morto se satisfizera e evitavam, por muito tempo, comer a carne do mesmo animal que ofereceram (SPIX & MARTIUS, 1976, p. 168). O morto era pranteado ao longo do dia, e, após o enterramento, pela manhã, ao meio-dia e à tarde, quando o sol se punha, ao longo de uma lua (ib:272).

Antigamente, os Kamakã observavam o costume de cremar os mortos que fossem xamãs, a fim de que eles não retornassem sob a forma de um jaguar, para os destruir uns após os outros, contentando-se, à época de Douville, em fazerem fogo sobre o túmulo após tê-los enterrado. Métraux observa que é, provavelmente, a esse caso particular que se refere Douville, quando afirma que “eles transportam os doentes para muito longe, na floresta, onde são deixados até que estejam mortos, quando, então, são cremados e depositadas suas cinzas em grandes urnas (DOUVILLE apud MÉTRAUX 1930, p. 272).

As almas dos mortos seriam consideradas suas divindades, se lhes dirigindo preces e atribuindo-lhes as tempestades. Aquelas que não tivessem sido bem tratadas durante a vida, voltavam sob a forma de uma onça para fazer

mal aos vivos; daí a razão de disporem, junto do cadáver, numa cuia ou panela, um pouco de cauim, bem como arcos e flechas, objetos que eram acomodados por baixo do morto, enchendo-se em seguida a cova e acendendo-se uma fogueira em cima” (WIED-NEUWIED, 1958, p. 437). De acordo com Douville, o cadáver permanecia quatro anos sob a terra, pós o que os parentes mais próximos iam ao local da sepultura retirar todos os ossos que encontrassem, após o que os transportavam para a aldeia. Aí se os depositava sobre um catre novo, pintado de todas as cores possíveis e recobertos com cerca de três polegadas de terra bem pilada e pintada também de diferentes cores. Durante uma lua eram realizadas festas, para as quais todos os parentes e amigos eram convidados, e dançava-se, comia-se e bebia-se muito. Um dia antes da mudança da fase da lua, os ossos eram depositados em uma urna de barro, pintada também em diferentes cores, introduzida em uma nova fossa escavada para esse fim, cuja abertura ficava ao nível da terra e recoberta apenas de alguns pedaços de madeira, de maneira a poder a urna ser mostrada aos amigos por ocasião de novas visitas. Quando a urna e os nela contidos fossem completamente destruídos, a alma do morto se reencarnaria no corpo de uma criança nova – se em vida tivesse sido um homem bom – que gozaria dos mesmos direitos que o defunto e possuiria a mesma aparência exterior. Se, por outro lado, tratava-se de um morto ruim em vida, a alma permaneceria no alto a fazer ruído, ou seja, trovões e relâmpagos ns tempestades. Assim, trovões e relâmpagos eram manifestações das almas dos mortos, maus em vida, que, irritados por não poderem retornar à terra, porque ninguém os requeria, faziam-se presentes ruidosamente (DOUVILLE apud MÉTRAUX 1930, p. 269).

Todos os anos, no primeiro dia de bom tempo após a estação das chuvas, os homens kamakãs iam às plantações, preparavam cauim e deixavam fermentar, lapso durante o qual plantavam. Ao final, bebiam profusamente, acreditando que seus parentes mortos retornavam para lhes ajudar a plantar e beber com eles (DOUVILLE apud MÉTRAUX 1930, p. 274).

Os Kariri-Sapuyá, designados por Wied-Neuwied como “tribo dos tapuias”, estariam “todos civilizados; o que deles resta seria conhecido pelo

nome de “Cariris da Pedra Branca”; são todos soldados. Quando o seu comandante recebe ordem de partir para uma expedição, eles levam consigo suas mulheres e filhos; à noite todos acampam. A cabana do comandante é colocada na frente das outras; ele os reúne para rezar a Ave Maria, e depois determinar o que devem fazer. Conta-se que esses militares de índios, que mantêm obstinadamente os seus costumes, comem muito e não trabalham, causando por conseguinte ao Estado despesa maior do que o serviço que lhe prestam” (WIED-NEUWIED, 1958, p. 466).

“A Vila da Pedra Branca é uma aldeia de índios situada numa chapada sobre a serra do mesmo nome, obra de cinco léguas ao oeste-sudoeste do Arraial do Jenipapo. As casas são de madeira, e cobertas de palmas; a igreja dedicada a Nossa Senhora de Nazaré, é feita de adobes, e coberta de telha. Teve princípio pelos anos de mil setecentos e quarenta para habitação de duas tribos indígenas, sendo uma de cariris. É rodeada de grandes matos: as formigas multiplicam-se sobremaneira onde quer que se faz algum roçado (CASAL, 1976, p. 241). Dos Pataxó, dirá Aires de Casal que eles eram mais numerosos que todas as outras nações juntas; e estendiam-se repartidos em tribos duma até a outra extremidade da província (CASAL, 1976, p. 216). Do mesmo modo que João Gonçalves da Costa, que utiliza o etnônimo *Cutachós* como alternativo ao *Patachó*, Casal emprega *Cotochós*, e afirma que no sertão eram conhecidas, de “largo tempo duas nações pagãs: *Patachós* ou *Cotochós*, e *Mongoiós*”, os últimos dos quais teriam sido reduzidos à paz em 1606 e se distribuiriam em seis ou sete aldeias, pouco populosas, nas vizinhanças e ao norte do rio Patipe ou rio Pardo (CASAL, 1976, p. 222).

Douville afirma ter encontrado os Pataxó várias vezes e que eles formavam uma população pouco numerosa que habitava, geralmente, o rio de Contas. A pequena magnitude demográfica se deveria, em parte, à variola que teria sido “maliciosamente” introduzida entre eles pelo coronel José de Sá Bitanco, que, por morte de João Gonçalves da Costa se encarregou da sua conquista. Bitanco morava às margens do rio de Contas, à altura do local onde os Pataxó tinham as suas principais aldeias, e deixava suspensos nos ramos de

árvores toda sorte de objetos que ele julgava lhes fosse atraentes. Os Pataxó, em troca, retribuía com belas flechas, o que o coronel entendeu como uma declaração de guerra. Então ele introduziu pus de tumores da varíola em um boné que suspendeu sobre os ramos de uma árvore, contaminando os Pataxó, que “morreram como moscas” (DOUVILLE apud MÉTRAUX 1930, p. 285). Eles usariam os cabelos longos, andariam nus, pintavam os corpos (DOUVILLE DOUVILLE apud MÉTRAUX 1930, p. 286) e faziam uma cavidade no lábio inferior e no lóbulo, introduzindo no orifício um pedaço de bambu (WIED-NEUWIED, 1958, p. 286). Temiam o trovão, considerado como um espírito maligno que retornava para levar qualquer um. Eles teriam grande preocupação de fazer os parentes prometerem chamá-los após a morte, o que significava que, chamados, os homens retornavam, ao contrário das mulheres, que não mais voltavam (DOUVILLE apud MÉTRAUX, 1930, p. 287).

Essa digressão apoiada nos registros dos chamados cronistas (MELATTL, 1983, p. 3) não foi pensada, absolutamente, como um exercício de reconstituição histórica de grupos indígenas que, ao longo do século XIX, estavam estabelecidos na região sul da Bahia. Ela foi motivada tão somente por certo impulso de surpreender como, supostamente, viviam e se reproduziam, biológica e socialmente, os antepassados dos índios hoje residentes na reserva e sobre os quais eles têm forte curiosidade, uma vez que são eles que informam os seus *troncos velhos*. Nesse sentido, e tomando em conta o que já assinali, anteriormente, estou buscando preencher, na medida do possível, essa curiosidade, que também é minha, e, provavelmente, do leitor. Por outro lado, alguns desses cronistas, a exemplo de Douville, são muito pouco conhecidos até mesmo dos etnólogos, o que também funcionou como fator adicional motivador para a sua sistematização nessa digressão.

Como vimos, são vários grupos com distintos etnônimos, que variam, em certas situações, de acordo com os rios que servem de referência à sua localização, como a dos Kamakã do rio Ilhéus, e que apresentam práticas e representações aparentemente distintas. Não caberia fazer aqui correlação entre língua e cultura, de resto procedimento hoje questionável, ademais de

impossível realização, nesse caso específico, por falta mesmo de trabalhos de caráter linguístico que possam autorizar a determinação de pertencimentos linguísticos, mas apenas de suprir o leitor, seja qual for a sua posição de interesse, com essa panóplia de grupos que as determinações históricas colaboraram para reunir, a partir da política indigenista instaurada com a proclamação da república.

Nimuendaju encontraria, em 1938, outro cenário. Onze kamakãs estavam estabelecidos na Reserva Caramuru-Paraguassu, na região do Mundo Novo. Entre eles só restavam duas falantes da língua, duas velhas, a mais nova das quais morreu justamente no dia da chegada do etnólogo, e Jacinta, a sobrevivente, que parecia ter muito mais de 70 anos, era cega de um olho e surda. Foi através dela que Nimuendaju recolheu, ao longo de um mês de estadia entre os índios, uma tabela com termos de parentesco obstinadamente recolhidos, vinte e quatro mitos e um vocabulário, esse último por ele considerado no mesmo nível dos vocabulários recolhidos por Wied-Neuwied e Martius, mas aquém daquele registrado por Douville (NIMUENDAJU, 1939).

“Agoira os estudos linguistico! Jacinta senhoreava completamente a lingua Kamakã e insistia em querer me ensinar os nomes de todos os animaes e de todas as plantas. Mas ahi tambem findou a boa vontade e a capacidade della. Nem sequer os prononmenes eu pude determinar. Um exemplo para o que ela entendia por “traduzir”: certa vez quando ella estava cortando carne pedi a ella que me dizesse em Kamakã a phrase: eu estou cortando carne. A princípio ella entendeu que quem queria cortar a carne era eu. Depois de um cem números de equivocos ella finalmente parecia ter compreendido que eu queria a phrase Kamakã própria da ocasião. Mas o que ella “traduziu” foi a “a faca está cega”. Desta maneira só consegui um reles vocabulariozinho que, não levava em conta a representação phonetica mais rigorosa, está na mesma linha com os de Martius e do Príncipe von Wied e fica atraz, quanto a riqueza do material, daquelle do francez Douville. A tabella dos termos de parentesco, 24 lendas e mythos e um vocabulario - eis tudo quanto consegui num mez de duro trabalho!” (NIMUENDAJU, 1939)

Não existem muitos registros sobre a passagem de Curt Nimuendaju pelo sul da Bahia, como mencionei, e que eu saiba, apenas um relatório e as cartas destinadas a Edelweiss e Carlos Estevão. Através desses documentos e da memória dos índios, é possível afirmar que isso ocorreu em 1938. Um fax de 21/06/1995, encaminhado por Luis Donisete Benzi Grupioni para Maria Rosário de Carvalho traz notícias sobre essa passagem. Através dos documentos do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil, Grupioni tenta reconstituir a história da viagem de Nimuendaju pela Bahia, no contexto dessas expedições, para o que realizou buscas, atrás de pistas, no Museu Nacional do Rio de Janeiro, onde encontrou a longa carta para Carlos Estevão de Oliveira. A mesma carta, em alemão, foi enviada a Robert Lowie. Já quanto aos diários de campo, segundo Grupioni, ele não teve acesso. Escritos em alemão, não seriam sistemáticos e nem estariam microfilmados, e o estado de conservação não seria muito bom. Em Recife, Grupioni localizou alguns documentos, cuja fonte não menciona [talvez na Fundação Joaquim Nabuco?], que não continham nada sobre suas pesquisas na Bahia. “A mesma coisa sobre o Museu Goeldi”.

“Com subvenção da Universidade da Califórnia, Nimuendaju encaminha, em 5 de março de 1938, um pedido de licença para pesquisar entre os camacan e outros grupos que porventura existissem ao sul destes, nos territórios da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo. Como ele não possuía informações sobre tais índios, afirma, em seu ofício, que não poderia prever o tempo de duração da expedição e nem se conseguiria formar coleções. Seu pedido é encaminhado para D. Heloísa Alberto Torres, que dá parecer favorável à licença, afirmando que o Museu Nacional teria interesse na compra do material etnográfico por ventura coletado. Pede, ainda, que ele colete peças da vida de populações sertanejas da região e solicita um relatório pormenorizado sobre as condições econômicas e sociais dos grupos indígenas para o SPI. Nimuendaju só entrará novamente em contato com o Conselho de Fiscalização em 30 de junho de 1939, para requerer licença para pesquisar entre os Kayapó do Alto Xingu. Este novo pedido é novamente

encaminhado para Dona Heloísa, que em seu parecer comunica que o Museu Nacional acabara de receber uma colação de 87 peças dos índios Masakari, juntamente com algumas notas (sobre estes índios) em uma carta que se pareceria com um relatório. Com isto ela afirma que Nimuendaju teria satisfeito as exigências do Conselho quando de sua viagem ao sul da Bahia e que provavelmente ele não teria tido oportunidades para realizar o trabalho de documentação sertaneja, sobre o qual não há uma linha sequer da parte de Nimuendaju.”²⁹

Grupioni afirma ainda que a carta mencionada pela antropóloga Heloísa Alberto Torres é praticamente a mesma que Nimuendaju enviou para Edelweiss, em 15 de agosto de 1939. A carta, “que parecia um relatório”, segundo Dra. Heloísa, é datada de 4 de abril de 1939, enviada de Colatina, Espírito Santo, portanto anterior à de Edelweiss. O parágrafo relativo aos “índios de São Bento” (Kariri-Sapuyá) é o mesmo nas duas referências.

“Os índios de São Bento: talvez uns 130 dos quais 86 no Posto Paraguaçu. A metade ou mais são mestiços. Não conservam mais nada da sua cultura antiga, e já teriam se confundido na população neobrasileira se não fossem por estar constantemente repelidos e maltratados. Compõe-se na sua maioria de descendentes dos índios karirá (tribus Kamuru e Sapuyá) do Aldeamento da Pedra Branca (perto de Amargosa) que depois de expulso de lá a ferro e fogo se reuniram com alguns índios (Tupinaki?) de Trancoso na aldeia de Santa Rosa, perto de Jequié (Rio de Contas). Expulsos também de lá localizaram-se depois de várias peripécias em São Bento, nas cabeceiras do Catolé, afluente da margem esquerda do Rio Pardo. Como também lá lhes tomassem os seus sítios estão se recolhendo ao Posto Paraguaçu, em que os ajudei o mais que pude.”
(NIMUENDAJU, 1958)

Curt não faz parte apenas da memória Kamakã. Ele será, também, muito acionado pela memória dos Kariri Sapuyá. Referir a Nimuendaju –

²⁹ Fax de 21/06/1995, encaminhado por Luis Donisete Benzi Grupioni para Maria Rosário de Carvalho (documento de arquivo PINEB)

invariavelmente designado Curt -- e inseri-lo nas suas trajetórias, bem como a Vasconcellos e outras personagens ligadas ao SPI, como veremos, faz parte do processo de conformação de um *tronco*.

-- Curt veio pra casa de Jacinta, aquela que foi vinda do mato, aquela Jacinta conquistada. Ela é tia de meu pai. O pai de meu pai era índio, conquistado, e a mãe de meu pai não era índia. Curt... Só veio pegar os idiomas dos índios. (Marinho)

-- Mas ele só saía da casa daqueles índios mais velhos, saía da casa de Jacinta e ia pra casa de Vó Décia. (Marta)

--A vó dela era índia Kariri-Sapuyá. (Lisinha)[referindo-se a Marta]

-- E Curt pegou idioma de quem?

-- Pegou da nossa e dos Sapuyá. (D. Diolina)

--E dos Baenã. (Marinho)

-- E Curt tirou palavra de Jacinta? Quem contava isso pra vocês?

-- Tirou. Nós conhecemos Curt. Ele não era muito alto não, zóio azul, branco, e ele chegava na casa da gente, ele não batia palma não, só fazia U, e a gente já sabia que ele já chegou ali e arrecebia ele.(Marinho)

-- E ele dizia de onde é que ele tinha vindo, como é que ele tinha chegado aqui?

-- Pra nós que era criança ainda ele não falava, mas pro meu pai falava que era da Alemanha.(Marinho)

-- E Jacinta, a senhora chegou a conhecer Jacinta? Como era Jacinta?

-- Conheci. Era uma indinha véia, baixinha, só falava no idioma. Curt ficou embarracado na casa de Jacinta, no Mundo Novo. (Diolina)

Os diálogos acima, que estão entremeados aos dados históricos que apresento, ocorreram, em 2011, durante a realização do projeto Mapeando Parentes, sobre o qual já referi na apresentação. As duas últimas personagens que se manifestam sobre a passagem de Nimuendaju são Marta e Diolina. A primeira é Kariri-Sapuyá, a segunda Gueren. Kamakã e Gueren na reserva formam, praticamente, uma mesma família, já que Diolina é viúva de um dos irmãos de Lisinha, nora de Zé Caboclo, portanto. Quase todas as vezes ao longo desses anos, e não só nesta oportunidade, Lisinha estava na companhia de Diolina. Mas neste dia em particular, Diolina nos mostrou o documento de posse emitido pelo então encarregado do SPI na reserva, Hélio Bucker, e

entregue a seu pai, onde dizia que aquela família não era arrendatária e sim indígena do antigo aldeamento de São Fidelis. Sobre Marta, adiante vamos voltar de maneira mais detida à sua trajetória. Mesmo de posse do documento do SPI, Diolina e família ficaram durante muitos anos alijados do seu *tronco*, até que, recentemente, sobrinhos seus mais jovens, incomodados com as desconfianças que pairavam sobre eles e seus pertencimentos étnicos, saíram em busca de trabalhos e antropólogos que os pudessem orientar, e concluíram que a etnia da família é Gueren, “*o nosso tronco é Gueren, é a nossa etnia*”.

Mas voltando a Curt, os relatos sobre ele não pararam por aí. Os Kariri-Sapuyá que eram crianças quando da vida de São Bento para cá, ao enunciarem suas trajetórias, elaborando a narrativa para a chegada do “povo” – de cada família étnica -- à reserva, ou marcando sua unidade em relação a um determinado lugar – neste caso são três lugares, i.e., Pedra Branca-Santa Rosa-São Bento, como explicarei adiante – remetem imediatamente a Curt. Eu mesma me surpreendi quando, ainda em 2000, escutei de Seu Jó (Juvenal dos Santos) que ele tinha uma fotografia de Curt, que era “*o homem do SPI que tinha ajudado eles*”. É claro que eu tinha conhecimento da passagem de Nimuendaju entre eles, mas não imaginava que ela estivesse tão presente além dos registros etnológicos do próprio Nimuendaju. Pedi a Seu Jó para ver a foto e verifiquei que era uma cópia de uma fotografia que eu própria já tinha visto. Alguns anos depois vim a saber, por Marilene Santos (Si, filha de Seu Jó), que aquela foto havia sido presente de uma funcionária do Museu do Índio, que ficou sensibilizada com a saudade que Seu Jó dizia sentir de Curt. Saudade, aqui, poderia ser interpretada como uma tradução da relação de contiguidade, espaço-temporal, entre Nimuendaju e os parentes antigos?

- “- *Eu não me informo bem porque já vi tudo. Mas a tribo nossa aqui quem formou foi Curt. Ele que trouxe nós praqui*”. (Juvenal – Jó)
- *O que o senhor quer dizer com ‘nós’?*
- *É eu, minha mãe, pai, meus avô...que quer dizer nós, né.* (Juvenal – Jó)
- *Sim. Como era Curt?*

- Um alemãozão, tenho um retrato dele, era fortão, era um homem branco. Era uma pessoa muito bom, gostava dos índios... (Juvenal – Jó)

- E ele trouxe vocês como, o que ele falou para os índios?

- Ele disse que aqui, essa terra aqui é dos índios que vivia pra lá jogados, então ele puxou esse povo praqui. O pai dele que já tava por aí [referindo-se a outra pessoa que estava próxima a conversa], né, puxa esse povo, deixa esse pouco de índio lá, puxa o ... (Juvenal – Jó)

- De lá de onde? De Poções? [São Bento é município de Poções]?

- Foi daí de Poções pra cá, trouxe esses daí pra cá, trouxe meu pai, meus avós que tava aí... Trouxe e já botou aqui no Toucinho, aqui e aqui no Mundo Novo. Ele viveu aqui no meio dos índios, até pelos matos...." (Juvenal – Jó, 2005).

Enquanto Justina dos Santos esteve viva (irmã de Samado Santos, 10 anos mais jovem), foram muitas as oportunidades de conversa com ela. Talvez Justina seja das mulheres mais altivas que conheci na vida, muito em função da sua história de vida, mas também na forma como se portava nos lugares e se relacionava com as pessoas. Acredito que ela não gostou muito de mim na primeira vez em que nos vimos. E eu fui mesmo um tanto quanto impetuosa, pois já cheguei no terreiro de sua casa, na Paraíso (Mundo Novo), me dizendo estudante de antropologia e que estava ali para fazer pesquisa com as mulheres. Ela me colocou em meu devido a lugar, já me introduzindo no código de etiqueta local. Só meio ano depois consegui fazer com que entrássemos em entendimento. A partir daí a nossa relação só cresceu e se fortaleceu. Ai de mim se fizesse uma viagem à reserva e não passasse para vê-la, nem que fosse uma meia hora, que ela reclamaria pelo pouco tempo, mas ficaria satisfeita por eu não a ter esquecido. E agora, passados cinco anos da sua morte, quando sinto muitas saudades, eu faço como seu Jó, olho os vários retratos que tenho dela. E foi graças a esses muito momentos compartilhados que eu consegui reunir os vários pedacinhos que ela relatava sobre Curt. Torço para conseguir montar, com a fidelidade possível, essas porções de memória que ela dividiu comigo.

Entre 1937 e 1938, que é o período em que os Kamakã e Kariri-Sapuyá chegaram à reserva, Justina tinha em torno de 12 anos. Lembro que as famílias não chegavam todas ao mesmo tempo. Algum parente vinha na frente, verificar

a situação, e depois mandava chamar os outros, “iam buscar”. “Ele acompanhou nós andando e montado em um animal, e trazia um baú cheio de presentes. Ele me deu um pente pra colocar assim no cabelo [fez um gesto aproximando a mão de um lado dos longos cabelos]”.

“Não sei se os outros conheceu ele, mas aonde tinha índio ele estava... Cheio de mercadoria, de presente pra dar aos índios. Aí ele veio, né, foi buscar. Ele disse: -- os índios que você ver, Samado, que é de lá, você vai trazendo. E aí o pessoal, os que vinha mais ele, voltava e buscava os outros até que ele foi trazendo nós aqui, todo mundo. Aqueles que tá aqui, ficaram aqui no Toicinho e nós ficou aqui nesse Entra com Jeito”. (Justina, 2005)

Quando a medição da terra saiu, a notícia correu “que o exército estava medindo a terra” e Samado soube que estavam chamando gente pra trabalhar na medição. “Foi quando o exército falou para ele, perguntou a ele [Samado] de onde ele era”. Samado voltou ao São Bento avisando que a Princesa Isabel havia mandado medir uma terra para os filhos dela, para dar aos índios que estavam “jogados, largados, de Pedra Branca”.

Justina antecede a medição à Revolta de Fontes, ou associa os dois fatos a um mesmo tempo. “Foi quando mediram a terra que entrou a revolta aqui dentro, mas nós não tava aqui ainda, né? Entrou a Revolta de Fontes com outro fazendeiro que eu não sei o nome”.

A briga foi grande. Justina conta e eu começo a pensar que eles teriam chegado antes da revolta, tamanha é a sua capacidade de descrever e expressar os fatos. “Não! Nós chegamos depois”. Ela me chama atenção para que eu não a interrompa e prossegue, contando que Fontes não queria entregar as terras. “Fontes não queria dar porque já tava medido, que princesa Isabel que mandou medir. Aí eles queriam porque queriam tomar aí fez aquela guerra aqui dentro, então matou muita gente aqui dentro”.

Quando Samado foi buscá-los em São Bento, a guerra já tinha ocorrido havia pouco tempo. O próprio Samado não estava na reserva durante o conflito, nem Nimuendaju. No entanto, as marcas do intenso conflito eram visíveis não

só pela diminuição da área da reserva, mas pela marcação de lugares da tragédia,

“tinha ali em Mundo Novo tinha um pau D’alho grosso, tinha outra sapucaia, que era aquele mundo... quem foi mostrar a nós foi o finado Pulu, que era um índio já velhinho. Aí eu disse: ô, Antônio, eu queria entender como é que tá ali ainda aquele buraco de osso. Era muita caveira de gente dentro dos buracos, tava cheio; e fora dos que eles mataram e jogaram no poço ali dentro da sede. Aí eles mataavam e jogavam dentro. Tinha umas covas Aí disseram que mataram um homem e enfiaram dentro”.(Justina, 2005)

Segundo Justina, Nimuendaju deslocou 21 índios de São Bento para o Caramuru. Aos demais, os próprios parentes se encarregavam de ir buscar, principalmente Samado. Como o Entra com Jeito era muito distante da sede, Samado ia, de quinze em quinze dias, buscar *“farinha, um pouquinho de sal, um pouco de café pra minha mãe, açúcar, a carne bem pouca também – porque não güentava, ele sozinho não güentava trazer, né? Mas a nossa vida era comer peixe, caça, como a gente já tava acostumado”*.

Marta Kariri nasceu em São Bento, mas sua mãe havia nascido em “Pedra Branca de Jequié” (Santa Rosa), e os seus avós haviam nascido *“na primeira Pedra Branca”*. *“Os aldeados dela [mãe] era lá com os pais dela e tio. Tudo era lá os aparentado tudo lá em Pedra Branca”*. Para Marta, o fim de Pedra Branca e Santa Rosa ocorreu porque os índios careceram de um senso de organização maior, e pela ausência do Estado, de um órgão que estivesse zelando por eles, *“não era uma aldeia conservada, não tinha chefe, não tinha cacique não tinha nada para eles mesmo que morava”*. A ausência de uma força que representasse o Estado é duplamente atribuída como algo bom e ruim. Bom, porque as matas [de Santa Rosa] *“não tinha quem governava”*, e eles então puderam entrar e fazer posse, e criar, eles mesmos *“uma aldeazinha deles, só de índio”* [em Pedra Branca as terras do antigo aldeamento já eram de uso comum de índios e não-índios]. E ruim porque essa ausência facilitaria a expulsão dos indígenas. As famílias de Kariri-Sapuyá migradas a partir da expulsão de Pedra Branca, a primeira, então, abriram as matas em Santa Rosa e beneficiaram a terra através de plantações de

café, jaqueiras, laranjeiras, “só não tinha cacau” [que depois, já instalados na reserva, será a principal lida na agricultura]. Quando tudo estava bonito, relata Marta, lembrando sua mãe,

“Os fazendeiros chegou e tomou deles tudo. Botou eles para correr, minha mãe contava que precisou sair de noite escurecendo, se escondendo para o pessoal não ver, para não ir atrás deles aí quando eles saíram chegou na estrada e deu uma chuva molhou eles todinho que vinha com as crianças, molhou as criança tudo, a roupa deles molhou tudo que carregava roupas assim na sacola, nesse tempo não tinha carro não tinha nada né. Aí ela veio quando chegou já tinha já umas pessoas morando aí os índios, “aí vocês ficam aqui mesmo porque dá para a gente abrir por aqui fazer uma morada aqui”. Aí diz que eles ficaram aí os outros que vinha lá ia ficando no São Bento também. Veio tudo para um lugar só, aí foi abrindo, foi fazendo roça, aí foi abrindo fazendo manga [no São Bento]. Aí foi que quando teve essa medição aqui que a Rainha Isabel mandou fazer que é para todos os índios que tivesse desaldeado no mundo perdido, que era para vir morar aqui aí mandou medir isso aqui com o tempo eles veio para aqui, mas meu pai já tinha morrido” (Marta, 2015).

Como foi que a Princesa Isabel entrou na narrativa de Justina e Marta, eu não sei, mas suponho que a abolição da escravatura entre como elemento associado à liberdade. E ter terra para viver é ter liberdade. Quando pergunto à segunda como foi que eles ficaram sabendo que a princesa tinha mandado medir essas terras aqui, ela responde: *“veio um homem que andava assim em todos os cantos, que chamava Curt. Ele andava em todo canto que tinha índio fraco assim, que ele andava em tudo que foi canto que ele andou. Minha avó tinha um bocado de presente que ele deu a ela”*. O leitor deve lembrar que a avó de Marta era Vó Décia (Agostinha), cujo nome apareceu em diálogo pouco mais acima, quando foi mencionado que Nimuendaju saia da casa de Jacinta e ia para a casa de Décia. Essa última conversa com Marta ocorreu reservadamente, já em 2016. Os nossos encontros anteriores foram sempre na casa de Lisinha, pois Marta tem muita amizade com ela, moram muito próximas na aldeia Caramuru, e estão sempre juntas. Essa visita que lhe fiz, em 2016, nos rendeu uma manhã inteira de prosa. Ela, que sempre me pareceu muito reservada, nesta visita conversou, contou

casos, como se a memória não quisesse parar de lembrar, como ela mesma disse.

“Aí minha avó fazia muito vasilha de Barro aí diz que chegou um dia, que ela disse que chegou esse homem, ela estava fazendo barro quando chega assim a gente fica meio... Aí ele chegou e entrou. Aí disse “chegou na hora boa. A senhora está fazendo esse barro. Pode fazer o barro para mim ver como é que a senhora faz?”(Marta, 2015).

A relação entre Lisinha (Kamakã) e Marta Kariri é forte contemporaneamente, mas havia sido assim, também, com Vó Décia e Jacinta, por exemplo. O próprio Nimuendaju registrou que a chegada dos Kariri-Sapuyá a São Bento, na Cabeceira do Catolé, teria aproximado esses dois povos, inclusive nas trocas de feitura de cerâmica e no culto à jurema (Pedra Branca ficava localizada em uma área de transição de mata atlântica e caatinga). Os Kariri-Sapuyá, portanto, ainda em Pedra Branca, tinham muita jurema para beber e fumar. Saberemos mais sobre isso logo adiante.

“... Mentalmente vivem ainda num passado histórico muito remoto: estão convencidos de que ainda hoje existe na Bahia um rei (vice-rei? sec. XVIII!) e um delles uma vez me disse que a situação dos índios só melhoraria com a volta de São Sebastião que era índio, pois tinha o retrato delle de tanga e com flechas (imagem de São Sebastião!). Para a ethnologia, por mais que me esforçar-se, nada resultou. Uma mulher descendente dos Kamuru ainda fabricava louça para seu uso próprio [seria avó de Marta?]. Os vasos eram em forma e técnica da confecção identicos àquelles que vi fazer pelos Sukurú de Cimbres. Um velho de oitenta e tres anos descendente dos Tupinakí de Trancozo, ainda se lembrava de algumas lendas! Da cabeça sem corpo, do perna de lança, alguns fragmentos christianizados da lenda dos gemeos e do cataclysmo. Elle e o outro indio velho que mandei buscar em São Bento às expensas minhas ainda se lembraram do culto da jurema que os Kamuru da Pedra Branca introduziram na aldeia de Santa rosa e um delles me descreveu as visões que ele tinha tido.” (NIMUENDAJU, 1958)

O velho de 83 anos a quem Nimuendaju se refere no trecho acima é Apolinário, referido por Valber de Souza no mesmo dia da conversa com Seu Jó. Valber nasceu na aldeia de Mutum, sobre a qual não encontrei registros em relatos de viajantes, cronistas ou documentação histórica. Contudo, além de Valber, outros kariris-sapuyás, como o velho Leôncio Bispo dos Santos e Ursulino Fernandes, falaram da aldeia de Mutum. Leôncio afirmou que quando estavam na região de Jequié, para onde se deslocaram quando expulsos de Pedra Branca, eram duas aldeias, uma ao lado da outra. Em Santa Rosa, ele nasceu e cresceu, ao passo que Mutum foi objeto de um comentário de Ursulino a Maria :Rosário de Carvalho, em 1976: *“meu pai era filho de lá, saiu daí e fez a aldeia de Mutum”*. Em 2005, tivemos, eu, Rosário e mais alguns colegas do PINEB, a oportunidade de fazer uma longa entrevista com Nelson Saracura, filho de Ursulino, e sobre o qual falarei muito na parte III desta tese. Saracura confirmou que o pai havia nascido no Mutum, e completou *“o vói Leôncio conta essa história todinha aí também”*. Leôncio era primo carnal de Ursulino. Ou seja, Mutum parecia constituir uma área menor, ocupada por uma certa parentela de índios Kariri-Sapuyá. Marta também comentou que em Santa Rosa se formaram duas aldeias, mas não chegou a falar em Mutum.

Pois bem, Valber contava do quanto gostava de tomar jurema. Lembros de que a jurema não é um tipo de arbusto encontrado na mata atlântica, portanto, hoje, não é de uso cotidiano dos indígenas que residem na Reserva, servindo mais como referência de aliança entre pessoas e lugares de moradias anteriores, especialmente para acionar a relação de alguém com o seu *tronco*.

Valber afirmou ter conhecido a jurema com seu avô Apolinário, que lhe ensinou a beber *“pra ver o inimigo”*, que muitas coisas ele via depois de beber jurema e *“colocar o ouvido no chão pra escutar. Escutar... saber quem vinha de lá e quem não vinha, né, quando tava aqui”*. Valber conta que faz remédios para despachar para todo canto e que serve para tudo. Quando era pequeno jogava a flecha pra cima e aparava no dedo, e se lamenta porque hoje os jovens não sabem fazer isso. *“Eu que tenho essa decoração na cabeça porque eles me contava né, minha mãe me falava”*. Com a *decoração na cabeça*, ele compara a habilidade de ter

visões através da jurema com a habilidade de jogar a flecha para cima. Costumes que, segundo ele, estão se perdendo.

Se o Apolinário de Valber é o mesmo tupinaki (tupiniquim) da aldeia de Trancoso, no extremo-sul baiano, que Nimuendaju reporta ter vivido, juntamente com os Kariri-Sapuyá, na aldeia de Santa Rosa, no rio de Contas, e que foi o interlocutor através de quem ele recolheu muitos mitos, não poderemos saber, pois seu Valber foi o único, naquela manhã de conversa coletiva com os velhos, que não mencionou Curt. De todo modo, transcrevo, logo abaixo, o relato de Apolinário sobre a jurema e as visões proporcionadas por sua ingestão. Vale notar que ele aprendeu sobre as propriedades da jurema diretamente dos Kamuru, posteriormente denominados Kariri.

“Iam-se buscar, a leste do sítio da cerimônia, pedaços de galhos de jurema dos quais se tirava a casca, de cima para baixo, com um bastão de pau. A massa lenhosa era posta em infusão com água e depois espremida numa cuia especial (com um prolongamento que servia de cabo). A cerimônia era executada durante a noite para os neobrasileiros não saberem dela. Um certo número de moças sentava-se ao redor da cuia. Elas fumavam de um grosso cachimbo de barro e sopravam a fumaça sobre a bebida, onde ela formava uma camada espessa. Um velho, com um maracá enfeitado com um mosaico de penas grudadas, dançava, com o torso curvado, ao redor do grupo, cantando: *Endarindandá nafé nafé nafé!* e as moças respondiam: *Darindarindandá!* Em seguida, o velho dava às moças e aos homens, que formavam uma fileira ao lado, um pouco da bebida de jurema numa pequena tigela de barro.

A jurema mostra o mundo inteiro a quem a bebe: vê-se o céu aberto, cujo fundo é inteiramente vermelho; vê-se a morada luminosa de Deus; vê-se o campo de flores onde habitam as almas dos índios mortos, separadas das almas dos outros. Ao fundo vê-se uma serra azul. Vêem-se as aves do campo de flores: beija-flores, sofrês e sabiás. À sua entrada estão os rochedos que se entrechocam, esmagando as almas dos maus quando estas querem passar entre eles. Vê-se como o sol passa por debaixo da terra. Vê-se também a ave do trovão, que é desta altura (um metro). Seus olhos são como os da arara, suas pernas são

vermelhas e no alto da sua cabeça ela traz um enorme penacho. Abrindo e fechando este penacho, ela produz o raio e, quando corre para lá e para cá, o trovão” (VIVEIROS DE CASTRO, 1984, p. 73).

Eu demorei um pouco a começar a entender que o acervo de narrativas de luta por terras não era composto apenas de relatos de esbulho e retomadas. Um gavião, por exemplo, que poderia aparecer referido no meio da conversa, quase casualmente, começou a fazer muito sentido no contexto de toda a história de dispersão e luta pela terra. Como naquela mesma manhã em que Justina relatou que o gavião era uma fera, um bicho que tinha uma crista maior que a de um peru, e era muito pesado, também, *“ele quando senta numa galha de pau grosso, balança. E quando sentava o rebanho e quando vinha o rebanho – que tinha e era muito - quando eles gritavam, que era um tal de gritar lá naquela serra, outro já gritava cá em outra Serra”*. Ela falava que os gaviões já tinham matado muita criança na reserva. Gente grande, não, porque tem a cabeça grande, *“mas já matou muito menino aqui, então os índios faziam cuia de cabaça pra botar na cabeça mode o gavião não matar”*. Segundo Justina, os gaviões carregavam as crianças pela cabeça pra levar pra longe e comê-las.

O final da conversa sobre o gavião foi que fez todo sentido para mim. Os gaviões já não estão mais lá, contemporaneamente, foram embora *“eu não sei, mas dizem que esses gavião foi abrindo, foi abrindo essas terra aqui e depois foram pra Amazônia. Dizem que pra lá ainda tem deles”*. Ora, na reserva as matas foram abertas, os índios perdendo as terras, para onde mais os gaviões poderiam migrar senão para a Amazônia? Os gaviões também migraram juntos, em família, me disse anos depois, quando retomei esse assunto. Eu entendi que ela estava comparando-os aos índios, em uma clara relação de contiguidade. E se não voltaram para as terras da reserva, junto com os índios, anos depois, foi porque haviam se dado bem pela Amazônia. Já as onças voltaram... Mas depois falo sobre isso.

Marco Tromboni de Souza Nascimento reproduziu, em sua dissertação de mestrado (1994, p. 262-271), uma narrativa, que lhe foi relatada pelo então

pajé Adonias que, por sua vez, ouviu-a de um antigo capitão da aldeia de Mirandela, o velho Josias. Reproduzo, abaixo, um pequeno excerto com o propósito apenas de destacar a sua semelhança geral com a narrativa de Justina sobre o gavião. Convém lembrar que os Kariri e os Kiriri compartilham do mesmo complexo cultural e linguístico (família Kariri, respectivamente Kipeá ou Kirirí (nordeste da Bahia e Sergipe) e Dzubukuá (antigas ilhas do São Francisco), provavelmente tronco Macro-Jê. Os Kariri-Sapuyá estão afiliados a essa última variante linguística. Edwin Reesink, a seu turno, procedeu a uma análise preliminar da narrativa, concluindo que seria a transformação de um “mito original dos Kariri” sobre duas “entidades sobrenaturais” classificadas pelos Kiriri como “encantados fortes” (entidades consideradas benéficas, algumas das quais tiveram existência humana, após o que se teriam encantado). Reesink também assinala a relação da narrativa kiriri com o mito da ave assassina, cuja versão Apinajé é citada por Lévi-Strauss no 1º tomo de as Mitológicas, que retoma a discussão com as versões Krahó e Timbira, povos também do tronco Macro-Jê (REESINK, 1999, p. 68).

Porque aqui, há um tempo atrás, era tudo sabido o povo, porque aqui tinha um bicho, chamava Arara, e um Gavião, e toda índia que tava pra ganhar nenem, assim que ganhava o nenem, ela [o bicho] vinha buscar. Não deixava o índio crescer na aldeia. Assim que caía a criança, vinha buscar. Pegava e carregava. Era assim por vida e ninguém dava providência. Quando foi um tempo lá, os índio mais véio ficando pouco. Aí, quando uma índia [estava] pra ganhar nenem, já naquele dia, aí os índios foram pensar como é que podiam fazer. Aí foram assuntar, reuniram lá no mato uns dez caboco véio. Foram lá, fizeram a experiência, assuntaram como é que podia fazer, como podia defender. (...) (TROMBONI, 1994, p. 286).

No que concerne à narrativa que ouvi de Justina, o contexto no qual estão imersos os gaviões evoca aquele dos Qom/Toba da região centro-oriental do Chaco argentino, cujos seres não humanos expressam a convivência de

novos contextos relacionais e de novas formas de narrar e descrever a assimetria (SALAMANCA,2009, p. 171).

Não me estenderei mais no assunto para não me desviar do tema desta tese, mas suponho que o breve comentário seja, por si só, fortemente sugestivo da riqueza aí contida.

Os sinais da jurema permaneceram na conversa. Aliás, em quase todas as conversas com Justina a jurema fazia-se presente. Pude constatar isso juntando os fragmentos das transcrições das minhas conversas com ela. O apelo a uma tradição, como no caso da descrição do uso da jurema vem, com certa precisão, combinado aos antepassados. Via de regra, como toda boa tradição, por mais recente que seja, é evocada com referência a algo ou alguém que veio antes. No caso de Justina com a jurema, era o avô,

“Vô Fernandes”, pai do pai, que cuidava da jurema, “meu avô Fernandes dizia que ele fazia jurema, da casca da jurema, batia a jurema, tirava o caldo da jurema. Ele batia e diz que tirava o caldo da casca da jurema, deixava três dias numa cuia, deixava lá, então quando tava com dois dias já tinha um outro preparo com umas folhas e botava dentro”.

Capim Santo e Cidreira formavam o outro preparado que ia completar a jurema. E então Fernandes chamava os outros índios [possivelmente os Kariri e os Tupinaki reunidos em Santa Rosa], fazia uma roda e todos eles iam beber. *“Experimentar quem eram os melhores”*, ou seja, saber quem ia fazer previsão de algo bom e de algo ruim. A jurema era colocada numa cuia, todos os reunidos bebiam, e depois colocavam o ouvido no chão. *“Quando passava um pouco de hora eles levantavam, aí ele perguntava assim: -- minha gente o que é que você viu? Meu fio, o que foi que você viu? Um que disse ter visto uma palha de fumo de um pedaço de alho teve sua previsão avaliada como ruim “já sabia que isso aí não prestava”.* Outro que viu uma estrela muito brilhosa dentro de uma água, não tinha pra ninguém, era dele a previsão melhor que poderia ter. Na narrativa de Justina, o ritual liderado por seu avô tinha por objetivo ver quem poderia ser o líder religioso do povo. Quem contava história bonita, boa, mantinha-se reservado, não podia ficar na companhia de outros.

“Tudo que ele via ele ia contar pros índios e ficava o índio sabido. Então os outros que via as coisas, tudo bonito, esses ficavam, o pajé ficava... e tá pra chamar pra botar o ouvido no chão.... e hoje ainda tem índio que faz isso. Fosse homem fosse mulher ensinava essa reza, não sabe nem como é que foi essa reza, mas ele reza faz aquele remédio de folha ou de banho” (Justina, 2005).

Em uma outra oportunidade de conversa com Justina, ainda no ano de 2005, quando eu fazia o campo para a dissertação de mestrado, a nossa conversa se desenvolvia sobre parto, placenta e sobre a quantidade de vezes que ela fez parto *sob encanto*. Ela me contou, muito orgulhosa, que *“não é todos os índios que tem encanto não, somente eu que é de nascença minha, tô te falando, tu tá gravando né? É meu. Não foi ninguém que me botou não, é de nascença minha, dada por Deus”*. Aproveitei e perguntei se os antepassados dela também tinham encantados, e ela, prontamente, retomou a conversa anterior, daquela manhã, que também transcorreu em 2005. E me lembrou que os índios velhos de Pedra Branca, todos, bebiam jurema.

“Então eles já sabia, desde criança, quem é aquele índio quem é que tem o encanto, quem trabalha pro bom, quem trabalha pro ruim, porque tem índio que trabalha pra fazer mal ao outro e ali em Pedra Branca dizem que muitos fizeram, que tem muitos desses assim. Mas não é todos que tem alguém. Mas esse povo que trabalhava já se acabaram, ficou eu assim trabalhando pro meu povo mesmo, pro meu próprio índio” (Justina, 2005).

À vista desses relatos não podemos associar o uso da jurema na aldeia Pedra Branca e em Santa Rosa a um ritual nos moldes do Toré, que é tão presente entre os povos indígenas do sertão da Bahia e de outros estados do nordeste, mesmo porque, contemporaneamente, quando *brincam* o Toré, na reserva Caramuru Paraguassu, não há uso de jurema. Ela está referida apenas aos cânticos e como encante. Inclusive, como veremos, o próprio toré chegou como elemento *unificador* (mais um) dos vários povos pouco tempo depois da retomada da Fazenda São Lucas, quando o líder Nailton Muniz iniciou um processo de articulação mais ampla com outros povos indígenas, inclusive com

os Kiriri localizados no semi-árido baiano. Dessa relação com os Kiriri, o Toré *chegou* para os Pataxó Hãhãhã.

A diversidade étnica e histórica sempre foi vista como um óbice à construção daquilo que, idealmente, eles pensam como um povo indígena. Estou falando isso a partir de relatos dos próprios indígenas, que lidam muito ambigualmente com essa diversidade. Ao mesmo tempo em que marcam a diferenciação e parecem se orgulhar de tantas trajetórias distintas, lamentam-se pelo fato de serem tão diferentes e não puderem construir, coletivamente, certos projetos que lhes poderiam conferir maior reconhecimento. Ao longo desses anos, acompanhei muitas tentativas de professores indígenas em torno de pesquisas que suscitassem a revitalização de uma língua, contudo o primeiro desafio era responder à seguinte pergunta “*que língua seria essa?*”. Com o passar dos anos parece que a ênfase nas identidades específicas tomou força conforme ocorriam as ocupações de locais de referência antigos na reserva. Se nos anos 1980, a cartilha Lições de Baheté (CPI/SP, 1984) era uma menção importante para marcar vocábulos específicos, hoje ela se tornou insuficiente para dar conta de tantas especificidades e buscas pelas histórias individuais de cada tronco. Esse movimento foi muito ensejado, como disse, pela ocupação dos locais de referência dos tempos do SPI, mas muito também em decorrência de um projeto de educação diferenciada, da formação de professores indígenas e de uma participação maior por parte deles na formulação de materiais didáticos para as escolas da reserva. Quanto mais se avançava nas pesquisas mais se percebia as distinções nas trajetórias, e isso também colaborou para reforçar a diferença.

Em 1984, dois anos após a retomada da São Lucas, os antropólogos Aracy Lopes da Silva e Nássaro Násser elaboraram um laudo – solicitado pelo juiz federal Lázaro Guimarães, após conceder liminar ao Interdito Proibitório interposto pela FUNAI para assegurar a permanência dos indígenas na reserva – que privilegiou a elaboração de genealogias das distintas famílias consanguíneas, de modo a poder corroborar os vínculos de parentesco que uniam as gerações de indígenas moradores daquele território, desde sua constituição, em 1926. Nesse laudo, Lopes da Silva e Nasser constataram que as

etnias estabelecidas na reserva se encontravam interpenetradas, não obstante compartilhassem um forte sentimento de pertencimento aos respectivos grupos e lugares de origem (NÁSSER & LOPES DA SILVA, 1984).

É importante notar que esse traço, a coesão, pode ser detectado no levantamento genealógico, mediante a recorrência de casamentos entre primos cruzados, ou seja, uniões entre filhos de irmãos de sexos opostos, e a reiteração de relações de aliança entre determinadas famílias, através de casamentos sucessivos... (Ibid.).

Nasser e Lopes da Silva chamavam atenção para esse fato tomando como referência o relatório da antropóloga e historiadora Maria Hilda Baqueiro Paraíso, de 1976: “Finalmente, salientamos que cada facção tem seu núcleo centralizado na sua etnia específica o que, por sua vez, corresponderia aos vários grupos domésticos nucleares nos diferentes pontos da Reserva, e fora dela. Outro aspecto a ser destacado é a cessão que chega a extrapolar os limites da família nuclear. Os vínculos ultrapassam as unidades familiares e abrangem o grupo maior composto pelos grupos familiares que têm a mesma origem étnica, ou mais simplesmente, geográfica e que se definem como Hãhãhã, ‘índios de Santa Rosa’, ‘índios de Olivença’. Formavam assim, 3 grandes grupos extremamente coesos internamente, mas parcialmente autônomos entre si” (PARAÍSO, 1976, p. 49). Portanto, Paraíso identificou, à época, apenas “3 grandes grupos”, dois dos quais referidos apenas aos locais de origem que, ao longo do tempo – e, provavelmente, em decorrência do retorno gradativo dos indígenas dispersos –, se ampliariam para os atuais seis grupos.

Isso quer dizer que parece ter ocorrido um movimento que, sem anular as referências toponímicas, teria feito emergir, com certa força, etnônimos correspondentes aos locais de origem, mediante as várias relações sociais estabelecidas com antropólogos, agências laicas e confessionais, além da própria FUNAI.

Teriam surgido, assim, o que designo famílias étnicas, isto é, famílias genealógica e etnicamente definidas que se reportam aos antepassados referidos como troncos velhos. Desde o primeiro dia em que estive no

Caramuru, ainda em 1999, os kariri-sapuyá Gerson Souza Melo e Ilza Rodrigues (ambos, hoje, caciques) esforçaram-se para me fazer compreender o que seria a organização social que utiliza etnônimo englobante, mas que aciona a ênfase em etnias por famílias ou famílias por etnias para marcar ações de luta – como as retomadas, que ocorriam naquele período. A partir dessas conversas, cheguei àquilo que convencionei chamar de “famílias étnicas”. Trata-se de um termo não nativo, mas cujo entendimento só é possível através das categorias nativas de família/etnia, sangue e mistura. Os chamados troncos velhos, por sua vez, constituem o suporte que distingue cada família étnica em relação às outras. A ênfase nessas identidades específicas, sob a forma de famílias étnicas, está também reportada às trajetórias vividas na dispersão.

A força dos etnônimos, por outro lado, é algo bastante contemporâneo, tanto assim que tem sido objeto de muitas controvérsias e disputas, que são regularmente alimentadas. A diferenciação interna sempre se fez apelando para os locais de origem, isto é, Pedra Branca/Santa Rosa (Kariri-Sapuyá), Olivença (Tupinambá), Catolezinho (Kamacã) São Fidelis (Gueren) e Serra do Couro Dantas (Baenã e Hãhãhã).

Cada local de origem reporta-se a um *tronco velho* e a uma *história diferente*, ao passo que a convivência colaborou para a produção, na Reserva Caramuru-Paragussu, de uma única pretendida história. Na dispersão, novos esquemas mentais, e novas disposições corporais e morais foram adquiridos, obliterando, em larga medida, os hábitos tradicionais, o que tende a requerer lapso de tempo considerável para a sua reconversão, nos planos de cada coletivo étnico e no da comunidade supraétnica ou Pataxó Hãhãhã. Vale notar que, a rigor, duas dispersões são identificadas pelos indígenas: a primeira, experimentada pelos ascendentes mais velhos, expulsos dos aldeamentos, e a segunda, quando seus pais e avós foram compelidos a se retirar de suas posses na reserva.

Carolina Almeida, analisando o caso Terena, nos apresenta uma interessante relação entre troncos/ancestralidade, mas também troncos/pessoas. “‘Tronco’ (*Xuve*), para os Terena, faz referência às lideranças

políticas e domésticas, como também ao grupo de indivíduos unidos por relações de parentesco e amizade que residem próximos uns aos outros, em geral, partilhando das mesmas atividades econômicas. Igualmente, *Xuxe* é associado na linguagem corrente à ideia geral de ascendência e ancestralidade” (ALMEIDA, 2016, p.2). Entre os Pataxó Hãhãhã, é muito comum que pessoas como Bahetá, Lucília Muniz, Samado Santos, Jacinta, Thithiá e Itático sejam invocadas como *os troncos velhos*, que já partiram – marcando, assim, pessoa, ascendência e ancestralidade em uma mesma chave analítica –, mas que não necessariamente deixaram descendência filial, como é o caso de Bahetá. A sua descendência é, pois, da resistência, em que resistir é entendido como continuar vivendo não obstante todas as agruras e infortúnios, mas também como se fazer na luta. Ou seja, as famílias e indivíduos que reivindicam Bahetá como *tronco* o fazem em função de ela ser considerada como “do mato”, o que lhe confere um grande potencial simbólico de ancestralidade, mas não de ascendência, e por sua permanência na área do antigo posto Caramuru, mesmo durante o grande período de dispersão das várias famílias.

Nesse sentido, podemos nos reportar, mais uma vez, ao caso Terena, na medida em que o *Xuve* (tronco) “é o grupo familiar/comunitário e as figuras responsáveis por ele. Ele é um coletivo investido de qualidades pessoais concretizadas na figura do (in)divíduo (o casal) tronco. Ele é o chefe investido de qualidades coletivas concretizadas no seu *Ovokuti*. Ele é também toda a história e a memória que encarna. Ele é, enfim, o processo fluído e dinâmico que o constitui. Pessoa coletiva, coletivo personalizado, o tronco é raiz e é semente” (ibid.: 4).

Os processos históricos pelos quais cada família étnica passou, ou as diferentes histórias, como eles dizem, “têm[contêm] as diferenças da história da gente”, ou, “é uma história só aqui dentro de Caramuru, nessa área que fica só como se fosse uma história só”, colaboram na formação e importância dos *troncos*. No entanto, o parentesco também opera nessa conformação, à medida que é através do reconhecimento de quem é parente e quem não o é que se reconhece o pertencimento a um determinado *tronco*. Do mesmo modo pessoas ou famílias

que pertencem a um mesmo tronco relacionado às aldeias de origem, possuem o mesmo *sangue*. Alguns menos *misturados* outros mais, mas existe o reconhecimento de que são parentes de sangue. No entanto, a mistura entre as famílias étnicas através de matrimônios, filhos e compadrio é visto como algo inescapável. A mistura reconhecida por eles é vista como expressão da diferença (PEDREIRA, 2017, p. 40), que acham importante acentuar. Maria dos Anjos, conhecida por Roxa, é casada com um primo carnal, e se reporta muito aos tempos mais remotos, antes dos mais velhos chegarem ao Caramuru. No caso da sua família, que é Kariri-Sapuyá, “antes de virem pra cá e misturarem com o povo de outras etnias Os troncos velhos tudo é um irmão do outro, é primo, é assim, aí virou uma parentia só de índio”. Ela completa que o Caramuru foi, e continua sendo, na medida em que as relações se desdobram, o lugar da *mistura*. Ao que parece, a mistura é vista como algo positivo principalmente pelas gerações mais jovens, que já nasceram no Caramuru após os retornos a partir dos anos 1980, sendo a maneira como eles próprios elaboram a sua condição e pertencimento, os seus casamentos e os *troncos* de seus filhos. É comum você ver um casal jovem afirmando que seu filho, fruto de uma relação entre uma mulher kariri-sapuyá e um homem kamakã, por exemplo, é um “*Pataxó Hãhãhãi legítimo*”, pois é fruto de dois *troncos*.

Por outro lado, a luta empreendida e o compromisso com a comunidade – seja a englobante, seja a de pertencimento primário – não eliminam a percepção da mistura. Embora se reconheçam, em conjunto, como parentes de sangue, os indígenas acionam também o sangue para assinalar as diferenças internas. Admitem como algo inapelável a mistura, ao mesmo tempo em que afirmam que, desde a retomada de 1982, o etnônimo Hãhãhãi prepondera sobre essas diferenças de sangue. Um jovem pode justificar que é hãhãhãi (e não baenã, tupinambá ou kamacã) por que é “misturado” (pertence a mais de uma família étnica) ou por que nasceu depois de 1982, o que leva à conclusão de que mistura é um termo que traduz valores complementares e/ou antagônicos. Recentemente, no âmbito do recadastramento para atendimento à saúde, um dos agentes encarregados da atividade, ao preencher a sua ficha individual, no

questo etnia, assinalou “Pataxó Hãhãhã”, no que foi interpelado por um dos conselheiros de saúde, que o instou a definir a sua etnia, já que o seu pai é Baenã e a sua mãe, Kariri-Sapuyá. O jovem prontamente contra-argumentou que poderia se identificar simplesmente como Pataxó Hãhãhã, “que significa povo misturado”. O assunto foi, naquele momento, encerrado. Vale notar, por último, que o jovem em questão nasceu em 1987, já no contexto da emergência étnica Pataxó Hãhãhã.

Quando indagados sobre o assunto, os indígenas não admitem a existência de regra explícita para alianças matrimoniais no interior das diversas famílias étnicas que se distribuem pela área da reserva, e entre as mesmas. Entretanto, pode-se observar a realização de arranjos familiares entre as chamadas famílias étnicas, o que aponta para a interrelação entre parentesco e identidade, através da ênfase no etnônimo de cada família (“Eu sou da família dos Kariri-Sapuyá de Pedra Branca”, ou “fulano é do povo de Itaju”) e, em alguns casos, em “nomes trazidos do mato” incorporados como sobrenomes nos descendentes. São os casos dos nomes da índia Bute e do índio Titiah: ambos foram capturados pelas frentes de atração e tiveram seus nomes registrados pelo próprio SPI, que se encarregou de registrar seus filhos do mesmo modo (por exemplo, José Bute ou Batará Bute). O sobrenome Bute, inclusive, é o de uma pequena família de classe média da cidade de Itabuna (os sete filhos de José Bute e seus descendentes), em que todos os membros conhecem sua ascendência indígena, mas só duas pessoas mantêm relação com os parentes do posto³⁰.

No entanto, a memória capaz de acionar os troncos velhos não admite a mistura, ao contrário marcando a diferença. “No caso, em cada aldeia, em cada reserva, em cada território tem um tempo diferente do outro”. O tempo diferente determinou rumos distintos para as chegadas, locais de moradias mais próximos da sede ou mais afastados, constituiu alianças. Como veremos, no

³⁰ Para maior análise sobre produção de parentesco, e sobre os significados de *sangue e mistura* entre os Pataxó Hãhãhã, ver PEDREIRA (2017)

decorrer da tese, o tempo também marcou regressos. A alguns foi possível voltar antes, a outros, não.

Tronco e Lugar, neste caso as chamadas *aldeias de origem*, são ao mesmo tempo ascendência e descendência, na medida em que outros lugares entram também como camadas na formação de um *tronco*. Samado Santos, por exemplo, dizia que era descendente de Pedra Branca, e muito embora reconhecesse que era “do pessoal mais velho mesmo”, já não havia nascido lá. “Quando eles saíram de Pedra Branca, vieram fazer aldeamento num lugar por nome de Santa Rosa. Bom, agora, eu já sou filho de Santa Rosa.” Nascido e criado em Santa Rosa, conheceu Pedra Branca através das coisas que a avó contava, especialmente sobre o *acabamento* de lá. A guerra em Pedra Branca teria começado porque um homem “se fingiu de índio para entrar no meio deles”, os índios teriam caído na conversa e começado a trabalhar para este homem. Se sabendo rico, fez contato com outras pessoas de posse e se criou a guerra para tomar as terras das mãos dos índios. “Ele escorraçou com os índios, pegou e espancou os índios, prendeu os índios e no fim se formou guerra com os índios. Quem formou a guerra mesmo legítima com os índios foi um tal Rocha, Rocha Medrado”. A avó de Samado deve ter narrado muitas vezes esses fatos, pois a precisão com que ele descreveu alguns momentos dessa “guerra” é incrível, é a memória contando sobre um passado não vivido individualmente, mas vivido como povo, através da transmissão oral. Samado morreu em 1998 e eu não o conheci pessoalmente, mas felizmente tive acesso à entrevista que Maria Rosário fez com ele em 1994, e às histórias sobre ele narradas por Justina, sua irmã, e Diógenes, seu filho. Outras pessoas, inclusive de outras famílias, também falaram muitas coisas sobre Samado, e isso vai estar de maneira mais detida na parte III da tese, que é sobre a luta contemporânea.

Pois bem, os *índios de Pedra Branca*, ou os Kariri-Sapuyá, se prepararam para a guerra. Utilizaram a parte mais alta das terras, a Serra da Jibóia e ali se amotinaram. “Um dia os índios estavam no alto, caçando, uns índios tudo moderno”, e o tal Rocha Medrado passou ao lado da casa de um deles.

“Os índios ficaram na perspectiva de matar, fizeram trincheira. Aí eles gritaram: “Tem trincheira!”. Quando eles gritaram: “Tem trincheira!”. Então, o chefe, o tal de Rocha Medrado. Aí, eles atiraram no Rocha com uma taquara. Mas, atiraram no corpo e pegou na bolacha do joelho do Rocha. É tanto que o Rocha caiu no chão e a mula que o Rocha estava montado essa caiu em primeiro lugar, a taquara varou. Tirou a bolacha do joelho do Rocha, jogou lá no mato e entrou na cava da sela, até debaixo da mula varou para o outro lado. Essa caiu e ele caiu no chão e correu uma distância de quatro pés. Constava isso para mim. E essa caída que ele correu de quatro pés, correram atrás para pegar, ele correu. Então, eles voltaram no lugar, chegaram no lugar, encontraram a bolacha dele jogada lá. Aí, eles pegaram e levaram para casa. Chegou lá, mostraram ao chefe deles que era o Crispim. Chegou lá, o Crispim viu a bolacha do joelho do Rocha e falou: “Agora sim” (Samado, 1994).

E foi então que Rocha Medrado mandou chamar a tropa (polícia), “que polícia naquele tempo chamava tropa”. Os índios ainda resistiram em mais algumas ações, liderados por Crispim. Certa vez, fizeram uma armadilha em uma caverna que só tinha uma entrada e saída, “Quando eles entraram na caverna, puseram fogo neles, certo de que acabou, mataram tudo, a polícia. Eles mataram a polícia toda”. Depois desse episódio, a polícia passou a agir com bandidos “a polícia era pouca, acabou, só ficou perseguido por bandido”. A partir daí, os índios passaram a levar a pior, “eles sempre, os bandidos, levando vantagem”.

O derradeiro combate foi em um lugar denominado Santo Céu. Havia um índio por nome João Cândido, “que estava no meio da jagunçada”, mas “era um patrício deles [dos índios]”. João Cândido levou a polícia até o Santo Céu, mas Crispim também já tinha organizado trincheira e, mais uma vez, matou todos os inimigos, inclusive, João Cândido.

A guerra a que Samado se refere foi registrada por juízes, delegados e padres durante quatro décadas ao longo da segunda metade do século XIX. Documentos históricos que estão depositados no Arquivo Público do Estado da Bahia, e dos quais conheço uma pequena parte em função da participação, como bolsista de iniciação científica do projeto do PINEB, conforme referi na apresentação. Como já disse, também, ela vai estar detidamente analisada e encadeada no livro que será publicado, muito em breve, por Maria Rosário.

Uma outra coisa que gostaria de chamar atenção é a referência que Samado faz à aliança entre a polícia “*que era pouca*” e o que ele chama inicialmente de *bandidos*, depois utilizando o termo jagunçada. Ou seja, o expediente dos inimigos dos índios no uso de forças paramilitares, ou a pistolagem, como comumente chamamos, está sempre referido nas narrativas de esbulhos de terras, seja em qual período histórico for.

A memória sobre Pedra Branca é igualmente sobre esbulho, perseguição e estratégias de enfrentamento, que poderiam ser de ação direta, como essas trincheiras montadas por Crispim, ou estratégias mágicas, ritualmente propiciadas, especialmente pelo uso da jurema, como vimos.

Pedra Branca

O aldeamento de Nossa Senhora de Nazareth da Pedra Branca ficava nas proximidades das atuais cidades de Amargosa, Elísio Medrado (que à época não existia), Santa Terezinha (Tapera) e Castro Alves (Curralinho), no Recôncavo sul da Bahia. Ela é, nos dias de hoje, uma vila sob o mesmo nome pertencente a Santa Terezinha. Segundo o historiador Andre Rego (2013), o aldeamento foi transformado em vila ainda em 1758, ocasião em que os índios passaram a ocupar áreas próximas, denominadas Matas do Ribeirão, em busca de local para realizar roças e plantios. (REGO, 2013, p. 62). Pedra Branca/Ribeirão abrigava dois grupos da família lingüística Kariri; os Kamuru e os Sapuyá. Os primeiros, desde muito passaram por um processo de militarização, mais afeitos, aparentemente, ao trato com as autoridades locais, o que os tornaria soldados durante o período colonial, utilizados na captura de escravos foragidos e na Guerra do Paraguai. Ao contrário deles, os Sapuyás/Sabujás eram considerados refratários à igreja e à catequização, tendo sua aldeia extinta quando foram forçadamente unidos aos Kamuru. (CARVALHO, 1995, p. 11). Segundo documentos históricos, Baetinga, líder dos índios do Ribeirão, liderou uma grande revolta em 1853, o que ocasionou a sua prisão. Neste contexto, muitas famílias fugiram, o que marca uma longa história

de migrações forçadas, perseguições e violência. (REGO, 2013, p. 63). A partir daí tem início a dispersão dos Kariri-Sapuyá, que primeiramente se estabeleceram em Santa Rosa, um antigo aldeamento, mas de lá também são expulsos. Algumas famílias seguem para uma localidade denominada São Bento (município de Poções), às margens do Rio Catolé, cabeceira do Gongogy, mais ao sul da Bahia, onde são localizados por Curt Nimuendaju, que os classificou em seus registros como "índios de São Bento", e mencionou o conhecimento que passaram a travar com os Kamakã a partir da presença de ambos no rio Catolé. Os relatos das perseguições, da resistência armada e do trágico final de seus guerreiros eram recorrentes assim que chegaram a Reserva, do mesmo modo que o receio de serem novamente expulsos e terem que continuar sua peregrinação em busca de um local em paz. (CARVALHO, 1995, p.12).

“Aí o Crispim viu um cara subindo e falou para não fazerem nada porque o Crispim pôde compreender que ele carregava uma bandeira. Ele carregava um ofício que a rainha Isabel tinha mandado... E aí foi onde esses índios correram de lá de Pedra Branca e esbagaçou tudo. E muitos não procuraram mais fazer aldeia, saíram à toa” (Samado, 1994).

Como Nimuendaju contou para Carlos Estevão de Oliveira, os Kariri-Sapuyá guardaram e levaram adiante o *“tempo de reis”*. A guerra em Pedra Branca tem início efetivamente nos anos 1830, os conflitos armados propriamente ditos, mas a disputa pelas terras sempre esteve presente, já que o aldeamento foi criado ainda no século XVIII. Leôncio, nascido em Santa Rosa, já me dizia ter cerca de 100 anos, e todo mundo dizia que ele deveria ter mais do que isso, quando resolveu um dia, em 2003, me narrar o que contavam pra ele sobre Pedra Branca. Até então ele era reticente em falar sobre o tema, e ainda no ano 2000, quando travamos um contato diário porque ambos morávamos na casa de Jó e Minervina, sua filha mais velha, na antiga fazenda Bom Jesus na entrada do Mundo Novo, uma área retomada em 1997. Ele gostava de me contar histórias como a dos índios velhos que viravam onça depois que

morriam, ou de uma vez em que um grupo resolveu ir para a beira do rio, onde também havia uma cachoeira, e bater tambor e sambar. Lá pelas tantas, depois de *vadear* muito, o grupo resolveu que iria *encantar*, e entrou em fila dentro da água batendo tambor. Moral da história de Leôncio, que ele fez questão de explicar: os índios quando não morrem, encantam. E tudo era uma questão de escolha, como virar onça, por exemplo, já que ele mesmo disse que poderia virar, se quisesse, depois de morrer. Talvez não conseguisse, como também acreditava que não conseguiria *encantar*, pois já se sentia *acabocado*, ou seja, misturado.

Pois naquela manhã de 2003, ele já morava com Maria e Meru, filha do meio e genro, lá na entrada da Gruta, no caminho que segue para o Toicinho (região onde Leôncio se instalou, logo que chegou à reserva, nos final dos anos 1930). A entrada da gruta foi retomada em 1999, mas o Toicinho sofreu um processo mais longo, iniciado em 2010 e só concluído em 2012. A retomada de cada área terá lugar na parte III desta tese, como já assinalei. Então foi ali que, depois de tomarmos um café, de ficarmos felizes pelo reencontro (havia três anos que não nos víamos), resolvi perguntar, mais uma vez, sobre Pedra Branca, e depois de me responder, pela milésima vez, que não sabia como os pais haviam saído de lá, ele começou a falar.

“Eles saíram de lá, eu não sei quantos veio. Foi no tempo de Reis. Então eu vou contar agora o caso. No tempo de Reis eles estavam lá. O pessoal queria tomar. Ai eles, vai os índios, tem um branco, um rapaz casado com uma índia... Ai ficou lá, eles vivia, testando, testando o índio, pedindo pra polícia e o Rei expulsar os índios ou matar. Ai esse rapaz chegava lá né? Chegava lá com os índios pra avisar os índios como era. O quê que tava fazendo, dizendo ele que os índios estavam roubando, matando boi, matando passageiro, boiadeiro, tropeiro pra roubar. Pra que índio rouba? Pra que índio quer dinheiro? Né? Bicho lá do mato quer dinheiro pra que? Ai o Rei esperava os índios ir lá e não atendia” (Leôncio, 2003).

Tudo que Leôncio disse, naquela manhã, convergia muito com os registros documentais manuscritos, especialmente os relativos à década de 1850, quando juízes e delegados acusavam os índios de “baderna”, “roubo de

gado de fazendas vizinhas”, “invasões a cidades” próximas, como Amargosa. Perguntei então onde estava o rei, e ele me respondeu “em Salvador”. Esse mesmo rapaz falou para os índios que o rei estava mandando a polícia. Em seguida, o seu relato segue o tom das trincheiras descritas por Samado.

“Eles fizeram trincheira, eles fizeram trincheira lá e ficaram. Vieram cinquenta, cinquenta polícia. Quando chegou, os índios matou tudo. Só deixou um, só deixou um pra contar o caso. Ai eles falavam, tornaram a voltar, veio cem. O rapaz chegava e avisava. Estavam na trincheira. Matava tudo, só ficava um. Ai tornaram vir, veio duzentos. Os índios matou tudo. Só deixava um pra contar a história. Ai Reis mandou trezentos, mandou trezentos. Ai tinha um boiadeiro daqui de Minas, perguntou pra onde é que ia aquele pessoal, aqueles índios, aqueles polícia disse vai pra aldeia de uns caboclo que tem aqui, que acabaram com a polícia dos Reis. Ai ele disse eu vou também, eu vou também. Eu vou também que eu vou tirar a vida do índio pra levar pra minha terra. Aí deram o conselho, ele falou que ele ia, que ele era acostumado, ai ele falou com o capitão, o capitão deu água boa a ele, ai ele foi. Ele foi. Foi o primeiro que caiu na flecha. Ficou lá. Tomou a flecha. Matou tudo, só ficava um. Ai os índios veio”.

Depois desse episódio, os índios resolveram que um deles iria falar com o rei, eles queriam saber “O que quer com nós, por que tá querendo acabar com nós? Quem vai lá? Ai arrumou três índios e foi”. Quando chegaram a São Félix [cidade do recôncavo vizinha à Cachoeira de onde se tem registro da saída de muitas guardas para combater em Pedra Branca. Cachoeira foi por um tempo sede da freguesia que abarcava Pedra Branca]. Os índios teriam encontrado, em São Félix, com quatrocentos policiais, mas mesmo assim pegaram o navio [o transporte do interior para a capital era mediante vapor que se tomava no rio Paraguaçu, entre as cidades de Cachoeira e São Félix]. Quando chegaram a Salvador foram direto falar com o rei.

- Nós viemos aqui saber o que foi? Saber de você, porque você quer acabar com nós?

- Ai, é porque vocês acabaram com meu pessoal.

- *Quem é culpado? Culpado é você! Culpado é você que tá mandando. Manda pra lá.*

“Ai suaram um bocado né? Ai, ele telefonou pro capitão em Castro Alves. Ai os soldados iam dando vertigem, caindo, andando, chorando, porque sabia que ia morrer. Ai telefonou pra cidade toda...telegrama! Não tinha telefone não. Telegrafou pro capitão. Capitão recebeu o telefonema... Ai reuniram a polícia. Foram pra uma festa bonita que fizeram. Ai acabou, a república tomou conta e ai quando república tomou conta não teve mais jeito pro índio. Ai veio a republica não teve mais acordo com o índio, tomaram tudo. Ai chegaram em Santa Rosa quando foi em Santa Rosa tomaram tudo outra vez. Seu Venturini, Abelardo e outros, ai tomaram, ai saiu tudo pelo mundo e os índios brabo que tinha lá são esses que tá aqui, vieram pra cá, deram na praia e entraram pelo sertão”.

Após isso, a gente já conhece como a história prosseguiu, a passagem por São Bento, o encontro com Nimuendaju e a chegada na reserva. Apesar da época de referência ser 1937 e 1938, as famílias Kariri-Sapuyá, todas com vínculo consanguíneo entre si, ali não chegaram no mesmo período. A prática era ir alguém na frente e depois voltar para buscar os demais. Assim foi também com as famílias oriundas de Olivença. Os Tupinambá que residem no Caramuru para lá se deslocaram, fugindo da tensão reinante em Olivença, em torno do caboclo Marcelino. Eu sempre tive muita proximidade com os Tupinambá, tenho uma grande amiga nessa família, Fátima (Nega), de maneira que a trajetória deles sempre me chegou através de conversas e muito convívio, especialmente quando boa parte dessa família residia no Caramuru. Mas foi só agora, no doutorado, que realizei uma entrevista, com Maria Muniz, como é conhecida a respeitada professora de décadas dos Pataxó Hãhãhã. Maria José Muniz de Andrade Ribeiro nasceu no Rancho Queimado, em 1949, e nessa conversa reforçou aquilo que eu já sabia: *“meu avô [Basílio Muniz, pai da mãe] veio de Olivença, que eu sou dos troncos dos Tupinambá, e meu avô e meu bisavô veio de Olivença e chegou ali nessa região [Rancho Queimado] e ficaram, mas com certo tempo começaram a perseguir”.*

“Em 1930, o meu pai Basílio Francisco Muniz chegou em Itaju, na sede do Posto Caramuru. Ele tinha 17 anos de idade. Inclusive eu tava conversando com o menino aqui, que eu não sei se meu pai veio com o Caboclo Marcelino porque sempre fazia um trajeto de lá de Olivença pra cá, mas é certeza que meu pai veio com 17 pra região do Itaju. Bom, como ele era um índio novo, solteiro, ele começou a trabalhar ali dentro daquela região, abastecendo ali a água daquele povo, conforme o chefe de posto José Brasileiro pedia. Então, o meu pai, ele conviveu desde 1930 pra cá, aqui dentro desse território. Então nós, na verdade, hoje eu sou Pataxó, Tupinambá Pataxó, mas o meu pai veio novo pra aqui, com 17 anos de idade. Então nós somos, falar melhor, nós somos já nativo daqui.” (Domingos Muniz, 2012. Tio materno de Maria)

O tronco Tupinambá, assim como os Kariri-Sapuyá, Kamakã e Gueren, é também todo aparentado, com muitos casamento entre primos, e dos troncos que se encontram na reserva é o único que, nos tempos de hoje, tem sua aldeia de origem como uma terra indígena. O movimento de reivindicação étnica territorial dos Tupinambá localizados na Terra Indígena Tupinambá de Olivença³¹ teve início em meados de 1999, mesmo período em que retomaram seu etnônimo, pois até então eram designados como “índios de Olivença”. Foi a partir dessa época, também, do início dos anos 2000, que o tronco de Olivença residente no Caramuru, a família Muniz, passou a se classificar como Tupinambá. A partir daí, iniciaram um movimento de apoio ao pleito dos parentes, em Olivença, através de visitas, participação em seminários, etc. Tanto

³¹ A história do aldeamento de Nossa Senhora da Escada, da Vila de Olivença e do processo de etnogênese dos Tupinambá estão fartamente registrados em vários trabalhos de história, educação e antropologia. Dentre muitos outros, ALARCON, Daniela Fernandes. 2013. O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Dissertação de mestrado (Ciências sociais). Brasília, Universidade de Brasília. COUTO, Patricia Navarro de Almeida. 2003. Os filhos de Jaci: ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença, Ilhéus, BA. Trabalho de conclusão de curso (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia. MAGALHÃES, Aline Moreira. 2010. A luta pela terra como “oração”: sociogênese, trajetórias e narrativas do “movimento” Tupinambá. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. MARCIS, Teresinha. 2013. A integração dos índios como súditos do rei de Portugal: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na capitania de Ilhéus, 1758-1822. Tese de doutorado (História). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

Maria Muniz, como seu irmão Nailton Muniz eram como embaixadores dos Tupinambá do Caramuru, em Olivença. Esse movimento de apoio e participação na luta dos parentes nunca foi visto como uma possibilidade de regresso, afinal, as chamadas “aldeias de origem” são referências de um passado distante, relacionado aos antepassados. É possível ir até esses lugares, todas as famílias étnicas fizeram isso, contemporaneamente -- os Kariri-Sapuyá foram duas vezes à Pedra Branca; Gueren foi a São Fidelis; Kamakã em Catolezinho; Baenã na Serra do Couro Dantas --, mas o local de luta de cada família reporta-se, diretamente, às localidades onde se fixaram quando da chegada à reserva. Neste sentido, a primeira dispersão provê as trajetórias de profundidade histórica e ritual, enquanto a segunda constrói os laços e as condições para a convivência no *território do retorno*. Assim, família étnica não é a *tradução* de tronco, muito embora ambos não sejam categorias fixas, mas sim processuais. Usando como exemplo a descrição de Maria, o seu tronco de pertinência poderia ser somente nomeado Olivença ou Muniz, mas passou a agregar, mais contemporaneamente, o etnônimo Tupinambá. A família étnica é, pois, um receptáculo que acolhe as transformações e os distintos momentos históricos, tornando-se operacional no retorno, no decorrer da mobilização, das retomadas, nos modos de ocupar e utilizar os recursos naturais e de produzir economicamente. Já o tronco é um conceito tributário dos lugares de origem aos quais as famílias étnicas se reportam. A primeira (família étnica) estaria, por assim dizer, na ordem da sincronia, ao passo que o segundo (tronco) estaria na diacronia.

Assim, o tronco dos Baenã e Hãhãhã - formado por duas famílias étnicas distintas -- está na Serra do Couro Dantas, que a demarcação realizada em 1937 deixou de fora da terra indígena, “ficou no estado”, ao serem reduzidas, drasticamente, as 50 léguas em quadra para 54.105 hectares. Estou falando “drasticamente” baseada em viagem que realizei na companhia de Maura Titiah e Fábio Titiah, mãe e filho, quando, em agosto de 2017, percorremos, de carro, parte da área não incluída na demarcação, inclusive a Serra do Couro Dantas. Fábio era nosso guia, por já haver realizado o trajeto e

estar de posse da cópia de um mapa que faz parte da coleção de documentos Caramuru-Paraguassu sob abrigo do Museu do Índio. Nesse mapa está registrado o “corredor Vasconcelos³²”, segundo Fábio, a parte que foi “negociada” ainda nos anos 1930, quando ocorreu a demarcação. Exatamente na linha de divisão há uma estrada que ruma para o distrito de Palmares, município de Itapetinga, e foi por ela que seguimos. Do carro, Maura avistava serras e locais por onde passara com seu pai (Titiah), ainda pequena, “*no animal, dentro do panacu*”. Essa região é árida, acatingada e tem grandes fazendas de pastagem.

Maura estava emocionada e disse que fazia tempo que não passava por ali. De conversa em conversa fomos construindo a sua versão do contato, da atração e pacificação dos “índios do mato” realizada pelo SPI, mais ou menos, entre 1911 e 1937.

Ela a descreveu, a partir da sua percepção e do que construiu com o que testemunhou e escutou, um tanto menos de seus pais, que não dominavam o português, ao contrário dela, que já nasceu no posto indígena e foi “criada” por parteiras, cozinheiras, esposas dos chefes de posto: “*minha cultura foi toda confundida*”. Seu pai, Titiah, foi capturado com um grupo de índios, que seriam do mesmo povo. Em um primeiro grupo vieram Natico, “*primeiro de todos na história. Todos eles fala disso*”, Itático e Calixto.

“Foi os primeiros, aí deles pegaram a outra turma. Quem veio foi pai [Titiah], veio Tamanin, veio Quetão, capitão Honrak, Titiaca, um que eu não conheci que morreu chamado Cocar. Veio essa turma boa. Tinha mais índio é que agora eu não decorei o nome deles. Aí deram um tempo. Depois foram caçar mais índios, aí informaram que tinha um grupo pro lado do Rio Pardo, a cabeceira de Rio Pardo ou era Rio Pardo, aí foram atrás, aí nesse grupo eu vi eles falar que veio Bahetá, veio Milu, veio mãe [Rosalina], veio Dedé. (Maura, 2017)

³² Este nome é em alusão ao Coronel Vasconcelos, que efetuou a medição.

Para Maura o primeiro grupo era todo Hãhãhã, enquanto o segundo, do Rio Pardo, seria Baenã. Do pouco que sua mãe e outros falavam, e ela conseguia entender, teria vindo um grupo maior do Rio Pardo, cuja grande parte morreu.

“Veio um grupo mas morreu tudo, chegou na sede que eles prenderam, que os Baenã eles isolava ali no canto, eles acocava ali nu, não deixava vestir roupa, não deixava dar banho, ficava ali quando dava fé tava duro, morreu muitos, na história eles falavam que sobreviveu mãe [Rosalina] e Bahetá, eles sempre falava isso e os meninos que veio pequeno que foi Dedé, mas veio mais outros índios”.

Quem não resistiu à captura, não resistiu ao cativo. *“Aí diz que nessa prisão que prenderam os índios do mato veio a epidemia de sarampo, veio catapora, varíola”.* Dos índios do mato, os que conseguiam sobreviver, muitos deles fugiam e eram recapturados. Rosalina, a mãe de Maura, que recebeu este nome no posto, pois se recusou a dizer que nome trazia do mato, foi uma das fugitivas. Ela foi capturada com duas crianças, e Maura suspeita que, além da insubordinação ao cativo, ela teria fugido ao encontro de outros filhos que teriam permanecido no mato. *“Nós não tem certeza se ela deixou mais filho no mato. Sabemos que ela deixou o marido. Na hora o marido não tava, acho que tava caçando na hora que atacou o rancho dela”.* Rosalina fugiu do posto Caramuru (na porção norte) para a Serra da Bananeira, mais a leste da reserva. *“Aqui tem uma pedra, eu ainda não fui lá ainda, mas antes de eu morrer eu vou lá visitar essa pedra, foi onde ela viveu com essas crianças uns dias, duas crianças. Mas só que já tinha posseiro ao redor”.* Os próprios posseiros (arrendatários) contam que viram essa índia sair à procura de alimentos, no que avisaram o chefe de posto. *“Tem uma índia lá na Serra da Bananeira debaixo de uma pedra com as crianças”.* Se a Serra da Bananeira estava dentro da área da reserva, por que não permitiram a Rosalina e suas crianças lá permanecerem? Foi o que eu e Maura nos perguntamos, ao mesmo tempo. Para depois, ao lermos um documento do SPI³³, onde Alberto Jacobina

³³ Não intencionei analisar, á exaustão, toda a documentação da coleção da Reserva Caramuru-Paraguassu, que está organizada e disponibilizada na página do Museu do Índio, na internet. Os documentos entram tão somente como referências quando evocam o que está, também, nas narrativas dos indígenas. Como alguns documentos foram lidos por mim e alguns deles durante conversas nossas, isso também será remetido quando for o caso. Outros trabalhos,

relata, para Rondon, o andamento dos trabalhos do serviço no sul da Bahia, termos sido assaltadas pela dúvida. No referido documento está registrado o caso do índio Gueren, Tapitêi, um outro fugitivo, que novamente localizado por Fontes, diz que não vai voltar, que fora enganado, que inclusive a área do posto já estava cheia de invasores. Fontes argumenta que, pelo menos na área do Posto, Tapitêi teria proteção contra os inimigos. Como é sabido que Fontes “protegia” as terras e aos indígenas, vimos algum sentido e verdade no seu contraargumento, muito embora os acontecimentos em torno da atração e pacificação fossem, via de regra, cruéis.

Jacobina e o alerta a Rondon

Em 1932, o então encarregado do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no estado da Bahia, Alberto Jacobina, menciona, em relatório³⁴ endereçado à presidência do órgão, a dificuldade dos funcionários do Posto Paraguassu, no Rio Colônia, de reterem os indígenas que haviam sido ‘conquistados’ nos anos anteriores. Ele classifica todos como Tupinambás selvagens, especificando-os em grupos como *Guerens*, *Noc Nocs*, *Patachós* e *Camacãs*. Jacobina trata, nesse mesmo relatório, da fuga de mais de 50 índios. Por não suportarem a fome e a falta de remédios, eles fogem do posto e voltam para a mata, convencidos de terem sido “atraídos da mata para morrer”. Os funcionários só haviam conseguido reter algumas crianças ou adolescentes, que serviam, naquele momento, de chamariz para os que ainda estavam na mata. À época, a reserva não possuía a denominação que lhe foi atribuída anos depois e o encarregado referia-se aos ‘postos indígenas’ como o Posto Paraguassu, no Rio Colônia, e o Posto Ajuricaba, no Rio Pardo. Com a demarcação, entre os anos de 1936 e

notadamente na área de história, já se debruçaram sobre a documentação do SPI relativa ao sul da Bahia, como, por exemplo, ANDRADE, Kelly Silva Prado. *Trocadilhos Étnicos: A política indigenista, suas resistências e interpretações no sul da Bahia. -1926-1938*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia. Salvador- BA, 2014. FERREIRA, Talita Almeida. *Contato, territorialização e conflito no Posto Indígena Caramuru-Paraguassú: o SPI e os Baenã, Gueren, Kamakan, Maxakali, Pataxó, e índios de antigos aldeamentos no sul da Bahia, 1910-1936*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica-RJ, 2017.

³⁴ Microfilme 190. Acervo Reserva Caramuru-Paraguassu/Museu do Índio.

1937, haverá reconfiguração dos postos: o Ajuricaba será extinto e criado um posto na região do Rio Mundo Novo, que passará a ser conhecido como Paraguassu, enquanto o do Rio Colônia passará a ser chamado Caramuru.

No relato de Jacobina, é importante destacar dois aspectos: a resistência dos indígenas à fixação nos postos e a invasão das terras. Essas já estavam sendo invadidas por terceiros e medidas pelo delegado de terras, que era sabedor, segundo Jacobina, de que “ali era uma posse federal”³⁵. Os postos contavam com 20 funcionários, 10 em cada um. Um grupo liderado por Telésforo Fontes se encarregava de atrair os grupos que haviam fugido do Posto Paraguassu. A mata dentro da área do posto estava invadida por “caçadores e sertanejos”, o grupo de atração encontrava armadilhas para caça e frequentemente escutava tiros, o que lhes sugeria que os índios não poderiam estar perto.

Só na Serra das Três Pontas, local de muito difícil acesso, foram encontradas as primeiras fogueiras. Em julho de 1932, Fontes consegue o contato desejado. No entanto, o chefe dos Guerens, o já referido Tapitêi, ainda tenta resistir à nova tentativa de contato, mas, sem saída, admite conversar, afirmando que para o Posto Paraguassu não queria mais voltar, pois já havia lá estado: “para o posto não voltariam, pois foram enganados, traídos, a mata dos postos encheu-se de gente estranha”, e que os Guerens partiriam para onde pudessem ter liberdade e caça abundante. No entanto, Tapitêi aceitou nova experiência mediante a promessa de que tivessem proteção e alimentos, pois naquelas serras também tinham que lidar com vizinhos, dos quais não gostavam e por isso ali também não estariam seguros.

O esbulho, apoiado pela delegacia de terras do Estado, mediante os já mencionados caxixes, e pela insuficiência do SPI como órgão de proteção, passou a ameaçar, desde então, as terras destinadas à circulação dos indígenas. Nos anos subsequentes, a situação dos postos, inclusive após a demarcação e a reconfiguração espacial -- 2 postos --, não alterou o cenário. Pelo contrário, a remoção e sedentarização forçada, contra as quais lutou Tapitêi, representaram

³⁵ Coleção Reserva Caramuru-Paraguassu. Acervo do Museu do Índio/FUNAI.

a sua incorporação a um contexto colonial, sob a forma de um aparato político-administrativo que representava o Estado, sem, contudo, garantir-lhes os meios de subsistência, as terras. As invasões referidas por Jacobina foram travestidas de arrendamentos que perduraram nas décadas seguintes, ocasionando a quase completa invasão da reserva.

Com o baixo controle sobre as terras, o que propiciava constantes invasões e negociatas, famílias indígenas, fragilizadas nesse campo de disputas, foram, crescentemente, perdendo suas posses, o que abria caminho para a consolidação das invasões.

Os denominados postos indígenas foram “unidades de ação locais” (SOUZA LIMA, 2015) criados pelo SPI para a execução direta da tutela e da vigilância sobre os índios. Entretanto, e como também assinala Souza Lima (2015), ele possui variados significados, que evocam as ideias de sistema hierárquico e de ação militar. Um desses significados seria, segundo o autor, supostamente segregar as populações às quais se destinava a atender, circunscrevendo-as em porções separadas do espaço interior estabelecido pelos limites internacionais do Estado nacional brasileiro (SOUZA LIMA, 2015:432). Para os Pataxó Hãhãhã, por exemplo, essa linha de separação entre a área que supostamente seria dos postos indígenas, ou “a posse dos índios”, como eles costumam denominar, está muito bem definida, como já mencionado, na noção de que, para eles, ou se vive no Estado ou se vive no posto indígena. “Viver fora, no Estado,” é viver fora da área da reserva. Eles utilizam muito a expressão “vivendo no Estado” para qualificar o período em que viveram “esparramados”, expulsos ou foram, compulsoriamente, removidos de suas terras.

O sentimento de contradição provocado pela argumentação de Fontes, que acessamos através do relatório de Jacobina, me fez pensar que a criação da reserva, especialmente para “os do mato”, significou a circunscrição territorial, uma sedentarização forçada, alterando, de forma drástica, seus modos de pensar e agir, levando-os a viver sob o jugo dos brancos. Este processo se assemelha ao que João Pacheco de Oliveira designou como o *paradoxo da tutela*

(PACHECO DE OLIVEIRA, 2011), ou seja, reservar terras para supostamente proteger os indígenas e, simultaneamente, confiná-los territorialmente, a fim de liberar áreas destinadas à colonização, mediante, por exemplo, a lavoura cacaueteira, no sul baiano. Esse confinamento impôs alterações, muitas vezes irreversíveis, em seus modos de vida.

A narrativa de Maura sobre as mortes provocadas por sarampo e varíola, inclusive, é muito similar a uma denúncia que consta no Relatório Figueiredo³⁶.

Um dos depoentes foi o já referido, Hélio Bucker, que sobre o esbulho nas terras da Reserva Caramuru-Paraguassu remeteu a responsabilidade a Juracy Magalhães, que havia sido interventor no Estado da Bahia durante o período 1931-1937. Segundo Bucker, um dos grandes beneficiados com o esbulho foi o General Liberato de Carvalho (“Major Liberato”, como os índios referem ao invasor das terras na região do Toucinho e Mundo Novo, e grande antagonista dos Kariri-Sapuyá, como veremos mais adiante). Além de Liberato, o ex-ministro Manoel Novaes foi também beneficiado. Liberato usurpou “ 6 mil tarefas a fóra áreas consignadas a prepostos seus; que outras áreas eram consignadas a prepostos de Juracy Magalhães; que não houve propriamente um esbulho, mas, sim, um verdadeiro genocídio através da contaminação da tribo PATAXÓ do vírus da varíola” (CORREIA, 1968, pgs. 3784-3785).

Liberato José de Siqueira de Carvalho. Major, Coronel e General invasor

Além dos relatos dos indígenas, nove documentos do acervo do SPI/FUNAI da Reserva Caramuru-Paraguassu fazem menção a Liberato de Carvalho. Ainda Major, em 1946³⁷, conseguiu, graças à intermediação do Secretário de Segurança Pública da Bahia, um bom contrato de arrendamento

³⁶ Em portaria de 28 de julho de 1967, do número 142 do Diário Oficial da União, o então Ministro do Interior, General Albuquerque Lima, encarregou o Procurador Jader de Figueiredo Correia de investigar acusações de corrupção contra funcionários do SPI. O resultado da investigação culminou no Relatório Figueiredo, que chegou a ser anunciado em 1968, mas, após isso, desapareceu misteriosamente. O relatório, só seria localizado, no ano de 2012, pelo pesquisador Marcelo Zelic, do Grupo Tortura Nunca Mais, quando estava no Museu do Índio realizando pesquisas para o componente indígena da Comissão Nacional da Verdade. Hoje, o relatório se encontra digitalizado e organizado em 30 arquivos pdfs.

³⁷ Microfilme 181. Fg. 832

para suprir a falta de água que existia em suas terras, até então limítrofes à reserva. No ano seguinte, o índio Amaro Abade solicita ao órgão que retire o gado do Major da sua posse, no Toucinho³⁸. Em 1949, o chefe da Inspetoria em Recife, Raimundo Dantas Carneiro, redige ofício sobre as queixas apresentadas pelos índios “Solino Fernandes [Ursulino], Samado, Marcelino, Biti, Domingos, Terto, Zeferina e Alice sobre perseguições exercidas pelo Major Liberato Carvalho, por intermédio de seus empregados”³⁹. Em função dos conflitos de Liberato com os índios, o chefe da SOA (Sessão de Orientação e Assistência), Irineu dos Santos Jr.⁴⁰, propõe a reconstrução de cercas e definição de limites entre fazendeiros e as terras da reserva, sugerindo “acordo amigável” entre Liberato e as famílias indígenas. Não obstante o conflito iminente, em maio de 1957, o chefe José Brasileiro solicita instruções à Inspetoria Regional 4 acerca do interesse de Liberato, já designado General, ocupar uma área no Mundo Novo anteriormente arrendada por Genuíno Onofre⁴¹. A resposta chega em agosto do mesmo ano, quando, ao que parece, Liberato já ocupava a área. Contudo, segundo o parecer do Setor Imobiliário do SPI, desde 1956 não se poderia “transferir, em nenhuma hipótese, o domínio, posse ou quaisquer outros direitos sobre bens indígenas administrados pelo Serviço”⁴². Não sei se incide nessa posse no Mundo Novo o aumento da área de arrendamento concedido pelo mesmo José Brasileiro ao General Liberato, mesmo depois do parecer do Setor imobiliário do SPI, em 1959⁴³.

Hélio Bucker nasceu em 1922, em Campo Grande, Mato Grosso do Sul. Lutou na Itália, durante a Segunda Guerra Mundial, após o que foi transferido para a reserva, no posto de 2º Tenente, e entrou para o quadro do SPI, chefiando postos indígenas em São Paulo, Mato Grosso e Bahia. Após a extinção do órgão,

³⁸ Microfilme 154. Fg. 1588-1589

³⁹ Microfilme 154. Fg. 1766-1767

⁴⁰ Microfilme 285. Fg. 1186

⁴¹ Microfilme 155. Fg. 406

⁴² Microfilme 155. Fg. 367

⁴³ Microfilme 155. Fg. 478

permaneceu nos quadros da Funai, como Delegado Regional. No Museu do Índio foi relator de um grupo de trabalho sobre assenhoreamentos de terras indígenas. Ao buscar informações sobre Hélio J. Bucker, encontrei dois livros escritos por ele e sua esposa, Ivete Bucker, onde descrevem certas situações vividas durante o trabalho no SPI. Ivete, tal como outras esposas de chefes e encarregados, também tinham atuação nos postos, como veremos mais adiante. Seja intervindo no futuro de mulheres e crianças indígenas através de ações “de ajuda”, “caridade”, seja constando como enfermeiras ou professoras nas folhas de pagamento do órgão. Muitos documentos do SPI com registros de entrega de posse de áreas da reserva a famílias indígenas são de autoria de Hélio Bucker, que foi encarregado dos postos Caramuru e Paraguassu, nos anos 1950. No livro “Nas pegadas de Rondon” publicado em 2005, quando Hélio já havia falecido, boa parte das “memórias” são da própria Ivete, que assina a coautoria do livro, inclusive a Seção XXX, intitulada “Índios Pataxó- Memórias da Ivete IX”. Aliás, os dois livros são publicados pós morte de Hélio, em 1996. O primeiro, de 1999, chama-se “Um pracinha entre os índios”, e traz, dentre outras coisas, uma curta definição do momento de decadência do SPI, na visão de Bucker, e certamente de Ivete, por eles identificado a partir da gestão de José Maria da Gama Malcher, em 1951. De uma perspectiva mais geral, é mesmo após a segunda guerra que a política indigenista do Brasil passa a ser orientada por interesses políticos, regionais e nacionais. No final dos anos 1950, Rondon e seus colaboradores perdem a influência no órgão, e um novo grupo de oficiais do exército e funcionários públicos passa a deter posições de poder no órgão (DAVIS, 1978, p. 30).

De todo modo, a ideologia predominante foi sempre a da integração, como os índios capturados e recapturados, a exemplo de Rosalina e Tapitêi, testemunhariam, sob o uso da força que lhes subtraíam as vontades. A reserva foi, desde o princípio, um lugar que reuniu uma diversidade de indígenas de distintos povos, ainda vivendo de forma relativamente autônoma. Indígenas de antigos aldeamentos, funcionários do SPI, arrendatários e funcionários dessas fazendas conviviam, assimetricamente, tecendo um quadro complexo de

relações, que desafiavam a nossa própria compreensão da história e dos enredos que ali se desenrolaram.

“Já tinha muito branco morando no meio da gente, eles me falavam... Eu conheci um velho chamado Jovino, que na hora que passaram com mãe ele tava, ele era vaqueiro de uma fazenda e viu na hora que passaram com ela. E tem uma velha que ela morreu, mas antes eu tive a oportunidade de conversar com ela, foi eu e minha irmã, e ela disse para mim que quando trouxeram mãe daqui da Serra da Bananeira, primeiro vestido que vestiram nela foi o dela [da velha]. O marido dela era fazedor de roça, de manga [pasto] e aí encostaram na casa dela com essa índia com as crianças na cela e ela na frente, nua. Diz que foi o tenente Anselmo mais Fontes com a turma dele. Falou assim “-- ô velha, empresta um vestido seu para vestir nessa índia para chegar lá nessa aldeia”. Ai diz que mãe tava muito brava, valente, chorando, gritando.”-- Se você tiver um vestido bem vermelho dá a ela”. Eu mais Maria choramos, ela contou a história da minha mãe, ela disse que quando vestiu o vestido, mãe não saiu do lugar só olhando para roupa. E como Tininha [a velha que deu o vestido] era uma negra alta, o vestido ficou arrastando no chão. Aí Tininha contou pra gente que ela falava uma linguagem ela não entendia. Aí diz que eles levaram ela, aí dessa hora ela ficou mansa, o vestido transformou ela, né, ela não teve coragem mais de andar. Aí saíram levando devagar e com essas crianças” (Maura, 2017).

Eram uma menina, que morreu logo que voltou para o posto, e um menino, Milton -- criado na área do posto, apartado da mãe, e que, anos mais tarde, desapareceu por obra do mais longevo, e último chefe, José Brasileiro --, os filhos de Rosalina capturados, juntamente com a mãe, no mato. Marcolina e Bemvinda eram cozinheiras, parteiras e lavadeiras do posto, e era com elas que Maura convivia, quando criança. Aliás, todas as crianças eram afastadas da convivência com os pais e outros indígenas capturados. Muito da memória de Maura advém dessas mulheres,

“aí elas contava que também pegaram dar sal cedo aos índios. Os índio não era acostumado comer sal e muitos morreram por isso, que o chefe de posto ia para Ilhéus aquele tempo com a tropa de burro trazia mais carne charqueada e fazia as comidas dava para os índios, os índios tava muito adoecendo por causa do sal.”

E advém também de Bahetá. A última índia do mato a morrer, em 1994, por contaminação de cólera nas águas do Rio Colônia. Ninguém sabia a idade de Bahetá, por ocasião da sua morte, como não se sabia também a sua idade quando capturada, ainda nos anos 1930. Bahetá foi da “última turma”, como diz Maura. *“Tudo era feito para confundir a cultura do índio”,* ela afirma. Fontes e Tenente Anselmo contratavam pessoas de fora para ensinar outros hábitos para os indígenas do mato, mas, para Maura, a derradeira ação foi *“quando ficou tendo casa de tijolo, aí a cultura deles acabou porque na mata eles tem o jeito deles, né”*.

“Bahetá sempre quando bebia, soltava umas coisinha pra gente. A gente ficava puxando por ela, aí ela contava assim alguma coisa, que no mato ela tinha essa liberdade. Depois tirou, botou para cá pra eles vestir roupa, comer comida de sal. Que quando eles dava ter contato com outras pessoas que nem é da qualidade deles”.(Maura, 2017)

Maura foi, aos poucos, “juntando as peças”, como ela mesma diz, foi construindo sua narrativa tendo por base a sua própria trajetória. Registrou, por exemplo, que sua mãe não era mulher de conversar. Maura nada escutou da mãe sobre as duas capturas, sobre o marido que ficou para trás, os possíveis filhos que também foram deixados. *“era essas mulher que vivia no posto, que eu tô te contando, que me dizia as coisas sobre minha mãe”*. No posto, o SPI promovia a união entre os *índios do mato*, ou entre eles e os regionais. Foi assim promovida a união entre Titiah (Hãhãhã) e Rosalina (Baenã), *“aí fizeram ela casar com pai, que não era da tribo dela, não sabia falar o nome dela, e aí a gente começou a perceber que eles tinha uma diferença muito grande entre eles, assim, na qualidade do índio”*.

Um dia eu conversando com Marcolina. – Por que que pai é diferente? Mãe é de outro jeito que não o dele? Até na língua eu vejo que pai fala diferente. Aí ela começou a explicar para gente. “– Não, seu pai era de uma tribo e sua mãe era de outra”. “Eu digo porque que eles namoraram e casaram”. Aí ela disse que quando veio do mato não foi no tempo dela, já foi no tempo de Tenente Anselmo e os outros, que faziam aquelas reunião grande, trazia o padre, casava eles tudo. Por exemplo, pai era solteiro, mãe não tinha marido. “Olha, vamos casar Titiah mais

Rosalina. Tu quer, Titiah, Rosalina pra morar mais tu? Quer?". Aí juntava, fazia as bênçãos e tudo, casava Diz que Honrak era diferente de Titiaca. Titiaca não tinha nada a ver com Honrak O jeito tudo diferente. Honrak era um índio grosso, beçudo, narigão, as pernas cambota. Titiaca era magrinha do jeito do meu pai assim a cor diferente, diferente.

Muito objetivamente, Maura quer enfatizar que a *mistura* não advém somente das relações com não indígenas, dos casamentos interétnicos. Ela está afirmando que a mistura se dá em uma situação de contato, mas que promover a união entre pessoas de grupos distintos, no seu entender, também acarreta contradições e sofrimento. Advindos de ações autoritárias que impediram as gerações subsequentes de aprender, inclusive, a língua de seus pais. *"Como que a gente apreende alguma coisa, se cada um, quando queria falar, falava de um jeito?". "É por isso que hoje tá aí as mistura. Às vezes o povo fala "oxe por que que a família tem índio desse jeito e outro desse outro jeito?"*.

Quando os velhos *cortavam* a língua eram severamente repreendidos pelo chefe ou outros funcionários, e boa parte das vezes, castigados. As árvores de eucaliptos, que hoje não estão mais de pé, ficavam nas proximidades do posto Caramuru, atualmente aldeia Bahetá. Lá era o local do castigo, da tortura, melhor dizendo. Nos primeiros tempos, nas décadas de 1920 e 1930, as punições ocorriam caso os indígenas falassem na língua ou tentassem fugir. Já nas décadas de 1950 e 1960, eram castigados aqueles *"que davam muito trabalho"* como desobedecer ao chefe ou beber muita cachaça. Milton, Dedé e Batará, que foram capturados ainda crianças, iam sempre para o eucalipto, quando rapazes. Na sequência, desapareceram. Milton sumiu no mundo depois de um severo desentendimento com o chefe José Brasileiro *"Zé Brasileiro mandou ele embora"*. Dedé, muito referido nos documentos do SPI pelo próprio José Brasileiro, foi enviado por este para o Reformatório Krenak, e lá desapareceu. Não encontrei, nos registros do presídio, o nome de Dedé, que muito possivelmente não deu entrada com este nome. Mas também ninguém imagina que outro nome ele poderia ter. E Batará, filho da índia Bute com Natico, foi levado por um dos encarregados do SPI para a sede geral, no Rio de Janeiro, para ser *"internado em um colégio"*. José Bute, seu irmão, e ele mantiveram correspondência, em

um determinado período, no decorrer do qual o primeiro enviou-lhe dinheiro resultante da venda do gado que ele possuía no posto. Ao acusar o recebimento, Batará comentou que instalaria uma oficina em Bauru, pois aprendera o ofício de mecânico. A partir daí, José Bute não teria mais notícias do irmão. Ele, que foi “criado por chefe de posto”, pareceu se adaptar bem àquela realidade, tornando-se vaqueiro do posto indígena, incluído, inclusive, na folha de pagamento. Eu não conheci José Bute, apesar dele ter falecido em 2012, mas tive acesso a uma entrevista conduzida pelo meu colega Hugo Prudente. Desde sempre, escutei de todos, que não adiantaria procurar José Bute, que residia em Itabuna, “porque nada ele falaria”, “nem me receberia”, era o que eu escutava. As relações entre ele e os parentes que permaneceram no posto eram delicadas e idiossincráticas, mas hoje, especialmente com seu filho, Silvio Bute, foi construída uma relação de respeito e reconhecimento. Muitas contradições estavam naqueles meandros que em me desestimulavam a procurá-lo, e eu então assentia. Até que no âmbito do projeto Mapeando Parentes, Hugo Prudente, que trabalhava na equipe e é de Itabuna, ao escutar pela primeira vez o nome “Bute”, na reserva, comentou ter tido, ainda no colégio, um colega chamado Felipe Bute. Imediatamente localizou o rapaz através das redes sociais e obteve a confirmação: seu colega de colégio era neto de José Bute. E foi aí que descobri que o nome “Bute” não estava apenas associado a José, mas havia se transformado no sobrenome que ele estendeu à família que constituiu, inicialmente na área do posto e depois em Itabuna. Com a mediação do ex-colega, Hugo conseguiu fazer uma entrevista com José Bute.

José gostou de contar para Hugo, por exemplo, que os chamados “índios puros”, invariavelmente, permaneciam com os nomes do mato: Natico, Itatico, Honrak, Mimequi, Ketão, Bute. Salvo Rosalina, índia Baenã, mãe de Maura Titiá. “A essa o chefe deu nome de brasileiro, pois ela se negou a falar”. Já às crianças não era permitido que os pais nomeassem: “Trazia um padre da cidade e botava pra batizar”. Assim foram, por exemplo, batizados ele próprio – filho da pataxó Bute com um não índio; Maura – filha de Rosalina (Baenã) com Titiá

(Hãhãhã); Maria José Filha e Jorge Filho – filhos de Natico (Hãhãhã) com a não índia Isabel.

Natico, por sua vez, antes de unir-se a Isabel, juntou-se a Bute e da união nasceu Batará. José Bute não se autoincluía entre os “índios puros”, antes enfatizando ser filho de mãe indígena e pai não indígena desconhecido, ao passo que, para ele, o seu irmão Batará, o segundo filho da mãe, era/é índio puro. José Bute nasceu na localidade onde hoje é a cidade de Jussari. Sua mãe, Bute, classificada como Hãhãhã, foi “pegada no mato”, fugindo do incêndio de uma roça, e criada por uma família local, até que o Posto recolheu os dois. Após a chegada ao Posto, a mãe se uniu ao “índio puro” Natico e concebeu o segundo filho, Batará. Bute morre precocemente e então Natico casa-se com Isabel, com quem terá sete outros filhos. Destes sete, Maria José, Maria dos Anjos, Henrique, Jorge, Alcides (Piba) receberão o sobrenome “Filho” ou “Filha”, atribuídos pelo chefe de posto.

Tentando desvendar os destinos desses nomes que me chegaram ao longo desses 20 anos, li, atentamente, cada documento do acervo do Museu do Índio, buscando encaixar essas informações com as trajetórias que íamos construindo. Quase todos os “índios do mato” morreram violenta e prematuramente. Natico faleceu em 1955, aos 47 anos. Em 1958, o encarregado do posto, José Brasileiro, solicita à Diretoria que “os filhos menores de Itatico e Natico fossem internados na capital...”. Itatico, por seu turno, morreu em 1956, aos 50 anos, quando, embriagado, teria caído da carroceria de um caminhão.

José Brasileiro, em 1958, solicita que sejam cortadas as despesas com Dedé, Mimequi, e com os filhos de Itatico e Natico. O seu argumento era que “Dedé pode trabalhar, mas prefere viver na vadiagem”; Mimequi seria casada com um não índio e por isso não precisaria da renda. Já as crianças deveriam ser “afastadas da convivência perniciosa”. A resposta à solicitação do encarregado veio rápida e positiva: as despesas com Dedé e Mimequi foram cortadas, e às crianças foi recomendado que lhes desse destino em cidades próximas à reserva⁴⁴.

⁴⁴ Microfilme 154. Acervo Reserva Caramuru-Paraguassu/Museu do Índio.

Mimequi também teria destino trágico. Ao matar o marido não índio, foi presa e a partir deste momento inexistem registros ou memória sobre seu paradeiro. Pomboca, seu filho, que reside hoje na chamada aldeia Bahetá, onde estava localizado o posto Caramuru, nega-se a falar sobre o ocorrido com sua mãe. O assassinato do marido não índio parece ter acentuado certas qualidades que os índios e não índios atribuem a Mimequi: *“era índia braba, virou onça”*. Ketão, a índia mais velha à época, também teria virado onça. Ouve-se, ainda hoje, na reserva, que os índios velhos, por não comerem sal antes do contato, *viravam* onça, e, portanto, não morriam, apenas se transformavam em outrem.

Depois da construção do Reformatório Krenak, em Minas Gerais, o castigo tomou ares institucionalizados, como veremos. Eu ainda cheguei a ver os eucaliptos em 1999. O chefe ordenava aos subordinados a prática do que, para eles, não constituía ilicitude, antes a obediência à lei, algo equivalente ao que foi entendido, e se tornou tristemente célebre, como a banalidade do mal (ARENDDT, 2014, p. 152): *“-- amarre no pé de eucalipto, deixa ele lá o dia todo, sem comer, sem beber” e colocava lá um punhado de quê? Quando não era o fel, era o sal, e ficava eles lá amarrado no pé de eucalipto, abaixo de um sol tremendo”*.

O que um passeio por entre paisagens e lugares vividos na primeira infância não aciona de lembranças? (BOSI, 2015, p. 435). Essa conversa aconteceu entre Maura e eu, com Fábio ao volante, escutando atentamente tudo que a mãe dizia. Quando paramos em Itororó para comprar carne do sol, eu perguntei a ela. - ô, Maura, se seu pai era Hãhãhã e sua mãe Baenã, por que seu tronco é Baenã? Eu, um tanto apressada e ansiosa, naquele momento nem me dei conta de que o sobrenome que a família usa (ela, filhos, netos, sobrinhos...) é Titiah. Mas para me responder, ela procedeu a uma pequena elaboração: *“porque Baenã eu convivi muito assim na história da minha mãe”*. Como ela associa serem Rosalina, Bahetá e Dedé do mesmo grupo, ou etnia, e foram esses os índios com os quais ela teve mais convivência, notadamente com Bahetá e Dedé, ela julga ser mais Baenã. *“O sistema da minha mãe era outro, de pai era outro. A gente tinha mais apego com mãe do que com pai”*. Até o início da luta pela terra, e ainda um tempinho depois quando ela já se desenrolava, Maura

não comentava que era uma coisa nem outra. Até que a antropóloga Maria Hilda Paraíso, que, em 1976, realizou levantamento histórico e situacional da reserva, a teria alertado sobre a importância dos Baenã, e que eles tinham uma “história forte”, “ela falou, “-- Maura, por que você não representa como Baenã? Porque você é dos Baenã, seu povo não acabou, você existe”. Aí foi que eu fui comecei a me representar como Baenã”.

Assumir os etnônimos, classificá-los como troncos, e posteriormente, no decorrer da mobilização pela retomada do território, construir as narrativas de cada um deles, foi um movimento engendrado, conjuntamente, pela luta pela terra e a reorganização sócio cultural dos grupos, que se reconheciam como portadores legítimos do direito àquele território. “Samado falava comigo. Você é Baenã, já nós somos Sapuyá, que nós viemos de Pedra Branca. Ele tinha essa consciência de falar para gente”.

Maura e Samado não se conheciam de *antigamente*, que é o *tempo*, como vimos na Apresentação, que teve início com a chegada na Reserva Caramuru-Paraguassu. Samado era muito mais velho do que Maura, e chegou lá com uns 18 anos, ao passo que Maura ainda não havia nascido. No entanto, os distintos grupos que foram ali estabelecidos, não obstante a severa linha divisória erigida pelo SPI entre os índios de “fora”, oriundos dos aldeamentos extintos, e que haviam já há muito perdido suas terras (Pedra Branca, Catolezinho, Olivença...), e os do “mato”, relacionavam-se a partir de certos encontros em algumas localidades.

“os puro não misturava com eles [caboclos] não. E aí a área foi aparecendo caboco, registrando índio... Sei que encheu! De Olivença, todo canto apareceu índio. Ficava lá dentro do posto: – arranja uma área de terra! Dava: tome! Vai tomar conta lá pra baixo se quisesse. Que o posto só dava mesmo alimentação aos índio legítimo, os puro”(José Bute, 2011)

As famílias chegavam, se dirigiam ao chefe que se preocupava em saber se aquelas pessoas eram *caboclas* ou não. Para ser considerada *cabocla*, a família precisava identificar a aldeia de origem, e se já possuía outros parentes na

reserva. Feito isso, o chefe “cadastrava os índio e botava nas localidade. Como os índio que veio de fora era mais, já sabia derrubar de machado, sabia labutar com ferramenta, eles botavam aquele grupo de índio naquela localidade: “ – aqui você vai trabalhar pra sua família”. Aí os índio veio derrubando as mata e abrindo...”, completa Maura. O sistema de “reconhecimento étnico”, que, de alguma maneira, vigora até hoje, era o instrumento que o SPI utilizava para o seu sistema classificatório “puros” e “mestiços/misturados/caboclos”. Além da linha divisória entre os próprios indígenas, existia a linha que dividia os *caboclos* dos arrendatários. Quem não comprovasse ascendência indígena, deveria pagar arrendamento. Formado por dois índios mais antigos e pela chefia do SPI, o Conselho Indígena, instalado em 1942, expedia “declaração de indianidade”, atestando a origem do requerente a um lote na área da reserva, sem necessidade de pagamento de taxa (COQUEIRO, 2002, p. 409). Um caso exemplar é o da família de Diolina (Gueren). O seu avô e família chegaram e arrendaram uma terra⁴⁵, recebendo o contrato. Algum tempo depois, descoberta a origem da família, o chefe emite um novo documento anulando o contrato de arrendamento e atestando a sua origem indígena como “índios de São Fidelis”. Segundo Sheila Sá, que participou do projeto de organização e indexação dos documentos da reserva depositados no Museu do Índio, e analisou todos os contratos de arrendamento, o Conselho Indígena foi formado quando a maior parte das terras da reserva já estava em mãos de particulares, mas sua procura ainda era intensa, especialmente na área de mata atlântica, propícia ao cultivo do cacau (GUIMÃES DE SÁ, 2002, p. 378).

Como já mencionei, apesar do diferente tratamento dispensado pelo SPI aos *do mato* e aos *de fora*, e da divisão geográfica, inclusive, já que os primeiros ficavam concentrados na área do posto Caramuru e os demais espalhados pelas diversas áreas, havia entre eles um certo conhecimento e relação. O Rancho Queimado, por exemplo, onde se instalou Basílio Muniz e família (avô de Maria

⁴⁵ Ofício n. 183 de Saturnino Santana a Nonaciano Rosa comunica decisão do Conselho de Índios, que em sessão ordinária reconheceu seu pai, Norberto Curvelo Néri, como índio de São Fidelis, o que lhe atribui a mesma categoria, ficando dispensado “de pagamento da antiga posse que, de ora em diante, por direito vos pertence no Braço da Dúvida”. [P.I. Caramuru-Paraguaçu], 2 ago. 1943. Mf. 183. (COQUEIRO, 2002, p. 64)

e Nailton Muniz), também era área dos índios do mato. Titiah e Honrak tinham seus *“ranchinhos por lá”*. Natico, por sua vez, tinha uma roça na localidade chamada Mandacaru, *“ele ficava entre o Mandacaru e a sede do posto”*. Ademais, em algumas dessas áreas estavam localizadas as chamadas roças agrícolas (existiam roças pastoris), onde havia plantação destinada à Renda Indígena⁴⁶. *“A depender do clima e da época, os índios se mudava, era um tempo num lugar, outro em outro”*. Essa aparente abertura era controlada pelos chefes, pois se está referindo aos índios do mato. Os índios de fora também, em alguns casos, migravam dentro da própria reserva, mas não pelas mesmas razões, e sim devido a circunstâncias de invasão e usurpação de seus lotes, o que os obrigava a sair em procura de outra área supostamente mais tranquila, onde pudessem fazer suas roças e criar animais. Por outro lado, os índios de fora também se dirigiam ao posto Caramuru, onde estava a chefia, para pedir ferramenta e registrar alguma queixa.

Marta, filha de Maria Kariri, nasceu no São Bento, enquanto a mãe havia nascido em Santa Rosa. A mãe ficou viúva ainda no São Bento e veio para a reserva com a família, i.e., a mãe e mais um irmão. Permaneceram um tempinho na sede do posto até se deslocarem para uma área no Toucinho, onde já estavam outros parentes Kariri-Sapuyá: Os Trajano, os Bispo/de Jesus, os Abade... Enquanto ainda residente no posto, Maria casou-se novamente, desta vez com um trabalhador de uma fazenda próxima, chamado Camilo. Viveram certo período como empregados, nessa fazenda, mas depois *tiraram* uma área própria, também no Toucinho. Maria Kariri e Camilo tiveram outros filhos, como Domingos, Helena e Aniraldo, e Marta o considera como seu pai. Do mesmo modo, os Pataxó Hãhãhã consideram Camilo como um dos seus, pois ele fez parte do grupo que reorganizou e mobilizou os indígenas, no final dos anos 1970, para a luta pela terra.

A família pouco saía do Toucinho para ir a sede, *“só quando o chefe mandava chamar ou tinha alguma precisão, ia pegar alguma coisa”*. Que vinha

⁴⁶ Renda Indígena, também crida nos anos 1940, consistia nos recursos obtidos com os arrendamentos, vendas de matérias-primas ou de produtos beneficiados como farinha, laticínios, cacau e outros produtos produzidos na reserva. (COQUEIRO, 2002, p. 411)

caminhão lotado de lá do Rio de Janeiro com remédio de verme para criança e para adulto. Vinha facão, enxada, machado, foice, escavador. Mãe mesmo cansou de pegar enxada e foice e facão”.

Os lotes ocupados por famílias indígenas distribuíam-se em toda a extensão da reserva, como podemos verificar no mapa “Ocupações Antigas (1937-1938)”. Mas apesar do lote de determinada família nuclear poder estar ao lado, ou próximo, de uma outra família aparentada, esses mesmos lotes faziam fronteira com áreas arrendadas. Como vimos, Samado veio trabalhar na medição da área, em 1937, após o que voltou para São Bento, para chamar os parentes, e desse modo vieram os Kariri Sapuyá. Samado se instala no Entra com Jeito, mas a grande maioria fixa-se no Toucinho. Vale lembrar que esse deslocamento fez-se sob o estímulo de Curt Nimuendaju. Já os Kamakã fixam-se próximos a eles – Kariri-Sapuyá --, na cabeceira do Mundo Novo; os Tupinambá, no Rancho Queimado; Hãhãhã e Baenã, na sede, em Itaju do Colônia e, ocasionalmente, onde havia benfeitoras do Posto, como no Rancho Queimado.

“Veio minha mãe, eu era bebezinha, veio a mãe dela (Agostina), um tio meu. Veio mais parente, veio o povo de Ursulino tudo, e povo de Alicio ali, a mãe de Alicio, as irmãs, as tias de Alicio tudo. Mãe disse que quase todo mundo desceu, um bocadão de gente que desceu pra vir pra cá, aí chegou. Desceu tudo de São Bento pra cá e largou tudo lá”. (Marta, 2016)

“Quase todo mundo” porque algumas irmãs de Egídia Trajano não vieram, e seus descendentes moram até hoje na cidade de Nova Canaã, que é vizinha de Poções, de onde São Bento era município.

Como vimos, também, nem todo mundo veio ao mesmo tempo, mas isso não significa quebra entre os laços, tampouco fragilidade nas redes de relações. Maria Creuza Fernandes Rodrigues é filha de Bertolino e Maria Alice. Ele já nasceu no Toucinho, ela ainda em São Bento, onde a família havia permanecido. Eu perguntei a Creuza como eles casaram, já que moravam em lugares distantes, e ela respondeu que “os índios visitavam uns aos outros, né?”. Bertolino foi a passeio visitar os parentes em São Bento e encontrou Maria Alice,

se gostaram e casaram. *“Ela [a mãe] vinha aí mais a turma ver meu tio Samado, também. Era tudo parente. Ia visitar o outro e aí casava”*. Depois de casados vieram para o Toucinho, acompanhados dos pais de Bertolino.

As migrações foram sucessivas, mas as estratégias para manter os vínculos com os parentes e tentar refazer as aldeias eram constantes. As viagens, por parte de mais de uma família nuclear, as visitas, e, especialmente, a conservação de certos hábitos garantiram que, não obstante desagregados, não se perdessem uns dos outros. A tentativa que tenho feito, ao longo desta parte I, é justamente para demonstrar como as narrativas se cruzam, como certos vínculos persistem e novos são produzidos na dispersão, como os casamentos entre parentes, por exemplo. O esforço também tem sido para encadear as trajetórias de cada família étnica a partir da sua instalação na reserva, e por isso a opção de não separar a escrita em tópicos, na intenção também de demonstrar o encadeamento das trajetórias das famílias nucleares nas respectivas famílias étnicas, e na relação das famílias étnicas entre si.

Outrossim, gostaria de enfatizar que a relação que tento empreender entre “tempo vivido” e “narrativa” traz, ao mesmo tempo, a lógica da análise historiográfica e o *tempo* vivido apoiado na narrativa (RICOEUR, 1994). Por isso transitamos, eu e meus interlocutores, ora entre anos e datas, ora entre eventos não lineares. Neste sentido, certos hábitos mencionados acima -- como o uso do tabaco através do fumo mascado e do cachimbo -- não são observados em atenção a marcações temporais, mas a motivações rituais, para manter, por exemplo, o vínculo com a terra. Como os pequenos rituais domésticos, momentos de contar histórias ativando as lembranças através da produção de fumaça. Quando de noite, em um terreiro, ou onde se estivesse, se reuniam velhos, adultos e crianças para fumar cachimbo. *“Os velhos fumava e ensinava as crianças desde pequeno”*, Maria do Rosário afirmou, uma vez em que eu estava com ela no “carro da saúde”. Ela iria para Camacã, fazer um exame, e eu peguei uma carona para sair da Água Vermelha. Quando já estávamos quase chegando em Pau Brasil, Maria ficou triste e disse ao motorista que precisava voltar. *“Esqueci meu fumo, sem ele eu endoido”*. Eu intervi e disse-lhe que compraria

cigarros para mim e poderia pegar fumo para ela, também, e diante da sua aceitação não precisamos voltar. Anos antes, em uma conversa na sua casa, com a presença da xará Maria Rosário de Carvalho, que a provocou em um momento em que ela só respondia *“que não lembrava de nada”* dos tempos antigos, *“nos tempos antigos eu era pequena”*, Rosário provocou

- *Agora o cachimbo não esquece de maneira nenhuma.*
- *Não.*
- *E se por acaso estiver lá perto e esquecer do cachimbo, e lembrar: o cachimbo! Eu deixei! O que é que acontece?*
- *E eu deixo nunca? É a primeira coisa que eu pego”.*

Justina sempre dizia que quando você sai de casa, não sabe se vai voltar. No início nós podemos tomar essa frase como corriqueira, trivial. Mas o que Justina dizia revestia-se de profundidade: eles, os índios, não tinham garantia de que, ao saírem, encontrariam, no retorno, seus ranchos, suas terras, os seus lugares. *“Ninguém sabe se vai voltar”*, de fato deve ser entendido como *“ninguém sabe se vai encontrar o que deixou”*. Então, a cada vez que alguém se afasta da sua terra, tem que levar consigo objetos e elementos que a ela lhe remetam, ou que tenham o poder de a ela conectá-lo. Por isso não se deve viajar sem fumo, sem tabaco,

“sem fazer suas oração”. “Se fuma cachimbo para falar com os encantados”. Não pode parar de fumar, senão eles vai embora. É uma derrota pro índio não ter seu cachimbo”. (Maria do Rosário, 2005).

Lembram-se da viagem que fiz com Maura e Fábio e das tantas histórias que ela me contou e eu descrevi? Maura fumou cachimbo a viagem inteira.

Tanto Maria quanto Justina tinham altares em suas casas com todo tipo de imagem, desde fotografias de parentes a imagens de santos católicos, tais como Cosme e Damião e São Sebastião. Elas nos atraíam para perto do fogão a lenha ou da salinha do altar, acendiam o cachimbo, para só então começarem a conversar. Maria quase não conversava, era silenciosa, mas Justina era loquaz. Maria, quando rezava alguém, se poderia escutar o barulhinho das folhas, mas

sequer um sussurro da sua reza. Eu entendi com elas que foi o fumo e o cachimbo que as ajudou, e aos demais, a manter a ligação com a terra e, conseqüentemente, a identidade, quando se está *esparramado*. Identidade em um sentido mais amplo, incorporando principalmente a memória das relações estabelecidas nas terras que haviam ficado para trás. Talvez eu devesse ter aludido a isso, anteriormente, quando tratei da jurema, mas é que a jurema não se pode levar para todo lugar, ou melhor, não se encontra em todo lugar. Quando chamei atenção para os pequenos rituais domésticos, eu estava referindo a esses momentos que remetem ao passado e projetam o futuro. O passado remetido às aldeias de origem, por exemplo, e o futuro à expectativa de uma nova terra, na primeira dispersão. Depois, quando novamente afastados da reserva, na segunda dispersão, mais rituais são acionados para fortalecer os vínculos, para encontrar os parentes. O compartilhamento das trajetórias entre as várias gerações, bem como a construção das narrativas ocorrem nesses momentos, à beira do fogo ou no terreiro, à noite, quando se reúnem para fumar, tomar um café. Acompanhei muitos desses momentos, especialmente na casa de Jó e Minervina, quando com eles morei, em 2000, durante três meses. Nesse período, Leôncio também morava em uma pequena casa vizinha. De fato, tratava-se de uma sede de antiga fazenda, que tinha, anexa, uma casinha ocupada por Leôncio. Nessa época só moravam os três e mais uma neta, Ivanildes (Tanta), filha de Galdino. À noite, após comermos alguma carne frita com cuscuz ou farofa, bebíamos café, no alpendre. Era início do ano e não chovia (janeiro, fevereiro e março), e à noite, quando não havia lua, viam-se muitas estrelas. Eu fumava meu “cigarro branco” (branco porque tem filtro e o fumo é mais claro), como dizia Jó, e ele, fumo de corda. Cortava o fumo com uma faquinha, que sempre mantinha no bolso, e apertava o cigarrinho. Às vezes a gente trocava, ele gostava do cigarro branco, também, e eu arriscava provar do fumo forte, sem filtro. Leôncio já fumava bem pouco, e Minervina não fumava. Não sei se ela já fumara algum dia. Eram belas noites, durante as quais eu tinha que contar sobre minha vida tanto quanto eles rememoravam as suas.

Jó e Minervina partiram cedo, não tinham completado 70 anos. Ele foi em 2006 e ela em 2007. O centenário Leôncio enterrou a filha e o genro. Em 2002, morei mais um tempinho com eles, coisa de três semanas, mas Leôncio não estava mais lá, havia ido morar com a filha Maria e o genro Mero, lá na entrada da Gruta, no caminho que segue para o Toucinho. O PINEB estava realizando, sob a coordenação de Olympio Serra, o projeto de Gestão Etno-ambiental Pataxó Hãhãhã, de um edital do Fundo Nacional do Meio-ambiente/FNMA. Eu cheguei primeiro a campo, acompanhada de mais um colega, e nos abrigamos lá. Só depois, quando Olympio chegou, alugamos uma casa no Caramuru, perto do colégio. Em 2005, quando fiz campo para a dissertação, já não fiquei com eles, fui para a casa de um neto, Wilson, pois queria ficar mais perto das gerações jovem e adulta. Mas me lembro, agora, que não era exatamente isso, ou apenas isso. Com as retomadas, a área cresceu e muitas famílias se deslocaram para outras moradas e eu entendi que deveria fazer o mesmo, morando em uma diversidade maior de casas, famílias e lugares. Assim, não fiquei restrita à casa de Wilson (Ninho) e Sebastiana, morei na casa de Gerson, que por esse tempo já estava na Milagrosa. Aliás, a casa de Gerson foi minha primeira morada no Caramuru, em julho, e depois, entre setembro e outubro de 1999. Conforme as retomadas avançavam e a área aumentava, eu acompanhava. E a cada viagem, mesmo rápida, procurava ficar em um local diferente. Depois descobri que essa era mesmo a melhor estratégia, pois a presença nos lugares também gera lembranças. Quando era retomada uma fazenda, imediatamente se reportavam ao esbulho que ali havia ocorrido.

Como quando Marta lembrou, ao relatar a expulsão da sua família do Mundo Novo, que *“tinha um fazendeiro que chamava Zel, bem aqui onde Ninho mora [antiga fazenda Paraíso, região do Mundo Novo]. Era a fazenda desse homem que atentava”*. A história começa assim...

Eles moravam no Toucinho, e nesse tempo os índios já eram perseguidos pelo Major Liberato, o maior desafeto dos índios que moravam no Toucinho, invasor de terra com grande acesso ao SPI. Marta conta que as famílias viviam em constante tensão, não podiam sair todos de casa ao mesmo tempo, pois

corriam o risco de, no retorno, encontrar roças e ranchos queimados. Alguns parentes já haviam desistido de permanecer e ido embora, mas seus pais, Maria Kariri e Camilo, ainda insistiam, até que os pistoleiros de Liberato mataram o índio Manoel, irmão de Terto. *“Aí os índios foram obrigados a correr. Ele estava entrando aqui, entrando por essas fazendas tudo, o Liberato”.*

“Aí correu todo mundo. Aí tinha um negócio aí que “o posto passou para o estado, que agora não tem mais direito em nada, passaram isso aqui para o estado”. Ficou monte de tempo dizendo isso que não era mais de índio, era do estado. Quando chegou uma vez, pai perguntou pra um homem que chamava Antônio Ramos. “- Deixa eu perguntar isso aqui pro senhor, seu Antônio, isso aqui passou para o estado, que o índio não tem mais direito? -- Passou para o estado. -- Quem é que tem direito de passar isso para o estado? Nunca isso aqui vai acabar, não passa para estado. Vai chegar o dia de deus terminar o século dele, mas isso aqui não passa pro estado”. E não passou mesmo não, né?” (Marta, 2016).

Na luta, é preciso saber o momento de recuar, e assim Camilo partiu do Toucinho. Não podemos dizer que esse recuo foi voluntário, já que motivado por assassinatos e ações de terror promovidas por Liberato e seus agentes. Mas Camilo, na percepção de Marta, tinha um plano, que seria uma espécie de “dar um tempo”, recuo estratégico, e não uma desistência. Ela falou de um lugar com muitas referências próprias e difusas. *“A gente foi pro Pradinho, ali pro lado do Sampaio, ali no Sampaio que tem ali pra barra”.* Eu não conseguia situar a localização até que ela disse que ficava em Caraíva, distrito do município de Porto Seguro.

- Era Caraíva. Tu conhece Caraíva?

- Conheço

- Pois era para lá de Caraíva que a gente foi para aí. Você ficava assim de banda e a gente subiu assim para riba, tinha um comércio em Pirajá, tu conhece Pirajá?

- Não

- E Nova Horizonte, que hoje é Guaratinga, a gente passou de Guaratinga. Tu conhece Guaratinga?

- Não.

- *Eita que tu não conhece quase nada... Tu não mora no estado não, Jurema?*

- *Moro.*

- *Pois assunta, esses canto todo aí que eu tô te falando é tudo estado.*

Depois da constatação do quão pouco eu tinha andado na vida, Marta continuou dizendo que eles foram pra esse lugar porque já havia lá um parente. Era Catarino, um indígena que tinha morado na reserva, mas saído há certo tempo. Ele e vários irmãos, todos filhos do velho Ponara e da não índia Emília.

Logo que chegaram, ficaram dias, *“parece que foi um bocado”*, na casa de Catarino. Uma casinha pequena, *“ficamo apertadinho num quartinho”*. Depois Camilo arrumou uma casa, um lugar acima da vila, *“uma casinha arriba do comércio”*.

“Não tinha ninguém nesse lugar, não tinha pé de gente, só embaixo assim, e a gente padeceu por lá... a roça da gente ficou tudo aí [no Toucinho] jogada aí, arroz amadurecendo, muita batateira, banana já soltando os cachos assim, cana, inhame e mandioca, tudo bom de fazer farinha. A gente só fez vender os bichos, os porco, os carneiros, que tinha galinha. Não tinha gado não, mas tinha pegado gado de meia com um homem, foi quando aconteceu essa morte desse índio aí dentro, aí quando mataram esse Índio e todo mundo caiu fora” (Marta, 2016).

Em Pirajá não deu certo, e eles seguiram para outro local, em Caraíva mesmo. Lá já estavam a mãe e os irmãos de Maria Kariri. Eles compraram três animais, derrubaram três tarefas de mata pra fazer roça de feijão, milho e mandioca, *“porque só dava assim na beira do ribeirãozinho”*. Mas a plantação não vingou. *“Mas quando a gente tem que passar por uma coisa na vida, tem que passar. Um homem [referindo-se ao pai] que conhecia terra boa e conhecia terra ruim e foi parar nessa terra ruim. As plantação sumia na terra. Depois foi plantar a maniwa sumiu na terra, acabou”*.

Camilo disse que nada mais plantaria ali porque a terra *“comia”* o plantio. Depois desse episódio, ainda insistiram mais um pouco, mas após

muita peleja, resolveram, ou melhor, Camilo resolveu que era hora de voltar para a reserva.

“Aí ele deu de vir praqui de novo mas mãe disse “ a gente saiu de lá. Tu quer fazer o quê lá?”. “-- Mas eu vou, o chefe [chefe de posto] tá lá, eu conversei com ele, disse que eu posso ir”” (Marta, 2016).

Nesse meio tempo, Camilo ficou doente, muito mal, e a família precisou aguardar sua melhora para seguir viagem. *“a gente fez remédio, deu remédio a ele. Aí quando ele levantou, que ele tava forte aí ele disse agora nós vai embora. O dinheiro que tinha só era 7 mirréis para poder viajar”.*

Chegaram na reserva e se dirigiram para o Mundo Novo, *“para onde o Ninho mora, que ali era tudo fazendeiro”.* Vieram, acreditando que poderiam, inclusive, como outros indígenas, trabalhar para os fazendeiros. Mas havia uma índia chamada Dos Anjos casada com um Luiz Pernambuco, que não era índio, e essa Dos Anjos ficou viúva e com um filho pequeno, e não poderia vender a área para Camilo. Então o chefe, *“nessa época era Calixto o chefe”*, recomendou que eles fossem ocupar a casa de um tal João, *“-- tu vai pra lá, Camilo, toma conta daquela casa, cuida bem dela”.* *“-- Será que eu posso fazer ao menos uma hortinha assim? -- Pode”.*

A casa era velha, bem grande e não tinha portas. Camilo começou sua horta, conforme havia combinado com o chefe de posto, e depois *roçou uma capoeira.* Mas tinha por vizinho um fazendeiro por nome Zel...

“Bem onde Ninho mora era a fazenda dele, desse homem. Ele atentava “-- eu não quero que corte essa capoeira, não quero que faça roça nessa mata porque eu vou comprar isso daí. “- Mas você ainda não comprou. Enquanto você não comprou eu vou fazer uma rocinha. “É nada. Não é para fazer benfeitoria não aí”. Mas pai chegava fazia. Eu sei que ele teve muito rolo com esse homem o homem botou ele para matar, se ele não fosse um velho assim que tivesse experiência ligado com Deus ele tinha morrido tinham matado ele” (Marta, 2016).

Zel tinha um cunhado, irmão de sua esposa, por nome Mário Mineiro, que “morava lá pro lado de Itaju, acostumado a matar gente”, e que veio morar na casa de Zel, sob a encomenda de matar Camilo. Eles trataram logo de anunciar que o Mário estava ali para fazer o serviço, diziam que iriam derrubar a casa sobre as cabeças de Camilo, Maria e filhos. À noite, rodeavam a casa com uma luz, uma estratégia para aterrorizar a família e quem sabe fazê-los sair por “conta própria”. O primo de Maria, Desidério, aconselhou Camilo a não teimar. *“o velho Dério pelejou pra pai pra ele sair, mas pai disse “-- saio não”*. Desidério alertou que Zel e Mário iriam cumprir a promessa de derrubar a casa, e que antes que fosse morto, Camilo saísse. *“-- na hora que eles chegar pra derrubar, eu caio fora”*

Camilo foi procurar o chefe Calixto, que teria chamado Zel para esclarecimentos, mas o fazendeiro teria dito “que não tinha nada com isso” e que Camilo que tinha que sair dali, morto ou vivo.

“Aí quando foi um dia, Mário Mineiro veio para matar ele, Aí chegou de tarde, deram um bocado de tiro lá na fazenda e gritava tu sai daí, tu sai de dentro dessa casa ou vivo ou morto, seu sacana. Era perto assim da casa da gente”(Marta, 2016).

Todos estavam certos que invadiriam a casa e matariam Camilo naquela noite, e ele dizia a Deus “não dever nada a ninguém”. Pedia a Maria que fizesse orações. Maria retrucava que só ela fazendo não adiantaria, que todos precisariam fazer *“aí ajuntou todo mundo pra fazer as oração”*. Para finalizar a história, Marta diz “Existia Deus e Deus tem força”. Como estavam sem nada para comer dentro de casa, Marta e um irmão saíram para pescar alguma coisa no riacho do Mundo Novo, que ficava bem próximo [do outro lado da estrada, bem em frente à casa de Ninho, na ex fazenda Paraíso]. Quando estavam no ribeirão, dois homens estranhos apareceram, *“o meu irmão ficava em tempo de cair tremendo assim. Eu não tinha muito medo não”*. Os homens queriam saber onde ficava a fazenda de Zel. *“Se você abrir aquela cancela tem aqueles pés de jaca, tem uma casa branca, a casa dele é a casa branca encostada nos pés de jaca”*. Marta, ao

tempo em que relatava o fato, apontava para a mesma árvore *“aquele pé de jaca que tem lá, aquele lá”*. Perguntaram ainda se Marta sabia se Zel estava em casa: *“não, eles passaram uma base de 2 horas pra Pau Brasil, ele e Mário Mineiro, eles dois, base de noite era umas 7 horas aí foram para o Pau Brasil”*. O plano de Zel e Mário era que se não pudessem matar Camilo à noite, matariam no outro dia, durante a feira na cidade.

“E tá pensando que pai corria? Ele pegou o animal dele carregado de trem de banana, ele foi pra feira e mãe pedindo ele que não fosse mandasse os meninos, disse “-- eu vou eu não devo nada a ninguém, graças a Deus, e foi”(Marta, 2016).

Em resumo, Marta e a mãe também estavam na feira quando escutaram barulho de tiro. Maria Kariri ficou assustada, enquanto Marta pressentia que não era nada com Camilo. E ela estava certa. Os dois homens da noite anterior seriam policiais *“eram tenentes”*, e tinham vindo prender Zel e Mário Mineiro, que reagiu e foi atingido. Zel atirou, também, após o que fugiu pelos matos e foi para Itarantim, nas redondezas, onde tinha um irmão. A família de Camilo permaneceu onde estava e os trabalhadores de Zel foram embora. E Mário Mineiro?

“foi tirado para Itabuna, de lá para Salvador. Tirou o tenente também, mas ele não agravou não, quebrou só o osso. Mas Mário Mineiro ficou grave e não adiantou nem o pai vender a fazenda para pagar o médico, que operasse ou não, ele morreria, como morreu”(Marta, 2016).

Marta conclui, ao final da nossa conversa, que o cenário de quando foram forçados a sair do Toucinho não havia se alterado por ocasião do retorno ao estado [Caraíva] para o Mundo Novo. Tanto pior parecia, *“tava tudo tomado por fazendeiro”*. Algo que contrastava muito com o cenário do momento da chegada na reserva, vindos lá de São Bento. Certa vez, estávamos, ela e eu, na casa de Lisinha, e as duas contavam de quando eram crianças e das coisas dessa época, quando Lisinha disse uma coisa muito interessante *“os medo da gente era outro”*.

Muita mata, mata pura, matona. Para Lisinha, quando chegaram do Catolezinho, foi essa a impressão retida na cabeça de menina de 10 anos. “A gente tava em perigo porque a gente não tava acostumado com fera da mata. A gente sabia labutar com ferramenta, os daqui [os índios do mato], não. Mas eles tinham mais costume na mata, com os bichos”.

Os indígenas que vieram de fora descrevem as áreas, enfatizando o perigo que corriam. Depois que conseguiam alguma ferramenta com o chefe, para abrir roça, construía suas casas e começavam a plantar. Assim foram sendo ocupadas as terras do posto Paraguassu, localizado ao sul da reserva. Famílias oriundas de Catolezinho (Rio Catolé), os Kamakã, se estabeleceram no Mundo Novo, onde também se fixaram algumas famílias de Pedra Branca, Kariri-Sapuyá. Estes, por sua vez, abriam também as matas da localidade que nomearam de Entra com Jeito “*tinha esse nome porque lá era mata fechada, tinha muita fera*”, e o Toucinho.

“Acho que tinha nove anos, mas eu lembro que passava na matona, mato puro. Aí tinha Manoel Floriano que morava nesse meio para chegar em Itaju. Aí falou: -- Camilo, rapaz, desceu a onça nesse instante ali ó, ela passou no rio, cuidado. Você dá um tempinho aí para ver se ela entra na mata... a gente desceu quando chegou assim tava rastro dela que ela passou dentro da água na lajedo tudo molhado aí atravessou assim para mata... aí rompeu mata rompeu mata e não achava nenhuma casa assim que tinha.”(Marta, 2016).

Maura diz que os *índios de fora* eram “*feitos de escravos pelo SPI*” porque foram eles que abriram as matas, fizeram trilhas e caminhos ligando as regiões, nomearam algumas localidades. Por que você diz isso, Maura? “-- *Porque depois de tudo limpo, roça organizada brotando, pé de jaca plantado, as casinhas construída, começou o negócio de arrendamento*”. Os fazendeiros gostavam de invadir, de arrendar algum lote que já estava beneficiado, ou era vizinho a um que já estava roçado. “*Tudo ficou pra trás, tudo ficava pra eles [os fazendeiros]*”.

A vida hoje é muito mais fácil, isso Lisinha sempre disse. “*Antigamente não tinha essa regalia que tem hoje que tudo dá dinheiro não. Hum, hum! A gente vivia às custas da gente, às custas da roça. Viviam assim da verdura, tudo era custa da gente,*

plantava arroz, mandioca, feijão era de muito. No entanto, como já lembrou José Bute, o tratamento dispensado aos índios de fora e aos índios do mato era muito diferente. Aos do mato, por exemplo, era assegurada alimentação. Paulo Paraguaçu, que foi criado no posto indígena, mencionou, certa vez, que o posto comprava mantimentos na mercearia de Archimedes Amazonas, que era dono da fazenda que fazia limite com o chamado ponto zero da demarcação de 1938. Ou seja, Amazonas foi um dos beneficiados com a demarcação, que reduziu a área reservada em 1926, ficando a sua fazenda fora da área demarcada. *“Archimedes Amazonas ficou rico vendendo alimentação pro posto indígena”*, dizia Paulo. O que podemos concluir é que não obstante ambicionassem as terras e não se importassem com as condições físicas e materiais dos indígenas, tanto os encarregados do SPI quanto alguns fazendeiros, especialmente aqueles que já haviam se beneficiado com a demarcação, não queriam a extinção direta do posto, pois se beneficiavam da sua existência.

“Quando eu cresci, nós não tinha mais nada de roça, só tinha a Bahetá mesmo”. Maria José Filha, Zezé, nasceu em 1955, e eu já mencionei porque ela porta o sobrenome “Filha”. Zezé não conheceu o pai, Natico, pois quando ele morreu, Isabel, sua mãe, estava grávida de gêmeas, que viram a ser Zezé e a irmã Maria D’Ajuda (Danginha). Mas Zezé ainda tem algumas lembranças do Mandacaru, que era onde ficava a roça de Natico, e que depois que ele morreu ficou para Isabel e os filhos, *“até que Davi Pinto roubou”*.

Eu acho que talvez precisemos nos situar, mais uma vez, quanto à localização e geografia da reserva. Em suas porções norte e leste estava localizado o Posto Caramuru (hoje aldeia Bahetá), que compreendia as áreas Alegrias, Pau Ferro e Mandacaru. O Couro Dantas estava, e ainda está, fora da T.I., mas constitui referência em função de se tratar de local tradicional de captura de índios. Caracterizam-se essas porções por um clima seco, vegetação de caatinga e invasões de fazendas de pecuária. Já nas porções sul e oeste estava o Posto Paraguassu (hoje aldeia Caramuru) e as áreas Mundo Novo, Entra com Jeito, Água Vermelha, Ourinho, Rancho Queimado, Braço da Dúvida, Toucinho

e Rio Pardo. O clima ali é chuvoso, com vegetação de mata atlântica e invasões de fazendas de cacau.

Pois bem, Davi Pinto já estava criando gado na área de Natico. Ele se dirigia a Isabel e pedia para *“deixar o gado dele ali”*, que em troca traria roupas e alimentos para as crianças. Com a morte de Isabel e Marcolina (mãe de Isabel), Jorge, o filho mais velho, não teve forças para resistir à pressão de Davi Pinto, que lhes tomou tudo. Algum tempo depois, não sei se ele mesmo recebeu o título da posse, no final dos anos 1970, ou se já a havia transferido para Paulo Magalhães, deputado federal por vários mandatos (ainda hoje), sobrinho de Antônio Carlos Magalhães e o segundo maior invasor da porção norte. Só perdia para Jaime do Amor. Os filhos de Natico, Jorge, Henri, Alcides (Piba), Zequinha e Luzia foram para a pequena área, cada vez mais comprida, em redor da sede do posto. Já Zezé e Danginha passam um tempo *“em casa de família”*, *“tomando conta dos filhos dos outro”*.

Ao lado da garagem, cujas ruínas ainda lá estão, ficava uma sede grande e mais duas casas (na única que ainda está de pé funciona, hoje, a escola indígena da aldeia Bahetá). *“Mais pra cima ficava a avenida das casinhas rosa”*. Essa avenida foi uma construção do SPI para abrigar as famílias que foram se formando a partir das uniões que o órgão promovia. Armando Pinto, que deve ser irmão ou parente do Davi, teria derrubado a avenida quando se apossou da área. Já *no momento da resistência*, os indígenas construía casas de palha para permanecer no local. O que eles chamam de momento da resistência é justamente o período em que os títulos estavam sendo distribuídos para os invasores. Mais adiante retomarei o tema. Nessa época, dos índios velhos, provenientes do mato, e que moravam ao redor da sede de Itaju, onde efetivamente foram concentrados após a conquista, só restavam Bahetá e Honrak.

Sempre me impressionou muito supor que uma geração (a dos filhos dos chamados índios do mato) subsequente a uma outra que vivera à margem do contexto regional, que se ampliava crescentemente, que fora perseguida, capturada porque não dominava a língua do colonizador e não se submetera ao

sistema então vigente, como era o caso dos indígenas que resistiram à sedentarização, confinamento e trabalho compulsório, crescesse alienada do modo de vida da geração ascendente. Já na terceira geração há quem, como no caso de alguns netos de Natico que residem em Vitória do Espírito Santo, talvez não faça ideia da sua ascendência indígena tão próxima em termos de parentescos e tempo histórico. No entanto, como veremos, na parte II da tese, esse processo, aqui esboçado muito sequencialmente, é dinâmico e, portanto, reversível..

“*Sumiram muitos*”, eu sempre escutei isso de todas as famílias étnicas. Sumiram porque se esparramaram ou sumiram por ação do SPI. Isso concerne, especialmente, às crianças e jovens descendentes dos índios do mato.

“Levaram Iraci, Batará, que é um irmão de Zé Bute... levaram pro Rio de Janeiro e esses não voltaram mais. Nunca deu notícia. Não se sabe o destino. Tem Teresinha, Telvina, que é irmã de Pomboca, minhas primas, também sumiram... Teve minha irmã, Maria Preta, que mandaram pra São Paulo, e voltou porque ela veio fugida, pedindo carona. Ela sofreu muito, não gostava nem de contar! Ela tinha um registro diferente da minha aldeia, foi o patrão lá que registrou pra ela poder passar lá em São Paulo. É muita, é muita história. Eu tenho um irmão que veio do mato, no braço da minha mãe, quem criou foi Zé Brasileiro mais seu Sílvio [encarregados do Posto Indígena]. Quando ele já tava rapaz [Milton], ele pegou uma briga com o chefe de posto, o chefe de posto botou ele pra correr da aldeia, sumiu na época, tinha uns nove anos, dessa sumida ele não apareceu mais nunca. Esse veio do mato. Isso foi em sessenta [1960] por aí.” (Maura, 2012).

Carmem Lúcia da Silva, em sua pesquisa com os sobreviventes do povo Xetá, que sofreu violento contato nos anos 1950, no Paraná, faz a opção por histórias de vida e narrativas biográficas para construir o que foi o passado Xetá a partir do presente (SILVA, 1998, 2003). Essa premissa foi muito inspiradora para esta tese, pois tanto o processo de contato dos Baenã e Hãhãhã, quanto uma segunda incorporação dos Kamakã, Kairi-Sapuyá, Tupinambá e Gueren estão inseridos em um contexto de violência por parte do Estado que, se não extinguiu esses povos, obliterou seus costumes, suas culturas e modos de vida.

Diferentemente de Silva que realizou sua etnografia em um momento que, salvo pelos oito sobreviventes Xetá encontrados, esse povo estava praticamente extinto, eu encontro os Pataxó Hãhãhã em momento de intensa construção e mobilização sócio política e étnico-territorial. Aproxima-nos, no entanto, o caráter testemunhal das duas etnografias, que ao exporem a violência e a negligência do Estado contra os povos indígenas, registram desaparecimentos de crianças e jovens, dispersão de famílias inteiras, esbulho das terras indígenas, mas também a imensa capacidade de resiliência desses povos.

Maria Preta, por exemplo, irmã de Maura, foi disponibilizada pela esposa do chefe de posto, Olívia Brasileiro, esposa de José Brasileiro. “As madames vinham de Itabuna escolher qual menina queriam levar”. Maria Preta foi levada por uma dessas senhoras para Itabuna, mas fugiu e conseguiu voltar. Segundo Maura, ela própria ficou sendo *criada* por “Dona Olívia”. Da segunda vez Maria Preta teve menos sorte. Foi levada para uma nova casa em Itabuna, mas tempo depois a família cedeu-a para uma outra, desta vez em São Paulo. Como lembrou Maura na fala acima, Maria lá chegou sem documentos, razão pela qual em seu registro constam pais diferentes dos da irmã. Nas partes II e III veremos a incrível articulação feita para localizar Maria Preta, décadas, e trazê-la para a reserva. Abaixo, reproduzo o relato de sua trajetória a partir da narrativa de Wagner Ramos, seu filho, que nasceu em São Paulo.

“O chefe de posto, eles tratava de “papai”, “papai maior”, “papai grande”, que no linguajar deles era pessoas, chefe. Então, quer dizer, daí é que foi acontecido essa trajetória, os filhos daqueles tronco foi dado como cachorro, a índia tinha os seus filho ali, aí chegava um amigo do chefe de posto, e eles pegava aqueles filho e: “não, toma, leva aí, leva aí pra poder trabalhar na sua casa como empregado, babá”, enfim, e foi o que aconteceu na trajetória de Maria Preta, que pegaram ela, deram pra essa família rica de Itabuna, essa família rica foi pra São Paulo. Ela não tinha um saber, não tinha nome, o único nome adotado que saiu da aldeia era Maria, Maria Preta, lá o povo foi que adotou um nome nela: Lurdes Ramos, tirou Maria Preta e colocou Maria de Lurdes Ramos, porque adotaram esse sobrenome nela, porque precisava na época, quando ela inteirou a idade maior, 18

a 19 anos, precisou assinar a carteira dela, e então precisava uma assinatura” (Wagner, 2011).

Além da separação das crianças do convívio de seus pais, as indígenas, ainda bem jovens, estavam sujeitas à violência sexual. Não de modo fortuito, me foi descrito por Justina, Lisinha e Marta, em ocasiões distintas, o estupro da índia Mariazinha pelo tenente Anselmo. Mariazinha, uma menina entre 9 e 12 anos -- a idade varia segundo a enunciativa do relato --, estava em casa quando Tenente Anselmo irrompeu porta adentro. Ela teria tentando se esconder, mas ele conseguiu alcançá-la. A menina era filha de uma prima de Zé Caboclo, *“ela era Kamakã, a Mariazinha”* detalhou Lisinha. Zé Caboclo nessa época trabalhava para o posto, era uma espécie de imediato do chefe de posto, e a mãe de Mariazinha, cujo nome Lisinha não se recorda, foi procurar o primo, alegando *“-- o tenente Anselmo fez isso com a minha filha, eu quero que você tome a paternidade porque ela é de menor e o chefe de posto tem a responsabilidade dela, não pode fazer isso”. Ai pai fez um telegrama e mandou para o Rio de Janeiro”*. O Tenente Anselmo, ao saber da denúncia prendeu Zé Caboclo e entregou sua posse de terra para um não índio, como vingança. Na narrativa de Lisinha, Zé Caboclo teria ido para Maxakali e lá encontrou Fontes [Telésforo Fontes], que o tranquilizou de que voltasse para sua terra pois providências seriam tomadas contra Tenente Anselmo, *“a comissão vai, com três dias que Tenente Anselmo prendeu pai a comissão chegou”*. Zé Caboclo e mais alguns índios que confrontaram Tenente Anselmo pelo estupro ficaram presos na sede de Itaju, *“que lá tinha cadeia”*. A comissão que chegou para resolver a tensão era formada por *“dois doutores e um tenente”*, e além de soltarem os presos, entregaram o ofício de exoneração de Anselmo.

“veio a carta, de retirada dele, já entregou a carta, ele ficou todo enfezado, mulher enfezou. Aí pegou o inspetor, a traição foi na audiência deles, que era para ele entregar o cargo ele esfaqueou o tenente e aí agora acabou de acertar”. (Lisinha, 2016)

O inspetor atingido era Pinto Coelho, que tinha vindo como parte da comissão oriunda do Rio de Janeiro. O fim de tenente Anselmo foi a cadeia, e

deve ter morrido por lá, achamos todos. Justina já narra o fato associando a ele a decadência do posto, a vulnerabilidade das terras e migração das famílias.

“Então hoje nós ficamos aqui dentro, depois disso pra cá, a gente foi uma coisa muito boa, mas depois foi quando teve uma briga de uns povo, o pessoal lá foram vendendo as terras, os outros fazendeiros maior foram eles foram comprando e foram arrendando na mão dos chefes, né? Então pegou uma briga de tenente Anselmo mais o finado Zé Caboco e por aí, desse dia pra cá pegou essa briga que nunca mais ninguém pôde se aprumar” (Justina, 2005).

O índio Amaro Abade, por exemplo, um dos mais velhos de Pedra Branca foi embora logo após o ocorrido, sem nem menos dispor de tempo para aguardar o desfecho. Ele era um dos que ficaram no apoio a Zé Caboco e foi jurado de morte por tenente Anselmo.

“O tenente Anselmo ia matar o pessoal lá, os índios que tavam mais Zé Caboco ia matar tudo”. Samado e finado Gino conseguiram descer para Minas Gerais, de pé, pra pedir socorro pra não matar os índios, né? Aí que quando ele foi lá, ele chegou em Minas não topou Fontes, tava no Rio. Ai Gertrudes [a mulher de Fontes] telefonou. Ele disse: “-Gertrudes, Vargas disse que pode ir rompendo que eu vou mandar a comissão”. Ele voltou pra trás [Samado] mais o finado Gino. Repare bem, Samado e Gino! Voltou pra trás! Quando eles chegaram aqui, a comissão chamada já ia chegando lá fora, em Itajú, na sede né? O tenente Anselmo já estava em Itajú tomando umas cachaça pra vim matar os índio, mas quando ele veio já tinha chegado Barrada mais o Pinto Coelho e dona Clotilde, a mulher de Barrada. Dois homens que vieram e duas mulher. E então Pinto Coelho foi chegando e perguntou à mulher que tomava conta da sede: -- onde é que tem aqui uns índio que diz que tá preso? Ela disse: -- aí nesse quarto. Aí ele foi, meteu a chave, destrancou e soltou os índio...” (Justina, 2005)

“Então que quando soltou, ele [Anselmo] já soube que tava chegando esse pessoal, ele veio doido, quando ele chegou cá na sede, ele foi gritando: -- quem foi esse filho da puta que soltou esses índio, esses bandido? Ele disse: -- Bandido, não! Filho da puta, não! Quem soltou foi um homem que soltou. Aí ele foi lá dentro pra matar o Pinto Coelho, que quebrou o dente de Anselmo, bateu a faca na queixada de Pinto Coelho, quebrou a queixada e ele bateu a faca em tenente Anselmo, mas não furava

ele deu outra furadinha nele, em cima do peito também e aí foram dar parte dele” (Justina, 2005).

Marta me disse, certa vez, que todos os chefes eram ruins, mas que para ela o pior de todos foi tenente Anselmo.

“Esse homem era um homem altão, gordão, cabeça pelada. Pessoal todo mundo quase tinha medo desse homem, ele era espancador de gente, que ele era um tenente, que era lá do Estado e veio praqui. Ele bateu num bocado de índio aqui uma vez” (Marta, 2016).

Mas para Marta o caso do estupro de Mariazinha serviu para *“os índio se revoltar de vez”* porque tenente Anselmo já tinha violentado outras meninas. A própria Marta quando caminhava sozinha pelo Toucinho, tinha medo. Ela e a tia, irmã da mãe, gostavam de coletar coquinhos de licouri, distraiam-se e acabavam demorando nessa atividade. Na volta para casa, Marta ia sozinha e atravessava um riachinho. A tia, ao se despedir, alertava:

““- cuidado vai na estrada de jeito para não encontrar com Anselmo, ele gosta de descer para baixo do lado do Toicinho”. Ai que lá vai eu correndo por essa estrada, mas topei bem em riba desse homem. Acho que eu fiquei da qualidade desse papel assim ó, com medo desse homem, ia correndo esbarrei assim como a porta em riba dele, acho que eu não caí não sei porque. Ele ficou bem sorrindo, aí me falou “-- me dá bença, me dá bença, que eu sou seu tio”. Sei que não era meu tio, eu dei bença ele de tio, com medo”(Marta, 2016).

Ele ainda pediu para verificar o que ela levava em um saco amarrado, olhou [era peixe], devolveu e Marta seguiu viagem em paz. *“Eu consegui por milagre”*. Ela não esquecia de Rosa e Josina, as filhas do índio Cocar, *“umas índia bonitona que ele vivia a entocaiar”*. Anselmo foi demitido do SPI em 1942, e no documento de exoneração do seu cargo há referência à exploração ilegal de pó de ouricuri, manteiga e requeijão (PARAÍSO, 1976, p. 36). Encerramos a conversa, Marta e eu, ela dizendo que lembrava de muitas coisas do passado pois já havia sofrido e padecido muito, e que ela acha que as pessoas não são

capazes de acreditar em tanto acontecimento ruim. E que estava ali me contando o que havia se passado com ela, com a mãe, com o pai, irmãos, primos, “os parentes”, finalizou. *“Eu posso te contar das coisas deles porque eles não estão mais aqui, e as coisa da vida deles é da minha, também, porque era todo mundo junto”*.

E foi inspirada por essa última afirmação de Marta, mas também pela etnografia de Carmem Lúcia Silva, que optei por utilizar as narrativas biográficas, em substituição às histórias de vida, por entender que as primeiras podem ser enunciadas pelas pessoas em questão ou por outrem já que ela se constitui em um tipo de narrativa que pode conter, em seus interstícios, várias outras narrativas (SILVA, 1998, p. 33). A intensa rememoração, por parte das minhas interlocutoras⁴⁷, de certos fatos estreitamente relacionados a eventos como os acima relatados, evidencia que tais fatos persistem na sua memória individual e na do grupo, já que muitos conhecem e afirmam ter testemunhado alguns desses fatos. Trata-se, a exemplo do que tem sido registrado em diferentes contextos socioculturais, do lamento e da repetição de fatos especialmente marcantes, recorrentemente violentos, física e simbolicamente, e cuja composição varia, conforme as circunstâncias da enunciação. A “ritualização da dor” (SANTOS, 2007, p. 213) sugere, simultaneamente, reatualização e reificação, independentemente das transformações e dos contextos nos quais ela é produzida, apontando, ademais, para a irreversibilidade da situação que a promoveu (SANTOS, 2007, p. 213).

O processo histórico envolvendo os indígenas da reserva Caramuru-Paraguassu é mais um entre tantos outros que, ao abrigo institucional do regime de integração dos povos indígenas, no Brasil, no começo do século XX, passou a reservar terras para assim circunscrevê-los territorialmente, liberando, simultaneamente, para a ocupação dos não índios, as terras ao longo das quais eles deambulavam. Tratava-se, pois, de uma sedentarização compulsória que

⁴⁷ Como o leitor já deve ter notado, as mulheres têm evidente protagonismo nas narrativas, notadamente naquelas mais pretéritas e que alcançam também os ascendentes e outros, como se fora uma memória estendida, tal como Marta sugere *“... e as coisa da vida deles é da minha, também, porque era todo mundo junto”*.

alterou, drasticamente, os modos de ação e de pensamento, as práticas e as representações dos povos indígenas que, daí por diante, viveriam sob o jugo de outrem.

Souza Lima (2011) destaca o modo como “o *status* jurídico de índio foi pensado sob o enquadre do evolucionismo presente em todos os matizes da imaginação política dos finais do século XIX e inícios do XX. Tal *status* foi de fato e de direito instrumento no processo de integração das populações indígenas a uma comunidade política representada como nacional: a atribuição da indianidade seria a via de acesso e forma intermediária do cumprimento de um projeto de extinção dos povos nativos enquanto entidades discretas, dotadas de uma historicidade diferencial e de autodeterminação política. O que se pretendia era transformar os indígenas em trabalhadores rurais, e não matá-los”. (p. 209-10).

A Reserva Caramuru-Paraguassu, como temos visto, foi criada para reunir os índios da região em início de contato ou em contato recente e intermitente (Baenã e Hãhãhã) e aqueles outros cujas aldeias haviam sido extintas, sob a falsa justificativa de não conter mais índios, mas apenas caboclos (Lei 198, Estado Bahia, de 21/08/1897). “Os Postos da Bahia têm por objetivo a pacificação dos Índios Patachós, que vivem em estado guerreiro, entre os rios Jequitinhonha, Pardo e cabeceiras do Cachoeira do Itabuna, e dos índios Camaquans [Kamakã], que nas suas excursões vão do rio de Contas às matas do São Paulo ao longo do rio Gongogy e seus afluentes. A pacificação de uns e de outros interessa a uma grande parte da região mais futura do Estado da Bahia”.⁴⁸

Para “os do mato”, em contato recente e intermitente, teria ocorrido – vale a pena reiterar -- a incorporação em um contexto colonial sob a forma de um aparato político-administrativo representativo do Estado; para “os de fora”, uma segunda incorporação. Para uns e outros, a circunscrição territorial instaura novas e decisivas relações às quais deverão se subjuar. Para João Pacheco de Oliveira, “a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa

⁴⁸ Microfilme 380. Acervo Reserva Caramuru-Paraguassu. Museu do Índio.

se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais. Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 55)

Resumidamente, as unidades socioculturais preexistentes transmutam-se em unidades étnicas diferenciadas que passam a ser submetidas a mecanismos políticos especializados, notadamente centralizados. A organização das suas culturas e a relação com os seus passados são, igualmente, reelaboradas, e em geral obliteradas. No caso dos Baenã e Hãhãhã, confinados na reserva por força da frente de expansão cacaueteira, os efeitos foram devastadores, mas não irreversíveis.

O efeito do retorno às terras, da possibilidade de reversão, em parte, do esbulho territorial, embora insuficiente para reunir todos os parentes desaparecidos ou esparramados e trazê-los de volta, assim como para aplacar os ultrajes a que foram submetidos, foi uma conquista que, há de se admitir, contrariou as expectativas históricas mais pessimistas. As narrativas reelaboram o passado tomando como referência o presente, sempre reportado às experiências -- práticas e sensíveis -- dos mais velhos. Nesse sentido, o “presente vitorioso” não parece surpreendê-los, tampouco se afigura a uma conquista dos contemporâneos mas tão somente a algo que os mais velhos já pressagiavam, premonizavam, e que os coetâneos, através da luta, realizaram (como determinação previamente estabelecida).

“A gente sempre soube que iria voltar e tomar as terras de volta” é uma frase recorrente nos relatos concernentes aos efeitos dos arrendamentos. Dentro da lógica constituída de patrimônio indígena, o posto Caramuru, durante muitos anos, fomentou e geriu renda para a sua sobrevivência. Assim, eram

elaborados, mensalmente, balancetes sobre a movimentação da renda do posto, com especificações sobre receita e despesas. Operando dentro dessa lógica mercantilista, os arrendamentos nos postos indígenas Caramuru e Paraguassu buscavam viabilizar-se como uma solução mediadora para os conflitos agrários na região de Itabuna/BA (COQUEIRO, 2002, p. 377).

Em novembro de 1957, o encarregado do posto recebeu um ofício do diretor José Luís Guedes, onde estava descrita “a obrigação de cada posto indígena em promover e desenvolver suas atividades em termos da utilização do patrimônio indígena, empregando, para tal, de preferência, o braço indígena, como fator decisivo de aculturação”. Nesse ano, os arrendamentos das terras da reserva já estavam consolidados em sua quase completa extensão, e eram sérios os problemas enfrentados, tais como falta de pagamento e o avanço nas posses indígenas por parte de arrendatários.

Como atesta Guimarães de Sá (2002), a respeito do relatório de conclusão dos trabalhos de demarcação do posto, ainda em 1937, fica visível que tal processo foi acordado entre o SPI e o Governo do Estado da Bahia “já prevendo a proposta de arrendamento das terras do posto como uma forma de solução mediadora para os conflitos locais.” (GUIMARÃES DE SÁ, 2002, p.377).

Bite, então morador no Toucinho, conta que Major Liberato colocou mais de mil bois nas roças dele e do pai, Catunga, e do *caboclo* Amaro. “Leonídio, o pistoleiro de Liberato, falou assim: “--- aqui não é pra vocês ficar, não, e botou o gado”. Nesse período, Bite estava casado com Justina, e assim permaneceram durante bom lapso de tempo, tiveram seus seis filhos, “indo e vindo na caça à justiça”. Separaram-se porque, segundo Justina, ele não respeitava as suas restrições religiosas, os impedimentos que os encantados lhe impunham, e por isso “se largaram”. Eles se casaram no Toucinho, a família de Justina, tendo vindo primeiro e se fixado no Entra com Jeito, enquanto a família de Bite chegou depois, já à reboque do encontro de Samado com Curt Nimuandaju. Nessa época, os arrendamentos já ocorriam, mas não eram muitos, “o arrendamento que tinha era pra pessoa fraca que não podia trabalhar pra ninguém”.

“Tinha arrendamento pra plantar um feijão, plantar um milho e a mandioca”. Agora não tinha direito de plantar um pé de nada, um pé de cacau... Não tinha direito de ficar plantando cacau [havia roças de cacau do próprio posto], fazer cerca de arame, bem de raiz de jeito nenhum! O pau pra serrar, não tinha o direito de serrar; o posto, às vezes dava ordem pra serrar” (Bite, 2005).

Na percepção de Bite, sempre teve *“gente estranha”* [não índios] dentro do posto, mas era gente pequena, gente *pobre* que arrendava, mas que depois, com a continuação, vendeu para os *ricos*, *“venderam ao rico lá, de Itabuna, Ilhéus”*. De fato, em documentos das décadas de 1950 e 1960 há muitas menções a pedidos de revisão de limites de posses arrendadas; de transferência de titulares de contrato; e para retirar madeira, entre outros. Em sua maioria, são pedidos de autorizações para realização de práticas não previstas nos contratos, e que via de regra, eram consentidos, comprovando a omissão e a ação do órgão indigenista no loteamento das terras da reserva.

Leonídio não dava trégua. Liu (Otilia), filha de Lourenço, irmã de Jó, disse que eles não sabiam se tinham mais medo de Leonídio ou das onças que ficavam no mato, quando obrigados a se esconder para lá. O pistoleiro batia à porta da casa e dizia para eles irem embora. Caso não fizessem por bem, sairiam à força. Certa vez, bateu à porta da casa de Lourenço, atendida por sua esposa, que recebeu o aviso: *“-- eu vou ali no Entra com Jeito e volto, saiam”*. *“Nós ia se esconder no mato e era pra não morrer o jeito era bater no mato, e riscado só comer nós, que tinha muita onça aqui”*.

Diógenes Santos, filho de Samado, era bem rapazinho quando enfrentou a ira dos gananciosos, naquele tempo *“sem justiça”*, ou da justiça *“daqueles homens grileiros”*. Lembra a terra que o pai possuía no Entra com Jeito, que também foi invadida pelo mesmo Liberato que se apoderou do Toucinho, mas cita outros, além dele e de Leonildo.

“Pedro Leite, Luís Nogueira, que era o chefe da pistolagem, ele era morador, prefeito de Pau Brasil. Aí começaram a perseguir, pai saiu tinha ainda o SPI no Rio. Várias viagens ele fez para o SPI no Rio. Mas naquele tempo quem valia era quem tinha

dinheiro. Ele acabou saindo daí e indo pra Maxakalis, não ficou lá muito tempo não, depois ele voltou de novo...” (Diógenes, 2017)

Entra com Jeito já tinha uma estradinha, as roças de Samado, Bite e Justina e alguns animais de criação. Os arrendamentos corriam soltos nas terras da Reserva Caramuru-Paraguassu, o SPI não controlava os pagamentos e nem reavaliava valores, muito menos respondia às súplicas das famílias indígenas que procuravam o chefe para relatar casos de invasão de roças, cercas em locais indevidos, limitação de acesso a córregos e rios, e ameaças de violência. Ciente de seus direitos e cansado de apelar para a chefia do Posto Indígena, Samado viajou, algumas vezes, para o Rio de Janeiro, com o fito de denunciar, à sede do SPI, a invasão das terras. A primeira viagem ao Rio – caminharam (ele e os companheiros) até o norte de Minas e de lá conseguiram carona – não resultou em muita coisa. Samado e família, então, resolveram tentar a sorte na terra dos índios Maxakali, pois sabia que Telesforo Martins Fontes para lá se deslocara quando saiu da reserva Caramuru-Paraguassu. Não encontraram Fontes e permaneceram pouco tempo em Minas, pois souberam que as coisas na reserva teriam acalmado. resolvendo retornar. Não tardou, e as perseguições recomeçaram, com roças e palhoças queimadas e intimidações com uso da força policial. Samado, mais uma vez, parte com destino ao Rio de Janeiro, em companhia de sua esposa Zeferina Maria Ferreira -- mãe de sete dos seus oito filhos –, deixando os dois mais velhos – Diógenes e Roque -- aos cuidados dos irmãos Bune e Justina.

“Eu andava nas costas de finado Bune. De lá a gente já veio pra cá para o Caramuru, saindo do Entra com Jeito pra cá, mas, olhe, meu pai viajava pro Rio, deixou roça, tudo plantando. Finada Justina e finado Bune, cansamos de dormir no mato. Tinha um cachorro que a gente precisava amarrar a boca pra não latir porque eles passavam alí caçando a gente. Aí nós não suportou mais, pra que não acontecesse uma coisa mais pior, deles matarem a gente, fomos de novo pra Maxakalis. Eles quando voltaram do Rio, meu pai e minha mãe, já acharam a

gente lá. Quando voltou, a gente já veio pro Mundo Novo, de lá nós fomos pra um local, no Caramuru mesmo, de frente, uma serra, e nós fomos trabalhar de contrato. Nós trabalhava pra um homem chamado Dino, fazendeiro. Depois o Dino vendeu pra Basto Rebouças”(Diógenes, 2017).

Eu poderia me ater aos contratos de arrendamento recolhidos ao acervo documental da reserva Caramuru-Paraguassu, como forma de demonstrar o esbulho das terras, no entanto, privilegio a versão dos que foram violentados nos seus direitos, sem, todavia, abandonar as fontes documentais como complemento, contraponto, ademais de elucidar dados e contexto temporal.

“Ele disse, “-- Samado também não vai ficar porque é gente como Amaro, ele é sobrinho do finado Amaro”. Desse dia pra cá, deu no meio desse pessoal pra tomar as fazenda dos índio, e ele [Samado] caiu fora lá do Rio, viajou muito, a gente ficava se escondendo pelo mato, nós ficava sempre se escondendo por essas pedras, esses morro que tem por aí, dentro das mata, aquelas matona ainda. Pra comer nós ia roubar no nosso terreiro mesmo, aí buscava um arroz que ficasse lá, um pouco de feijão, matar um pinto por lá pra poder ter..., os cachorro nós pegava amarrava a boca com cipó pra num latir. Era uma coisa séria, foi feio, foi feio. Nós aqui güentou muita coisa. Meu irmão não podia mais aprumar aí porque o dia que ele chegou a gente tava sem esperar, quando ele deu fé, de manhã cedo antes dele levantar, já foi chegando Leonídio, que era o jagunço de Liberato; foi chegando Leonídio e Paulo e o Bernardo. Eles já foi chegando assim com os pé na porta. Minha cunhada levantou e disse: -- o que é assim? Ele disse: cadê Samado? Ela disse assim: Não tá aqui não. Aí ele foi e respondeu: pode falar que eu tô aqui, aí ele levantou. Quando ele saiu eles tavam tremendo na porta. Ele [Samado] disse: entra pra dentro. Eles entrou e sentou. “ -- Zeferina [esposa de Samado], faz um café e dá a esses homem aí”. Queriam matar ele! Aí foi e disse: “ -- Samado, muito obrigado, eu não vim aqui pra conversar contigo não, nós viemo mandado pra nós chegar te topar, só foi te enxergar e te derrubar, mas não”. Também tomaram café e viajaram. Depois, de outra vez, eles tornaram a vim de novo aí deram em cima dele toda vida, aí ele corria, ia embora tal e nós ficava escondido pelos mato até quando ele aparecia de novo e então nessa luta a gente correu daqui muitas vezes, a gente foi pro lado de Caraíva, ia pra lá perto de Barra Velha – não é morar, passear né? Porque a gente ficava seis meses, voltava pra aqui de novo”(Justina, 2005).

“Sim, deixa eu falar de Samado também. Samado quando morava ali no Entra com Jeito, Samado tinha o lugar dele. Aí depois um rapaz pediu pra fazer uma roça, era um branco, pediu pra fazer uma roça. Chamava até Maurício. Aí Samado deu uma tarefa pra ele fazer uma roça, ele deu. Aí depois ele deu pra sair: “Ah, eu quero sair, compra minha roça”, aí Samado: “Eu não posso comprar sua roça, caça lá um comprador”. Aí saiu pra lá pro lado de Pau Brasil, achou um comprador, foi Pedro Leite. Pedro Leite era pobre nesse tempo. Aí comprou essa terra na mão do Maurício. Aí ele foi entrando na terra de Samado, foi entrando, Samado foi falando “Aqui você não entra!”, não entra o quê? Aí, tomou conta da roça de café logo dele, de cacau, aí foi botando gado, o gado foi comendo a roça de Samado, os homem atrás de Samado, Samado saiu e ele tomou conta da roça aí. Aí Samado ficou se batendo, vai em um canto vai em outro, foi pra Minas, se batendo com a família dele”. (Marta, 2016)

“E a gente também, quando saiu daqui foi corrido também, os homem viajou na frente, nós ficou atrás, pra levar a bagagem, levar os menino. Aí os homem viajou na frente, mó de pistoleiro, as mulher ficou atrás, aí minha mãe disse: “É, todo mundo [cuidar] nas oração que é pra nós poder viajar, pra não encontrar ninguém, aí botou nós pra fazer oração tudo. Aí depois, nós viajou atrás, três mulher só, os homem já tava armado esperando a gente, que os pistoleiro tava no pé dos homem, e se nós, mulher, o pistoleiro vai matar? Nós viajou, chegou donde eles tava, viajou, foi embora, assim mesmo pistoleiro foi atrás deles até Rio Pardo, lado de lá, aí não alcançou a gente mais não. E o resto dos pessoal de meus tio já tinha tudo desabado no mundo”. (Marta, 2016)

As narrativas acima apresentadas são bons exemplos de histórias de vida compartilhadas, vividas ou não pela pessoa que narra, mas parte da sua memória estendida, e que, adicionalmente, descrevem o contexto e o situam em um determinado tempo. Tratam-se de narrativas individualmente enunciadas, mas cujo pano de fundo são situações coletivamente experimentadas no âmbito de universos socioculturais distintos mas compartilhados. É importante destacar, que, apesar do ambiente autoritário que permeava as relações no regime imposto pelo SPI, encontros entre indígenas de grupos diferentes foram ensejados, e anos mais tarde revertidos, politicamente, como podemos atestar no relato de Maura.

“Quando ele resolvia negociar aquela terra que ele deu ao próprio índio pra morar com a família, ele fazia tudo pra negociar, aí tirava o índio e botava um posseiro, arrendava, era um tal de arrendamento. Aí esse arrendamento era pra [ajudar na sede] do SPI lá no posto. E toda a questão aqui quando os fazendeiro começou a invadir, a gente lá da Bahetá cansou dos índios, os índios dos outros grupos, chegar lá as liderança, queixando. Eu mesmo fui criada dentro da sede do posto, trabalhando pra chefe de posto, eu fui criada ali, vendo todos os movimento. Os índio chegar, dizer pro chefe: “Olha, nós tamo aqui com uma questão, fazendeiro fulano de tal tá invadindo nossa roça”; “E porque vocês não vende aquilo lá? Mais cedo ou mais tarde eles vão botar fogo em vocês”. Eu cansei de ouvir isso. Então o pobre do índio não tinha força, não tinha quem ajudasse ele, não tinha uma lei, uma justiça. A justiça quem fazia naquele tempo era os homem de dinheiro. Então, o coitado chegava, vendia, dava, saía corrido, que as ameaça era forte, aconteceu muito isso. E aí nesse povo todo, que tinha nessas localidade, todo mundo tinha sua moradia, plantava suas roça, tinha seus lugar de pescar, tinha lugar de caçar, pra suas família, foi criando suas família. E aí foi começando as invasão, os índio foi correndo, outros foi saindo, muitos foi vendendo, outros foi deixando a terra, e no fim da história, quando eu me entendi, em 63, já não tinha mais índio nesse município, com terra própria. Só tinha Samado, que eu me lembro, que tinha a localidade dele no Panelão, e, tinha muito índio, mas tudo trabalhando pra o próprio fazendeiro. E os índio que tava [na localidade] na época, era nós lá na Bahetá [antigo Caramuru], com essas trinta tarefa de terra e ainda os fazendeiro [destelhando] a casa, dando pressão na gente pra sair. Que eles dizia que Zé Brasileiro quando largou o posto abandonado, já tinha alugado, arrendado a manga lá. Só que na época, os índio, meus primo que morava em cidade, pulou pra dentro, que a gente tava sozinha, eu já tava com mamãe morrendo, Honrak já tava fraco, e nós era criança jovem. Que aconteceu? Aí Jorge veio com os menino, aí foi que nós seguremo, não deixemo... Tinha ameaças, tinha coisas, nós corria, fazia nossas ameaça e corria deles, que [nós não] tinha medo, mas nós ainda guentemo lá...[sobre os índios que vieram de fora] não tinha piedade naquele tempo, não, eles pegavam a terra bruta donde tinha onça, tinha tudo quanto era inseto, e mandava entregar lá pro índio: “Ói, já mandei fazer uma [corrente] lá”. Aí os coitado ia pra lá fazer rancho, derrubada da mata, abrir, fazer rancho e morar ali. E ali dentro, hoje mesmo [a menina] disse pra mim: “O que a gente ficava lá dentro daquelas mata, era vendo a hora da onça comer nós tudo, mas nossos pai fazia fogo, e a gente

ficava ali debaixo do rancho, eles limpando, abrindo as mata, pra fazer roça, pra fazer, planta alimento pra gente comer". Foi assim que muitos índios sobreviveu aqui dentro. E nós de Bahetá ficuemo como se fosse uns mendigo. Que quando eles tomaram a terra, que nós tinha liberdade de andar aí na terra, o nosso povo, o nosso grupo, eles tomaram a terra toda [acima] da Bahetá. Com trinta tarefa de terra, vivendo do peixe! Quando nós ia buscar lenha do lado do fazendeiro, nós era enrabado de cachorro, e muitas horas teve isso, apanhava. Se nós saísse de nosso pedacinho de terra pra ir pescar lá na fazenda, no rio que tava passando lá naquela fazenda, a gente saía rasgado de cachorro, apanhado, eles não davam oportunidade. E nós [seguimo] ali mendigando, vendo nossos velho morrer de fome, morrer à míngua, até que enterremo o último, a última que nós enterremo foi Bahetá. Com todo sofrimento. Nós criança vivendo ali que nem cachorro. Pisado, machucado, massacrado... Minha mãe mesmo foi pegada em 36, foi outro sofrimento maior do mundo, eu não gosto de alembra da história de minha mãe, que foi muito sofrimento, e fora os outros que foram pegados, não é? O sofrimento. Muitos veio morrer, eu aí na minha aldeia eu cansei de ver, sair um caixão [hoje] pra semana sair [dois]. Morrer de fome, doença, matado, aparecia morto. Tudo sofrimento. Então, pra gente avançar aqui, foi muita briga, muita luta, foi que chegou a história dos cacique em 82. Aí como o cacique que veio, veio mais informado na época, o Saracura, ele veio mais informado, com a cabeça... Ele foi orientado da FUNAI, quando ele chegou aqui, pra sentar com Samado, pra ele poder fazer essa retomada, ele já veio com a cabeça feita, ele entrou antes de Samado. Samado e Déro[Desidério], que era as únicas duas pessoas que a gente respeitava, que tinha como um cacique, né?"(Maura, 2009).

Maura elabora, acima, uma espécie de síntese em uma narrativa que condensa tanto a sua vivência e a de seu povo, a partir do seu lugar e do seu tempo, quanto a dos índios de fora, corroborando o que venho dizendo sobre a construção das narrativas: a experiência do esbulho e da violência conectam os diferentes grupos, que não obstante as distinções culturais, compartilharam os mesmos contextos históricos. O que explica que os elementos presentes na narrativa de um indivíduo, estejam também presentes na narrativa do outro.

Para as famílias Kariri-Sapuyá, do Toucinho e Entra com Jeito; Tupinambá, no Rancho Queimado; Kamakã e Gueren, no Mundo Novo, o que fica desse tempo são as lembranças do esbulho e da violência, mas também das roças

variadas de feijão, milho, inhame; dos pés de cacau e café das áreas destinadas ao beneficiamento do posto; do laticínio e dos animais de leite e corte; da quantidade de mata, muita mata, que tinham que derrubar; das onças a enfrentar, e, sobretudo, da esperança de recomeçar em uma nova terra. Já para os Baenã e Hãhãhã, as lembranças são lapsos de incertezas, de um mundo em transição que, rapidamente, foi definido como o “mundo dos brancos”. Como veremos, é possível se refazer neste mundo.

Lindaura Muniz, neta de Basílio Tupinambá, guarda de menina, na memória, as roças do pai, na Água Vermelha, e do avô, no Rancho Queimado.

“Nós fazia roça, brocava mato, fazia roça pra gente, né, que era pequeno, e aí nós ajudava. Ajudava Luís, que era o mais velho, ajudava ele a plantar a roça dele, nós vai tudo plantar. Aí depois ele voltava com a roça da gente, nós tudo tinha roça lá, brocava, roçava e queimava e nós plantava. Era arroz, era tudo, que lá o terreno dava arroz e dava tudo. Que a gente começou a botar roça tudo, tinha roça, era verdura pra todo” (Lindaura, 2017).

É mais ou menos entre as décadas de 1950 e 1960, que os sinais de inoperância do SPI tornam-se mais acentuados: baixo controle sobre as terras da reserva, o que propiciava constantes invasões e negociatas. Famílias indígenas, fragilizadas nesse campo de disputas, vão, crescentemente, perdendo suas posses, o que abre caminho para a consolidação das invasões. Entretanto, a compulsória dispersão das várias famílias indígenas, empregadas (trabalho de meia ou assalariamento) pelas fazendas da região, e outros estados da federação, tais como Minas Gerais, São Paulo e Paraná; o retorno de uma parcela em 1982, seguido de novas pressões diaspóricas, não impediu a persistente presença de algumas famílias, sob condições físicas e emocionais adversas, lenta e irregularmente mitigadas pela ampliação do território através das *retomadas*. A longa espera pela decisão do Supremo Tribunal Federal sobre a ação de Nulidades dos Títulos concedidos pelo Estado da Bahia – 396 portadores de títulos ilegais – postergou as violentas investidas dos não índios, provocando na região um sentimento de que “nada mais havia ali para os

índios, as fazendas já estavam estabelecidas, não havia mais jeito para os índios”. De fato, nessas três décadas, os invasores tiveram tempo suficiente para acumular capital, comercializando as terras, passar os títulos recebidos, explorar os recursos ambientais da reserva e represar as águas dos rios Colônia e Pardo. Apesar disso, a certeza de impunidade, por parte dos invasores, era abalada, periodicamente, pelas investidas dos índios em forma de retomadas.

Tal como dito anteriormente, os Pataxó Hãhãhã registram duas dispersões: uma primeira, sofrida por seus antepassados expulsos dos aldeamentos onde estavam estabelecidos antes do deslocamento para a Reserva Caramuru-Paraguassu; e uma segunda, na qual seus pais e avós foram obrigados a entregar suas terras, sob a pressão do governo, através do SPI, e de regionais, que afirmavam que os índios “não teriam mais nada ali, todas as terras do posto estavam arrendadas e o governo não se responsabilizaria mais por eles”, e que, doravante, era “cada um por si”. Essa segunda dispersão compulsória é mais reiterada em suas narrativas, facultando o conhecimento de seus variados locais de nascimento e moradia, antes do retorno para a reserva, a partir da primeira retomada.

O retorno não ocorreu, para muitas, no mesmo período. Como *antigamente*, os pais e filhos mais velhos retornaram primeiro, para estabelecer contato com as lideranças que haviam encabeçado a reconquista, pois, segundo eles, era necessário saber o número de membros da família nuclear e “reconhecer” os parentes com os quais haviam perdido contato durante a dispersão. Muitos relembram o momento da sua chegada, quando encontravam, na “corrente”⁴⁹, o cacique da época, Nelson Saracura, que procedia à “checagem” de quem era “índio mesmo”, de quem tinha saído dali anos atrás ou dos seus descendentes.

Os Pataxó Hãhãhã parecem reconhecer que a dispersão a que foram compelidos ensejou diferenças entre as famílias, e mesmo internamente a cada uma delas, mas admitem também que a posterior reunião, a partir da década de

⁴⁹ O local referido como “corrente” é a entrada da antiga Fazenda São Lucas, onde, de fato, havia uma corrente presa entre duas estacas de cerca. Com o tempo, a corrente quebrou ou perdeu o uso, mas o local continua a ser assim designado.

1980, na antiga reserva, teria possibilitado o estreitamento dos vínculos, tornando-os um “povo”.

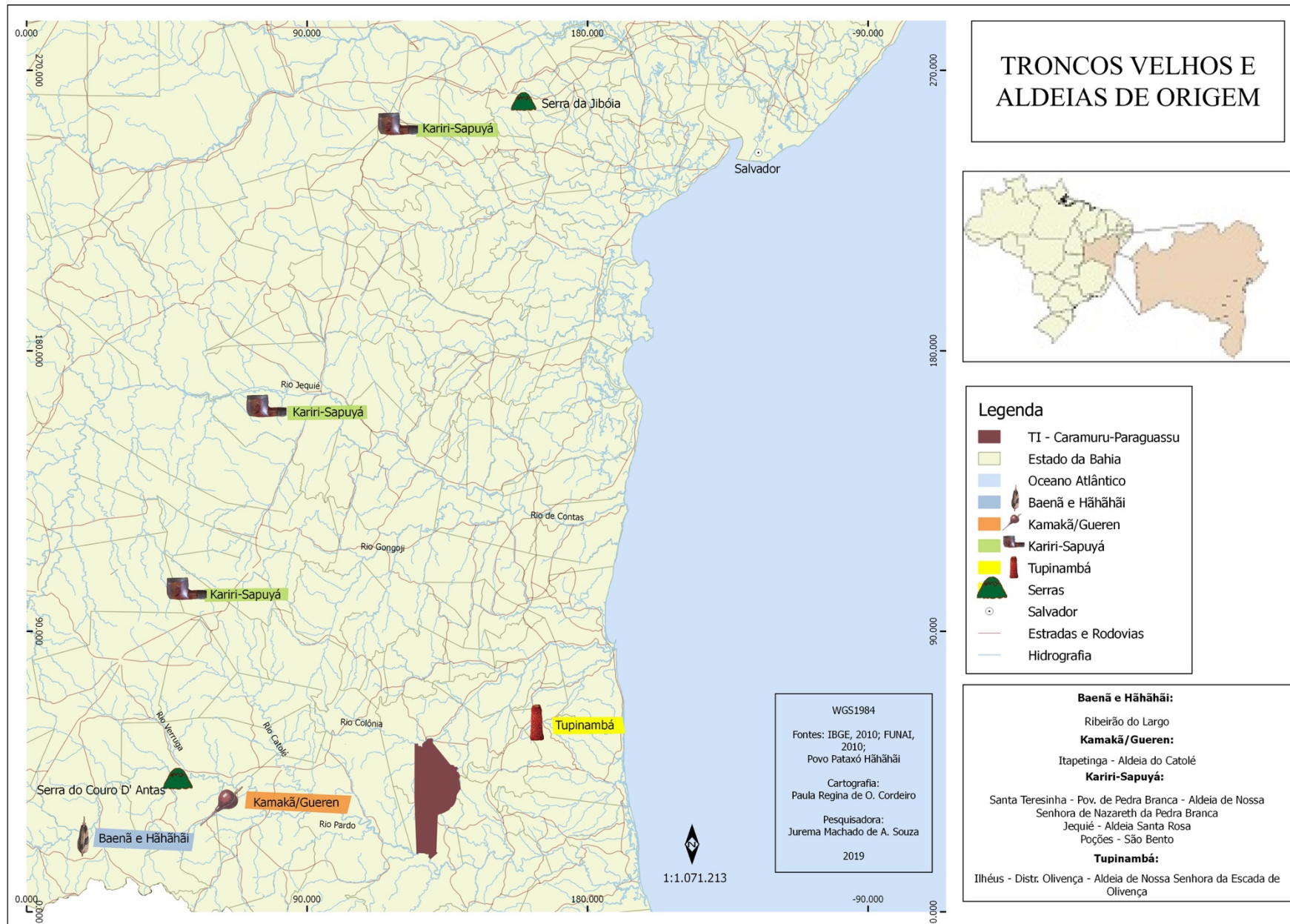
Finalmente, podemos afirmar que a escassez da terra e a desterritorialização obrigaram esses índios a novos reordenamentos de ocupação mediante novas alianças e denominações étnicas. Eles permanecem em constante dinâmica de reorganização social e política em função, principalmente, do retorno de novas famílias.

As consequências do contato, as violências físicas sofridas pelos indígenas por parte de quem lhes deveria “proteger”, os arrendamentos das terras da reserva, as remoções, expulsões e a invasão do território talvez possam ser apreendidos através da noção de “evento crítico” tal como construída por Veena Das para interpretar a irrupção da violência no cotidiano da sociedade indiana, ocasião em que agentes sociais até então anônimos emergem na esfera pública e interpelam o Estado pelas consequências de fatos que acarretam sofrimento, em geral percebidos como abruptos e inexplicáveis. Tais como situações de “quebra” do cotidiano, esses eventos ensejam às comunidades, ao se confrontarem com o Estado, se constituírem como atores políticos, e ao Estado, ao reconhecer essas comunidades como “vítimas”, assumir a responsabilidade de agir em benefício de seus interesses. Trata-se, assim, de eventos que suscitam um encontro entre a racionalidade burocrática e os valores e percepções das comunidades atingidas (DAS, 1995). Eles são críticos porque desencadeiam novas formas de ação que ressignificam os sentidos nativos da política e transformam as identidades sociais, e, não obstante violentos, têm um sentido vivificador, na medida em que ao se relacionarem com os sistemas burocrático e jurídico do Estado, essas comunidades são deslocadas do mundo privado e constituídas como comunidades políticas, morais, detentoras de direitos (ib.).

Nesse sentido, o movimento empreendido pelo povo Pataxó Hãhãhã é de reconstrução do passado através das experiências vivenciadas no presente, que provêm sentidos adequados para compreender, e suportar, novas situações. Passado e presente plenos de sofrimentos, humilhações e coerções,

que, todavia, têm seu papel na criação de “comunidades morais”, a demonstrar, como afirma Veena Das, que a violência não gera apenas destruição (ib.).

Tentarei esmiuçar, nas partes seguintes, sobre tudo isso.



TRONCOS VELHOS E ALDEIAS DE ORIGEM



Legenda

- TI - Caramuru-Paraguassu
- Estado da Bahia
- Oceano Atlântico
- Baenã e Hãhãhã
- Kamakã/Gueren
- Kariri-Sapuyá
- Tupinambá
- Serras
- Salvador
- Estradas e Rodovias
- Hidrografia

WGS1984
 Fontes: IBGE, 2010; FUNAI, 2010; Povo Pataxó Hãhãhã
 Cartografia: Paula Regina de O. Cordeiro
 Pesquisadora: Jurema Machado de A. Souza
 2019

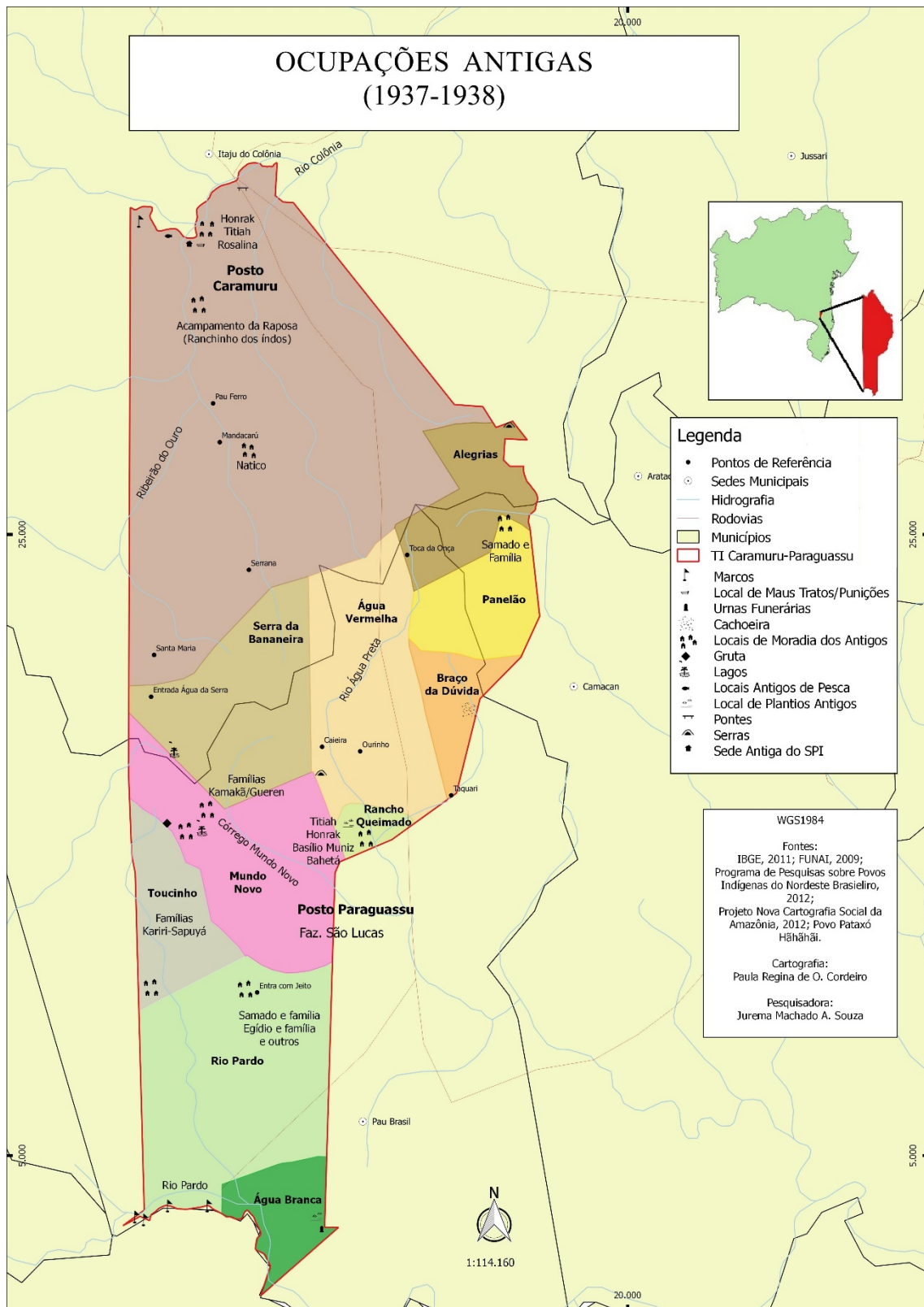
Baenã e Hãhãhã:
 Ribeirão do Largo

Kamakã/Gueren:
 Itapetinga - Aldeia do Catolé

Kariri-Sapuyá:
 Santa Teresinha - Pov. de Pedra Branca - Aldeia de Nossa Senhora de Nazareth da Pedra Branca
 Jequié - Aldeia Santa Rosa
 Poções - São Bento

Tupinambá:
 Ilhéus - Distr. Olivença - Aldeia de Nossa Senhora da Escada de Olivença

1:1.071.213



CADERNO DE IMAGENS II

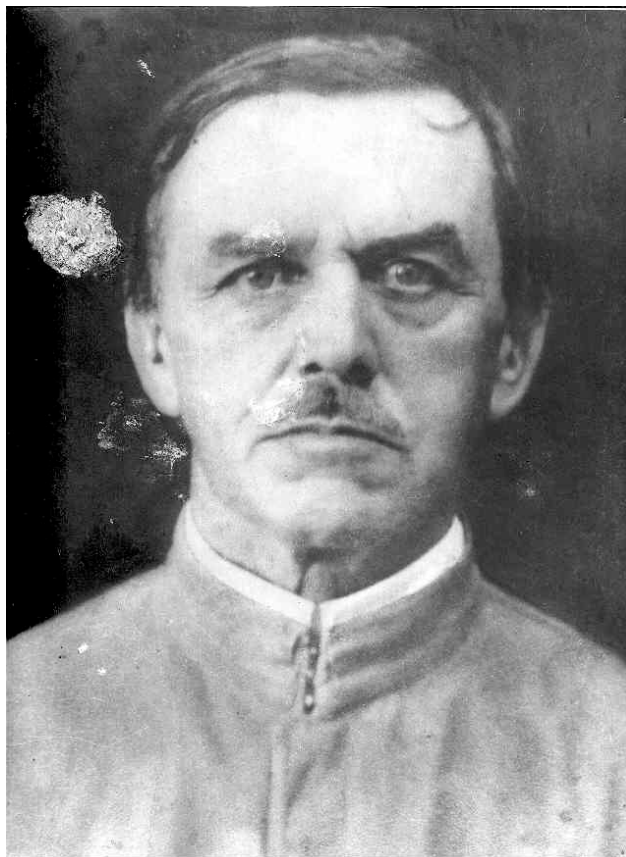




Bahetá. Foto: Hermano Penna, 1984.



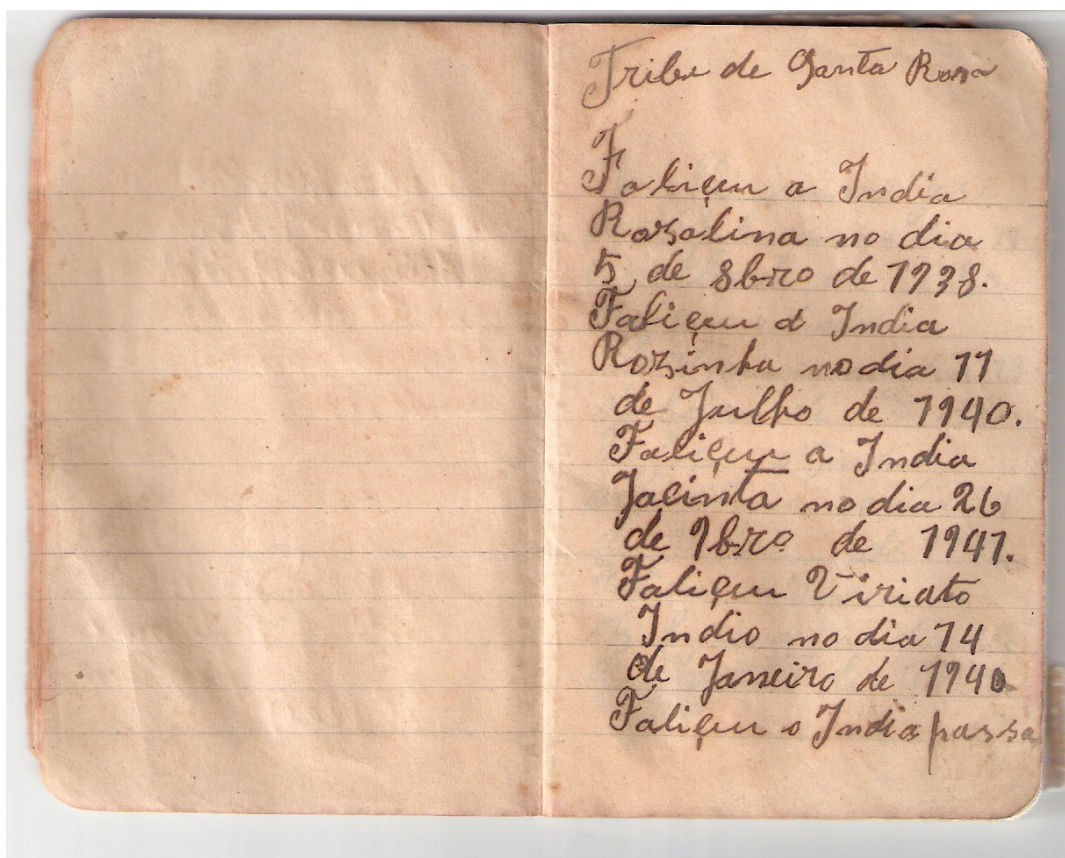
Capitão Honrak. Sem informações. Acervo CIMI.



Curt. Sem informações. Acervo pessoal de Juvenal dos Santos



Desidério dos Santos. Sem informações. Acervo da família.



Página 1 da caderneta de anotações de José Caboclo. Acervo da família.



Marinho dos Santos. Foto: Ana Cláudia Souza, 2010. Acervo PINEB.



Egídia Trajano. Foto: Ana Cláudia Souza, 2010. Acervo PINEB..



Lisinha e Marta (sentadas). De pé, Margarida e Edvaldo. Foto: Ana Cláudia Souza, 2010. Acervo PINEB.



Vista da aldeia Bahetá. Foto: Jurema Souza, 2005.



Antiga garagem do P.I. Caramuru. Foto: Jurema Souza, 2005.



José Caboclo e a esposa Joana Maria dos Anjos. Sem informações. Acervo da família.



Maura Titiah e os filhos Paulo e Jovanildo. Sem informações. Acervo da família.



José Brasileiro da Silva. Sem informações. Acervo Pessoal de Maura Titiah.



Marta Kariri. Foto: Jurema Souza, 2016.



Maria José Filha (Zezé). Foto: Jurema Souza, 2017.



Visita dos Kariri Sapuyá a Pedra Branca. Foto: Jurema Souza, 2003.



Jacinta Kamakã. Sem informações. Acervo CIMI.



Justina e seu altar. Foto: Jurema Souza, 2005.



Micô e Macaes, em 1932. Acervo Museu do Índio.



Micô, Cocaes e Maces, 1932. Acervo Museu do Índio.



Maria do Rosário. Foto: Jurema Souza, 2002.



No roçado do P.I. Acervo Museu do índio.

PARTE II

O QUE SIGNIFICA VIVER ESPARRAMADO

"VIVER NO ESTADO": IMAGENS DA DISPERSÃO - TRAJETÓRIAS,
DESTINOS, OCUPAÇÕES E POSSE DE TERRA



Parte II

O que significa viver esparramado

“Viver no Estado”: imagens da dispersão – trajetórias, destinos, ocupações e posse de terra

Durante o projeto Mapeando Parentes, desenvolvido pelo PINEB, do qual fui pesquisadora e sobre o qual já mencionei, realizamos uma oficina de redação para o texto que comporia um livreto, produto final do projeto. Nessa conversa estavam presentes alguns dos indígenas que participaram do projeto funcionando como pesquisadores locais, i.e., Wagner Ramos, Fábio Titiah, Edvaldo de Jesus, Marilene dos Santos (Si), Margarida Pataxó e Hemerson Dantas. Lá pelas tantas, após um balanço da documentação levantada e das entrevistas realizadas, um dos participantes indígenas da oficina conclui que o livreto deveria ser “um resumo da história Pataxó Hãhãhã”, mas com a definição de certos marcadores, como o período sobre o SPI, a retomada da Fazenda São Lucas, em 1982, os conflitos imediatamente subsequentes e a morte de Galdino, queimado vivo em Brasília, em 1997. Mediante consenso, tem início a redação do texto ditado por Fábio, “O Povo Pataxó Hãhãhã é a união de cinco etnias”, mas logo interrompido por Margarida, para uma correção “cinco ou mais. Para não se cometer injustiça”. E então inicia-se um debate em torno das etnias presentes no início da luta, tomado como referência o ano de 1982. Alguém responde “Pataxó (Hãhãhã), Baenã, Kariri-Sapuyá, Tupinambá e Kamakã. Falta mais alguma?”, abrindo oportunidade para que algum presente que não se sentisse contemplado, reclamasse. Minutos antes algumas outras pessoas haviam se aproximando do grupo. Eram Marta, Lisinha, Leonora (filha de Lisinha), Lenir (irmã de Si, filha de Minervina e Jó), Domingos Muniz (filho de Basílio, tio de Nailton e Maria Muniz) e Fátima Muniz (irmã de Nailton e Maria). Havia, portanto, representantes dos troncos ali mencionados, mas ao se abrir espaço para complementações, Lisinha suscita o nome da etnia *Gueren*. Lembremo-nos das relações de parentesco que unem Kamakãs e Guerens,

especialmente graças ao casamento de Diolina com o filho de Zé Caboclo. Mencionados os Gueren, algumas questões são suscitadas, pois alguém argumenta que “se for pegar na história, no início mesmo, seriam 5”, já que outra pessoa mencionou que os Guerem “teriam surgido entre 2009 e 2010”. A redação final do livreto terminou por englobar as 6 etnias, mas o que gostaria de revelar aqui é o que esse evento em específico me fez pensar:

- na reconstituição das trajetórias através das narrativas, os troncos aparecem referidos mais aos nomes das aldeias de origem, das localidades, do que dos etnônimos. Como se deu o processo de definição desses etnônimos?

- na escolha de 1982 como marcador do início da luta.

A partir dessas questões, supus que deveria atentar para algo a que ainda não havia dado a importância devida até aquele momento: a vida das famílias quando viviam *esparramadas*, os lugares da dispersão, os sentimentos de *nascer fora, no Estado*, e as estratégias para manter os vínculos com as pessoas e a terra em situações limite. Era preciso confrontar certas verdades que já haviam se tornado *senso comum* na história dos Pataxó Hãhãhã. De fato, a retomada da São Lucas é um marco importante para definir a reorganização sociocultural desse povo, mas, e antes dela? Como viviam as famílias indígenas e quais eram as suas expectativas e perspectivas de futuro? Por quais lugares passaram e viveram após “terem saído corridas”, após as traumáticas consequências dos arrendamentos e da intrusão de suas terras?

Boa parte dos presentes àquela reunião havia nascido antes de 1982, “nascido no Estado”. Como as suas trajetórias se teriam delineado? O que fatos como este de “nascer e ser criado no Estado” revelam sobre o engajamento na luta e o sentimento de pertença à coletividade mais ampla? Como as distintas gerações marcam a história? Se para Wagner e Fábio, por exemplo, “a história começa em 1982”, para as gerações mais velhas, a retomada da São Lucas “foi agora”, a história tendo início bem antes. Trata-se de um aspecto muito interessante, pois arbitrar o início em 1982 é dizer também que a partir dali passaram a ser “Pataxó Hãhãhã”, e nesta perspectiva é fácil entender o que essa geração entre 50 e 60 anos, quer dizer por “começo”. É a compreensão das

unidades de mobilização, das lutas e conflitos internos mais contemporâneos, que serão apresentados na parte III, que esta espécie de *interlúdio* (parte II) pretende desvelar. Como manter vínculos quando as famílias estão dispersas? O que quer dizer viver *esparramado*?

O entrelaçamento das narrativas é fundamental para essa compreensão, o que só se afigura possível através das referências que uma família-étnica faz à trajetória da outra, ou que uma família nuclear faz a outra dentro de um mesmo grupo étnico. Na construção das narrativas são os velhos que são vistos como detentores de autoridade para narrar os fatos, e, na sua ausência, outros podem falar, mas com a ressalva de que *“estou falando o que escutei, o que os velhos passaram pra mim”*. A história, neste caso, é apenas reportada, e quando isso ocorre espera-se que um mais velho avalize o que foi registrado. Ainda na oficina do Mapeando Parentes, Wagner chamou atenção para isso:

“Não é desmerecendo que nós, da nova geração, nós tenha competência de tá aqui esmiuçando um pouco da história, mas para nós era honra e mérito e respeito que eles [os mais velhos] tivesse aqui tudo agora, no momento. Mas não estão.[...]. Não vamos nos sacrificar nesse momento porque não estão aqui, vamos começar um pouco da história” (Wagner, 2011).

A descrição de um fato é muito marcada por duas posições: de quem viveu e de quem escutou. E mesmo um velho de outra família étnica pode atestar a veracidade dos fatos relatados por um mais jovem de outra família graças ao entrelaçamento das suas trajetórias, quando estavam sob o jugo do SPI, ou até mesmo quando estavam esparramados. Assim, foi importantíssimo quando Marta e Lisinha adentraram a igreja, no decorrer da oficina de produção do livreto, e puderam, aqui e ali, anuir sobre o que estava sendo escrito, de maneira a garantir a *“história verdadeira”*. Naquela tarde, muitas vezes Lisinha afirmou *“tá tudo certo”*, *“foi desse jeitinho aí que esse menino está contando”*, referindo-se a Wagner quanto aos relatos sobre os castigos infligidos aos índios do mato pelos chefes do SPI.

O *esparramamento* é sempre visto como algo muito negativo em suas trajetórias, que obliterou seus modos de vida, pensamentos e maneira própria de viver. Maria dos Anjos (Roxa) sempre definia que se *esparramar* é “*todo mundo sair sozinho, corrido, uns prum lado, outros pra outro, sem rumo aí*”. Entendi que era a fuga apenas em torno da família nuclear, sem os tios, primos e avós. Esparramar é ser expulso da terra sem a companhia da maior parte dos parentes, sem destino muito certo, o que é diferente da expressão, também muito comum, de “índio gosta muito de andar” ou “índio não para quieto em um lugar”. O caráter voluntário e autônomo da segunda expressão nada tem a ver com o apartar-se de parentes e deixar sua terra, forçosamente, como é o caso do esparramamento. Como já mencionei, os locais onde viveram e que estão fora da área do Posto são designados como “Estado”, em atenção a uma fronteira, física e simbólica, entre um território destinado aos indígenas, de um outro, onde os índios também podem viver, mas que é uma fronteira aberta, o lugar por excelência da dispersão.

Roxa nasceu no Toucinho e deveria ter uns 10 anos de idade quando sua família “se esparramou pelo mundo”. O primeiro lugar de parada foi em uma mata, em Piraji, distrito de Itamaraju, mais ao extremo-sul da Bahia.

“Em Piraji, moremos em uma mata. Minha mãe e meu pai de criação fizeram uma casa de ouricana. Nós morava debaixo da casa de ouricana. A gente não tinha muito costumão assim com gente lá do Estado”. Nós não comia gordura, a gente não lavava prato com sabão, a gente lavava prato com folha de mata. A gente comia meio sem sal, aí o povo branco ficou sorrindo da gente. Eu ia pro rio mais as menina do povo branco, chegava lá, elas mandava eu lavar prato com sabão, eu não queria porque chegava em casa minha mãe brigava com a gente... Aí a gente foi aprendendo a usar as coisas do branco, né” (Roxa, 2005).

Mesmo que a morada e a posse no Toucinho tenham sido em situação de certa convivência com não índios (posseiros e arrendatários), “viver no Estado” é sinal maior do distanciamento de um modo de vida ou “o jeito da gente viver”. Como afirmei acima, *viver no Estado* oblitera modos de vida, pensamentos e maneira própria de viver. Para Lisinha, por exemplo, depois

“que esparramou e foram viver no Estado, a vida deles *baratinou* toda”. Primeiramente, ela e um irmão, Manoel, seguiram o pai, Zé Caboclo, e foram para Maiquinique, município do sudoeste baiano. Marinho não os seguiu, e Lisinha não soube me dizer o porquê. Depois de um curto tempo, ele foi para Cotia, um vilarejo ainda mais ao sul, e lá viveu por muitas décadas, só retornando no começo dos anos 2000. Pois bem, Lisinha já era casada e seguiu o pai com seu marido e filhos, permanecendo cerca de cinco anos em Maiquinique, quando Zé Caboclo resolveu ir, sozinho, atrás de um irmão que estava em Nanuque, no vale do Mucurí, em Minas Gerais. De sorte que, por ocasião da morte do pai, já em Itabatã (distrito de Mucuri, extremo-sul da Bahia), ela não havia mais estado com ele. De Maiquinique, ela seguiu para um lugar chamado Santo Antônio “um lugar de Minas pra cá”, na verdade, município de Belmonte/Bahia, mas o restante da família *“desbaratinou tudo e foi tudo embora, foi tudo embora. Maria [irmã] casou, morava em Itabatã, veio por aqui, depois foi embora para lá para Belo Horizonte. A família quase toda tá lá em Belo Horizonte, tenho gente em São Paulo, tenho em Belo Horizonte, está tudo esparramado”*.

Muitas tentativas eram feitas no sentido de voltar para a reserva, desde a compra ou empréstimo de uma pequena posse até se empregar como mão de obra nas fazendas invasoras. Isso aconteceu com quase todas as famílias, o que não deixou de ser um facilitador para a reunião de todos, para “o início dos trabalhos na luta pela terra”. Era mais fácil localizar, preliminarmente, os parentes que estavam nas redondezas. Lisinha diz ‘que graças a Deus’ estava morando na cabeceira do Mundo Novo, “na fazenda que era de Vilmar”, quando foi convocada, por Saracura e Ursulino, para a luta.

“E quando nós saiu daqui, eu saí daqui em 57, que nós mudemo, saímo expulsado daqui. Quando nós saiu daqui, o chefe de posto era Castelo Branco, nesse tempo, era Castelo Branco, ele judiava muito dos índios, foi dessa vez que nós saímo daqui. Fomos pra Maiquinique, acima de Itapetinga, aí de lá, nós já veio sofrendo aí nesse mundão de meu Deus, uns tempos numa fazenda, outros tempo em outra, até quando nós voltemo praqui, e tamo aqui até hoje, graças a Deus, nós tamo aqui e Jesus abençoa nós,

que daqui nós há de ficar em nosso cantinho sossegado, porque nós já sofremos muito aqui por causa de chefe ruim, expulsado de fazendeiro, fazendeiro judiava de nós. Quando nós mudamos daqui, os índios ainda morava lá no Caramuru, todos índio que eu conheci, todos índio que foi conquistado, eles era bem de vida, eles era rico, eles tinha muito gado nesse tempo, quem destruiu foi o chefe derradeiro que ficou, o Zé Brasileiro, esse foi que acabou com as coisa deles, eles ficou esparramado, que nem esse menino tá contando o caso aí [Wagner relatando os casos de “doação” das crianças a partir do caso de sua mãe, Maria Preta], é verdade mesmo, é verdade o que ele tá falando. O derradeiro chefe, que quando nós saiu ficou aqui foi Zé Brasileiro, foi ele que tomou conta, era ele e Castelo Branco, esse foi embora e aí ficou Zé Brasileiro, foi quem destruiu tudo dos índio, foi o Zé Brasileiro, e o que ele tá falando aí, tudo é certo” (Lisinha, 2012)

Os distintos relatos sobre as benfeitorias dos postos indígenas seguem muito essa mesma linha de pensamento de Lisinha. Além de gado, haviam plantações e laticínio destinados à manutenção da reserva, mas vistos como pertencentes ao “patrimônio indígena”, tanto pelo SPI, que assim os qualificava, quanto pelos próprios indígenas que os referem como “bens dos índios”. No entanto, esses bens eram, tanto de acordo com a burocracia do SPI quanto da percepção dos índios de fora, a exemplo de Lisinha, dos índios do mato, ou conquistados, como ela prefere enunciar. Lembremos que Zé Bute e Maura relataram a prevalência de uma linha divisória no tocante à assistência, pelo órgão, aos “puros” e aos “mestiços”.

Uma vez esparramados pode ser que voltem a se juntar, pode ser que não. Lisinha me perguntou “como é que consegue juntar tudo de novo se já tem os filhos dos filhos, os netos?... os pensamentos diferentes, nasceram lá pro Estado, muitos gostam de lá. Uns quiseram vir, outros não”. Os filhos e netos de sua irmã caçula, Maria, estão em Belo Horizonte até hoje e lá gostam de morar. Conseguiram uma área na periferia da cidade e se organizam como Pataxó Hãhãhã/Kamakã, recebem assistência de saúde e são considerados “índios que vivem na cidade”. Os Kamakã da reserva costumam ir a Belo Horizonte para estar com esses parentes, como a São Paulo, também, no entanto, em Belo Horizonte as visitas são mais frequentes, já que lá existe uma mobilização em torno da identidade

indígena e de referência à reserva Caramuru-Paraguassu. Lisinha já visitou essa área que conquistaram, e diz querer ir de novo. Quando lhe perguntei como soube dos destinos dos irmãos, ela foi descrevendo... O irmão, que estava em São Paulo, uma vez veio na reserva atrás deles, encontrou Lisinha na região do Mundo Novo, como empregada em uma fazenda. Depois Lisinha foi a São Paulo, *“depois nós tem contato porque já apareceu o telefone, mas de primeiro eles vinha”*. Uma dessas vezes que foi a São Paulo, lá permaneceu por três meses, mas a família do irmão havia ido para o Paraná. Durante esse tempo trocaram cartas, até que o irmão voltou para São Paulo e ela para a reserva. No Paraná, o irmão não trabalhava *“nem na cidade, nem em fazenda, trabalhava na roça”*. Trabalhar na roça quer dizer que você tem sua própria posse, trabalhar em fazenda você vende a mão de obra (ou trabalha de meia) para o fazendeiro. O irmão comprou uma terrinha no Paraná, *“mas já vendeu”*, e ficou lá um certo tempo. Por que foram para o Paraná? Porque um vizinho de São Paulo, *“um camarada dele”*, foi tentar a vida lá e, quando voltou para buscar a família, convidou o irmão de Lisinha para ir, também. *“Eles eram vizinhos e gostava muito um do outro, aí foi para lá, e lá ele morou um bocado de tempo, aí ele foi e comprou uma areazinha em São Paulo e mudou para lá, que a família dele mora lá”*.

Esparramar, muito embora quebre laços com a família nuclear ou a família étnica, promove outras alianças e articulações, como no caso do irmão de Lisinha, e de outros. Essas novas alianças e articulações, por exemplo, podem fazer com que não necessariamente a mobilização para a luta se dê em torno do parentesco por consanguinidade ou afinidade exclusivamente, mas de outras unidades de mobilização (ALMEIDA, 2008, p. 88-89), como veremos na parte III. A filha mais velha de Lisinha, Arlinda, foi criada pela madrinha, lá em Cotia, onde Marinho também passou um tempo. Ela casou por lá, mas recentemente retornou à reserva, onde ora se encontra na antiga fazenda Santa Maria, com o que, todavia, Lisinha ainda não está plenamente satisfeita, pois ainda permanente no Caramuru, quer ir com a filha fazer *“um barraquinho”* na cabeceira do Mundo Novo, na antiga fazenda Iracema, exatamente a mesma área que um dia pertenceu a Zé Caboclo e onde nasceram os seus primeiros

filhos: Zélia, finada Zelita, Arlinda e Vardo. *“Quando eu saí de lá, já tinha esses filhos tudo”*.

A maior parte dos Kamakã reside lá agora, e Lisinha ambiciona reunir todos, pois mesmo morando na reserva, se não estiverem todos na mesma área, para ela estão ainda esparramados. *“Ela [Arlinda] mora num canto, mulher, sozinha mais o marido. Fica tentando... esparramou tudo ela só mais o velhinho dela, o marido dela já tá de idade”*. Lisinha quer ir para a “Iracema” e deixar a casinha, do projeto “Minha Casa, Minha Vida” -- que construiu algumas casas na aldeia Caramuru --, para um sobrinho recém-chegado de São Paulo. Comentei com ela que eu havia passado pela estrada e avistado uma grande plantação de abóbora na “aldeiazinha dos Kamakã na ‘Iracema’”, diante do que ela ficou muito orgulhosa *“eles estão plantando de tudo pra lá. É ruim de água, mas vão fazer uma represa”*. No mesmo momento em que comentamos da recente plantação de abóbora, Lisinha começou a narrar o que Zé Caboclo plantava nesta mesma área, *“ele plantava de tudo de mandioca, feijão, o milho, plantava de tudo”*.

Para Lisinha, com o passar do tempo seu pai *“foi ficando fraquinho”* e então o SPI o teria colocado de “conselheiro dos índios”, uma espécie de capitão como era Honrak no posto Caramuru. Zé Caboclo virou capitão do posto Pararaguassu, com certas atribuições, como a de separar as posses dos índios das dos arrendatários, medir tudo e registrar para cobrar o valor correto dos arrendamentos. *“Ele acertava tudo, tudo no jeito, aí com isso os fazendeiros foram tomando raiva dele e ele foi embora, saiu em 50”*. Zé Caboclo saiu, mas Lisinha ainda ficou *“para colher os mantimentos”*, mas depois seguiu o pai, em Maiquinique. Mais tarde ela corrigiu a informação dizendo que em 1957 ainda estava aqui, quando recebeu uma carta de Zé Caboclo, e só então saiu da reserva. *“Aí ele foi para Itapetinga, com tempo comprou um pedaço de terra lá na cabeceira, aí foi que ele escreveu para nós, quando foi em 57 nós vamos embora tudo”*. As razões para a saída foram aquelas que bem conhecemos: suportaram o quanto puderam as perseguições dos fazendeiros.

Tanta gente esparramada (PEDREIRA, 1017, p. 122)

Se os Kamakã foram até o Paraná, como vimos, os Kariri-Sapuyá por lá também passaram. Toda a família de Juvenal (Jó) e Minervina permaneceu um tempo trabalhando como meeiros em fazendas no Paraná. Mas antes disso, logo quando saíram do Toucinho, fizeram uma primeira parada em Cachoeira do Mato (Teixeira de Freitas, Bahia). Quando Marilene (Si) nasceu, em 1964, a situação já era praticamente insustentável nas regiões do Mundo Novo e Toucinho, onde se concentravam as famílias Kariri-Sapuyá. Moravam todos juntos, a família do avô materno, Leôncio, a família do avô paterno, Lourenço, os pais, tios, *“todo mundo sempre morou em família, assim todos eles irmãos tava sempre juntos”*. É recorrente nas narrativas sobre o esparramamento, a ênfase ao costume antecedente de morar junto. Si, ao enfatizar que moravam todos *“em família”*, aponta para duas coisas fundamentais: o quão traumática foi a dispersão, mas não definidora de um fim; e o quanto determinados lugares da reserva estão remetidos a uma família étnica, *“moravam eles todos no Toucinho, meus tios, meus avôs, meu pais”*. Mas quando a situação chegou ao limite no Toucinho, eles não saíram ao mesmo tempo. *“Para não chamar atenção, a gente saia de pouquinho porque os fazendeiros queriam mesmo dar cabo da gente”*. Liu (Otilia), irmã de Jó, sempre assinala isso. Não adiantava só abandonar as terras, os fazendeiros se esforçavam para fazer com que a ação fosse traumática, no intuito de não deixar chance para retornos ou reclamações. Reencontraram-se, as famílias de Lourenço e Leôncio, em Cachoeira do Mato, distrito de Teixeira de Freitas, onde se empregaram em fazendas para trabalho de *meia*. Em fazendas separadas, mas sempre se visitando, até que a filha mais velha de Jó e Minervina, Elza, se casou com um não índio, Hélio, que incentivou a família da esposa a ir para o Paraná. Hélio, Elza e Galdino (irmão de Si e Elza) foram na frente, ajeitaram trabalho e depois mandaram buscar – Galdino veio – o restante da família de Jó. Lourenço já havia falecido, mas Liu, Leôncio e os demais permaneceram em Cachoeira do Mato (Leôncio ainda passará pelas aldeias dos Maxakali e Pataxó, em Barra Velha). Hélio teria garantido que lá era lugar bom pra trabalhar, mas quando chegaram, não foi nada daquilo, *“foi um sofrimento”*, disse Si, pois era trabalhar muito em fazendas *“dos outros”*. Viveram

em mais de uma cidade, a primeira foi Ivaí, depois Godoy Moreira. A permanência em Ivaí foi bem rápida, já em Godoy fixaram-se em fazendas, no distrito de Iretama, e trabalharam “de meeiro” plantando soja, algodão, milho e feijão. Passaram-se 20 anos e Si diz que sempre se recorda de seu pai dizendo que eles tinham uma terra...

“... que na época eles tinham saído daqui, mas ele tinha esperança que nós voltava um dia para cá de novo e ele esperava que nós voltava né para cá. E aí foi a gente trabalhando, foi trabalhando a gente foi crescendo, foi crescendo trabalhando para os outros... pai dizia para o próprio fazendeiro que nós tinha esse lugar aqui e o sonho dele era voltar porque as vez um dia ele morria, os filhos dele era para tá no mesmo lugar que ele saiu, que era um lugar de todo mundo, dos parentes” (Marilene, 2017).

Em distintos contextos do nordeste indígena, é muito usual ouvir-se que a terra sempre tem premonição, no sentido de que haveria uma força incontornável, que ao fim e ao cabo, asseguraria o retorno daqueles que dela tivessem sido erradicados (CARVALHO & REESINK, 2018, p.86). No sentido empregado por Si ao relatar o que ouvira do seu pai, não há qualquer referência explícita a premonição, mas o sentido é o mesmo.

Hélio e Elza voltaram para Cachoeira do Mato anos antes porque a família de orientação de Hélio era de Teixeira de Freitas, e quando começaram as articulações para a luta pela terra foi mais fácil localizá-los. Depois de acionada por Ursulino, Samado e Desidério, Elza mandou uma carta para a família, no Paraná, noticiando “que os pessoal aqui tava articulando para voltar para terra de novo”. Inicialmente, Jó ficou *cismado* e não acreditou muito na concretização dessa possibilidade, ademais, pensou que já estavam ali há tantos anos, o fazendeiro era seu compadre (padrinho do caçula, Valdir), decidindo que aguardariam um pouco mais. As cartas continuaram a chegar até que, em 1984, dois anos após a retomada da São Lucas, chega uma carta enviada por “velho Ursulino, Samado, velha Egídia, velho Juvenal [Trajano] e o velho Dério [Desidério]”, todos primos de primeiro e segundo graus. Esse chamado dos

parentes afastou qualquer dúvida e receio de Jó: de fato, estavam “*se juntando novamente*”.

João Cravinho, o filho homem mais velho, se mostrou receoso, e ponderou com o pai se não seria o caso de procurarem uma aldeia indígena mais próxima, “*pra ver se aceitava nós, era os Guarani [Ñandeva]*”. Muitos parentes haviam seguido esse mesmo movimento de procurar outras aldeias, aqui mesmo na Bahia ou em Minas Gerais. Assim, as aldeias Pataxó mais ao extremo sul da Bahia serviram de refúgio para muitos, bem como aldeias Maxakali e Pataxó, no norte de Minas Gerais. Nesses processos de andanças e encontros com outras aldeias e povos, casamentos foram celebrados: dois Kariri-Sapuyá com dois Guarani (um já se separou); um Kariri-Sapuyá com uma terena; dois Kariri-Sapuyá com dois Fulniô. Esses casais residem, hoje, na reserva Caramuru Parguassu. São muitas uniões com outros povos, só registrei aqui aquelas mais distantes geograficamente para dar a ideia da dimensão da dispersão. Jó achou que o filho poderia ter razão, pois eram muitas as incertezas e receios em reviver tudo o que já haviam passado, mas não obtiveram êxito no contato com os Guarani.

“João Cravinho foi conversar com o cacique Guarani, aí chegou lá e falou para ele a nossa história e tudo. Aí ele falou assim: “ó parente, nós não vai aceitar vocês aqui não, se vocês é índio vão lutar para reconquistar o que é de vocês de volta!”. Aí tudo bom, reunião lá chamou todo mundo, os cacique aí não aceitou não. João Cravinho veio embora. “Não, pai, é o jeito voltar e vê o que vai fazer mesmo” (Marileme (Si), 2016).

Quando um sobrinho de Si, Wilson (Ninho), primogênito de Maria do Ramo (Du), a segunda filha de Jó e Minervina, me contou sobre sua vida no Paraná, ele enfatizou muito essa passagem do tio João Cravinho pelos Guarani. Talvez Wilson quisesse demonstrar consciência de pertencimento e direitos da família, quando afirmou “*nós trabalhando para os outro, com terra pros índios lá perto... Nós sabia que tinha a nossa lá na Bahia, mas tava difícil saber se ia conseguir...*” . Ele escutava do avô e do fazendeiro, um tal João Tozetti, que tinham terra

própria. “Vocês são caboclos e devem ter a terra de vocês”, dizia o fazendeiro, ao tempo em que o avô, Jó, confirmava “nossa terra é lá na Bahia”.

Quando João Cravinho voltou dos dois dias passados entre os Guarani, sentou ao redor do fogo, na casa de seus pais, como sempre faziam,

“todo dia de tardezinha nós tudo ia para casa de vô Jó, que era pertinho. Todo dia de tarde nós tinha costume de ir para casa dele e esquentar no fogo, lá fazia muito frio. O fogo era sempre dentro de casa, quando tava mais ou menos [frio] fazia fora também, mas sempre era dentro de casa”. (Wilson (Ninho, 2015))”

e contou sobre a conversa com os Guarani. João se apresentara como índio da Bahia, “*finado João nem sabia que ele era Pataxó, se era Pataxó Hãhãhã, só sabia que era índio*”, que suas terras haviam sido tomadas por fazendeiros, que os haviam expulsado, que vieram ao Paraná em busca de trabalho, que estava com a família trabalhando em uma fazenda, e que ficaram sabendo da presença dos Guarani, daquela área em que viviam, e gostariam de saber se eles poderiam também viver ali.

“Uma liderança falou com ele “- ó, parente, vocês é índio da Bahia né? Eu tô vendo que você é índio mesmo”. Isso já é o finado João contando na volta, né? Ele sentado contando como foi a conversa com a liderança lá. Ele: “- Olha, aqui é terra de todo mundo mesmo aqui, a terra é do índio, mas é bom cada índio ir para o seu lugar. Aqui nós somos Guarani, vocês são lá da Bahia. Aí um dia vocês vai voltar, vocês podem ficar tranquilos que terra do índio um dia tem que voltar para a mão do índio”. E aí finado João Cravinho botou aquilo na cabeça: “é então isso é verdade mesmo”, e voltou para trás e contou essa história toda para nós. Então todo mundo se acomodou de novo né? Aí realmente quando foi mais ou menos passou um pouco tempo, aí o Velho Jó recebeu uma carta daqui” (Wilson (Ninho, 2015)).

A derradeira carta chegou através de um mensageiro, Hélio, que veio ao Paraná só para buscá-los.

“aí um tempo passou chegou lá de novo o velho Hélio com uma carta, que era pra buscar a gente, pra que avô decidisse porque o pessoal tava já aqui na terra, já tinha articulado e tava voltando pra terra e tava querendo que nós voltava. Cada tronco tava pedindo que suas raízes voltasse. No caso, velho Leôncio, mas cada um tava buscando seu povo pra voltar de novo” (Wilson (Ninho, 2015)).

Hélio já chegou com o dinheiro para assegurar o retorno. Não são apenas os Kariri Sapuyá que relatam a figura do *mensageiro*. Os Tupinambá, Kamakã e até os Baenã referem a essa figura, geralmente homem, que saiu como representante de um determinado *tronco*, em busca dos parentes. Das famílias Kariri-Sapuyá, a de Juvenal e Minervina, incluindo alguns de seus filhos e netos, foi a última a ser localizada, e quando chegou ao Caramuru, já em 1984, e Jó encontrou os primos Samado, Ursulino e Desidério tratou logo de perguntar *“rapaz, como é que vocês me acharam lá em Paraná?”*. *“Rapaz, foi uma dificuldade pra a gente tá identificando as família”*.

“Faz igual o caso assim: mensageiro. Por que Aniraldo fala mensageiro hoje? Porque os véi falava mensageiro, tirava o mensageiro e ia atrás. Então, eles mandou uma pessoa que era Hélio, que sabia aonde que nós morava, o finado Hélio, que é o meu cunhado, que é uma pessoa branco, que convivia já aqui na região, que tinha vindo pra cá de novo, vindo do Paraná, voltado com a minha irmã, e aí, que sabia aonde que meu pai tava, e aí foi que ele foi lá buscar, dizer que os cacique aqui tava reunido pra ter a terra de volta de novo. Que pai lá, ele dizia que nós tinha uma terra, nós tinha uma história, que nós foi corrido, então esperava que um dia nós voltava, e quando foi de 83 pra 84, nós viemo ver mesmo, sentir esse gosto da vitória junto aqui de novo, junto com os parentes” (Marilene (Si), 201))”

O *mensageiro* parece conectar as memórias em torno da dispersão e da junção. As memórias da dispersão são diferentes e próprias a cada família étnica, e internamente a elas, também. No entanto, a figura do mensageiro é um conector, um importante elemento da articulação da luta pela terra, daquilo que os fez um só povo, muito embora com histórias diferentes ou *“cada história de um jeito”*. Ao enviar mensageiros em busca dos parentes estabelecia-se uma

aproximação em direção ao que viria ser o povo Pataxó Hãhãhã, com o retorno à terra. No caso específico da família de Jó e Minervina, a grande distância em que foram localizados dá uma boa medida da força das relações construídas anteriormente, desde os tempos das “aldeias de origem” bem como da persistência do desejo de retornar. Tanto Marilene quanto Wilson, assim como todos os outros Kariri-Sapuyá, demonstram o quanto os mais velhos transmitiram-lhes um sentimento de pertencimento.

“Os Trajano [família Kariri-Sapuyá] fizeram uma lista de quem tinha que sair buscando, de quem tava esparramado”. Essa frase de Wilson me remete à lista dos desaparecidos políticos durante a ditadura militar. Uma lista de parentes “desaparecidos” que se tinha que procurar, mas que nada garantia que se iria encontrar. E nessa busca, quantos já teriam morrido? A pergunta aponta para algo muito doloroso e trágico, mas ao mesmo revestido de muita determinação. *“Eles já tinham buscado tio Galdino em Teixeira de Freitas”.* Galdino voltara antes do Paraná, junto com a irmã Elza, e quando Hélio chegou com o dinheiro para trazer todos de volta, já anunciou *“que Galdino estava na luta e os esperava”.* Em Teixeira de Freitas, Galdino não estava sozinho, mas com Elza e o avô Leôncio. *“Esparrama. Mas nunca esparrama tudo sozinho, largado de outro”.*

Esparramou?... A gente junta!

Uma vez pedi a Justina, que gostava muito de metáforas, se ela poderia me descrever uma cena que representasse o que para eles era esparramar.

“Esses papéis que tu tá aí escrevendo. Se der um vento, vai levar tudo, esparramar tudo. A gente vai sair correndo pra pegar, mas pode perder uns aos outro e não achar mais. E quando juntar, pode não dar certo na ordem aí que tu deu” (Justina, 2008).

Ela também falou de quando se “bate o feijão” já seco pra soltar da casca. *“Se um animal chegar perto, vai bagunçar e esparramar tudo”.* Os caroços ficarão espalhados e misturados à terra e *“haja menino pra mandar catar um por um”.* Entendi que a metáfora que utilizou meu caso como exemplo tinha uma

gravidade maior. No entanto, no caso de ambas, é possível reparar e juntar tudo de novo, mas exige tempo, paciência, reconhecimento de perdas, e o desafio de se refazer a partir delas.

A família de Jó só deixou o Paraná depois de acertar tudo com o fazendeiro. *“Nós trabalhava de meeiro na fazenda e tinha muita feitoria, tinha que acertar as contas com patrão tinha que vender as coisas para vir embora”*. Eles sempre tiveram consciência de que a terra era do patrão e que trabalhavam para enriquecê-lo, mas não tinham noção do valor que o seu trabalho lhe rendia. Essa percepção viria depois, já no processo das retomadas quando tomaram conhecimento do valor de uma colheita de cacau, por exemplo.

Na chegada da primeira carta, eles acharam que o governo estava devolvendo as terras, *“mas aí a forma de devolução ninguém falou né, quando a gente chegou aqui foi que foi saber como que era”*. Nunca escutei qualquer menção a arrependimentos pela volta, pelo contrário, Wilson acentua que Jó dizia *“mesmo que a gente volte pra trás, a gente vai rever os parentes”*.

“Mesmo quando ele recebeu essa carta, ele ficou pulando de alegria, mesmo sem saber se era verdade ou não, né? Mandando se preparar para vir que o governo tava dando as terras”
(Wilson (Ninho), 2015)

Eu achava que Leôncio não havia ultrapassado os limites do município de Teixeira de Freitas e Cachoeira do Mato. Mas não, ele também passou um tempo no Paraná, não gostou e logo veio embora. No entanto, só era possível ter conhecimento sobre o destino dos parentes mais próximos, e às vezes nem isso. *“Reencontrar todo mundo mesmo só foi aqui, em 82”*.

Uma narrativa muito recorrente em quase todas as trajetórias é aquela do desbravamento. Qualquer lugar pelo qual se passou ou morou era, no momento da chegada, um local ermo, onde nada havia e tudo estava por construir. Foi assim com as aldeias de origem e com os locais onde se fez pouso até a chegada na reserva, foi assim na própria reserva, *“aqui era tudo mato. Mata pura”*, e foi assim também nos lugares para onde se migrou após a expulsão de lá. Roxa já havia comentado que sua família foi para uma mata depois de terem saído

corridos de suas terras. É exatamente assim a lembrança que Wilson tem do Paraná, onde chegou aos seis nos de idade.

“Nós chegou lá topou tudo mato nesse lugar que nós ficou durante esse tempo todo né. E quando nós chegou nesse lugar lá foi todo mundo pegando no machado, derrubando árvore. Tudo que tem, tudo que tinha lá nessa Fazenda tanto na parte que avô morava tanto na parte que pai morava é tudo a gente que construiu (Wilson, 2016)

Na reserva também foi assim, como vimos na parte I, depois que os índios tinham aberto clareira, feito roça e beneficiado a terra, apresentava-se um fazendeiro e se apossava do lugar. Na Pedra Branca e na Santa Rosa, dos Kariri-Sapuyá foi assim, no Catolé e no aldeamento de Ferradas, dos Kamakã, foi assim também. Essa mesma consciência de usurpação também está presente na dispersão: quando se chega a uma terra de posse de outrem, é o chegante e sua família quem a enriquece, através do trabalho investido. Essa equação será revertida através das retomadas de terra, como veremos na parte III, quando os indígenas tomam para si as benfeitorias das fazendas invasoras e as plantações e colheitas de cacau. Um processo que remete ao que Fanon definiu como descolonização, quando esta se propõe a mudar a ordem do mundo seguindo a exigência e o questionamento integral da situação colonial (FANON, 2005, p. 53)

A família, portanto, beneficiou a fazenda desde o início. Derrubou a mata para, inicialmente, plantar hortelã, *“lá tinha tipo essas caldeiras, tipo de fazer açúcar, só que hortelã no lugar. Saia lá o produto um álcool, o líquido daquela hortelã”*. O negócio com o hortelã não deu certo, e o fazendeiro mecanizou a propriedade e partiu para a plantação de cereais, milho, feijão e soja.

Cachoeira do Mato, onde ficou a outra parte da família (Leôncio e filhos mais novos; Liu (Otilia), a outra filha de Lourenço, irmã de Jó), já era um pequeno comércio. De lá não foi difícil saber que havia outros parentes espalhados no extremo sul da Bahia. Bertolino Rodrigues, filho de Viriato, e sua esposa Maria Alice Fernandes (irmã de Samado e Justina, mas criada pelo tio

Ursulino, irmão de seu pai) depois que *“saíram corrido porque os fazendeiro botou pra correr, aí foi pro estado”*, se empregaram na fazenda de um sujeito por nome Julio Rosa, no município de Itamaraju. Lá trabalhavam no cacau, mas o fazendeiro cedia um pedaço de terra onde plantavam feijão, milho e verduras. A filha mais velha de Bertolino, Maria Creuza, já nasceu *no estado*, hoje tem por volta de 65 anos e a sua trajetória pode ser um bom exemplo de como acionar parentes e manter vínculos na dispersão. Eu perguntei como ela havia encontrado Rosalvo, seu primo carnal com quem se casou, já que estavam todos esparramados. Ela contou que Leôncio, seu tio, estava em Teixeira de Freitas, *“como você sabe”*, referindo-se à época em que os índios haviam esparramado porque saíram *corrido* dos pistoleiros dos fazendeiros. *“Eles saíam corrido, esparramava tudo pelo estado”*. Essa frase eu já havia escutado inúmeras vezes das mais variadas pessoas na reserva, mas Creuza complementou-a, exaltando a sequência do processo, aquele que transcorreria décadas depois, ou seja, aquele de juntar o povo *“mas depois foram encontrando, encontrando”*. Encontrando como? Eu perguntei.

“Encontrando assim, tinha notícia um do outro. Um falava assim “ah! eu vi seu parente, seu irmão, seu tio ou seu primo , eu vi ele, perguntou se dava notícias de vocês”. Aí ia procurando, “ah! eu sei onde ele mora”. Então levava eles lá e a gente visitava. Era assim. Aí depois disso foi da vez que a Funai estava colhendo os índios tudo pra vim pra aqui, em 82”(Creuza, 2015).

Creuza expressa, muito claramente, tanto o primeiro movimento de caráter mais autônomo das famílias indígenas ao procurarem umas às outras e promoverem encontros, como o processo de articulação para a retomada da São Lucas, que envolveu a participação da FUNAI. Trataremos de outros casos semelhantes, ao analisarmos os processos de retomada de terras, que ora contavam com o apoio do órgão estatal, ora não. O não apoio poderia dever-se a negativas dos gestores, à época, ou devido ao fato de as ações serem realizadas pelos indígenas à revelia do órgão. Veremos mais sobre essa dinâmica na parte III.

Leôncio saiu do Piau, em Cachoeira do Mato, em companhia do filho Rosalvo, para encontrar os parentes que estavam em Itamaraju, e foi assim que Creuza e Rosalvo se conheceram, casaram e seguiram para Caravelas *“andando assim que nem cigano, trabalhando na fazenda de um e de outro”*. Cansados de trabalhar para estranhos, tentaram a vida em uma ocupação de reforma agrária, em Eunápolis, no extremo-sul da Bahia, onde se instalaram por nove meses. Esse tempo não foi bom, o filho mais velho então com quinze anos de idade, Antônio, era quem trabalhava para terem o que comer porque Rosalvo estava de vigia da ocupação -- *“Rosalvo tava trabalhando assim, você sabe né, pra poder de vigia, de vigia você sabe, escondendo lá, pra poder os fazendeiro não entrar né, você sabe como é que é”*. Depois desses nove meses, voltaram para Teixeira de Freitas, *“a gente não seu deu bem com a terra de lá”*. E lá em Teixeira escutaram, em uma rádio, *“falava assim, que a Funai tava procurando os índio para vim para sua terra de novo”*. Creuza diz que um parente *“foi dando o nome do outro”*, tal como a elaboração da lista mencionada por Si.

“Era uma coisa assim e ai eles foram buscar ... fulano de tal meu parente, fulano de tal meu sobrinho, fulano de tal meu irmão, ai foram procurar, era tanto que meu tio, que é meu padrinho, que é irmão do meu pai, chama Domingo, finado Domingo. Ele já morreu, ele morava no Mucuri, e nós morava no Teixeira ai ele veio primeiro, aí quando o pai foi lá ver minha mãe, minha vó, que é a mãe dele que morava mais esse Domingo ele já tinha vindo pra aqui, aí depois ele procurou a gente, a gente veio foi assim, e ai um passava pro outro, fulano é meu parente tá esparramado, tá não sei pra onde, morava não sei aonde, ai saia procurando sabe foi assim”

Creuza conheceu o tio Leôncio no estado, mas outros tios, a exemplo de Ursulino, Santa (esposa de Ursulino) e Justina, ela só veio conhecer com a retomada da São Lucas. O encontro com a própria mãe, que não conhecia, foi também nesse período. Os pais se separaram no estado, Creuza era bebê, e ficou com o pai, a avó paterna e mais uma tia, que lhe falavam que nunca mais haviam tido notícia de Maria Alice, até que um dia, quando Creuza já morava na São Lucas, uma pessoa foi até ela dizer que haviam tido notícias de que sua

mãe estava morando em Guaratinga. Nesse momento, Samado, seu tio, prometeu-lhe que iria buscar Maria Alice.

“Os meninos de minha tia Justina sempre andava lá pra fora né, em reunião, ai foi procurando e encontrou ela, ai falou vamos embora lá pra casa, que eu sei onde tá a Creuza, sua filha. Ai nesse tempo diz que ela era gordona, nesse tempo ela tava magra, assim do meu corpo, ai quando um dia que a gente tava no secador [espaço para secar o cacau] lá por de trás, ela chegou essa mulher. Ai Antonio, filho do meu tio Samado que morreu matado, “ó, Creuza, eu trouxe aqui uma visita pra você vê, ai eu fiquei assim “quem é a visita?”. Ai saí fora, “entra”, chegou ela, entrou ela e minha irmã... ai já chegou chorando, “ô minha filha, eu sou tua mãe, ai que foi a gente abraçou. eu chorava, ela chorava também, por que eu nunca tinha visto, já depois de velho já com minhas filha, filho rapaz e filha moça, e a outra já 27 anos, foi que eu fui conhecer ela”.

Após este encontro, Maria Alice, já casada, permaneceu morando em Eunápolis, mas sempre vinha para a reserva, ficava no Panelão ou no Caramuru, com Creuza. *“Ela vinha aqui, a gente ficou se conhecendo, a gente plantava muita mandioca, fazia farinha, beiju”.*

Talvez possamos depreender dessas narrativas que os vínculos que foram mantidos durante a dispersão garantiram os novos encontros e reencontros, produzidos através da luta pela terra. As cartas, as notícias de uns e de outros, as buscas, as viagens para visitas conectavam-nos e os faziam se reconhecer no outro a cada parente encontrado. Como um tio, primo ou até mesmo irmão, do qual não se tinha conhecimento. Outro fator fundamental foi a de certas famílias indígenas que, forçadas a deixar suas posses, ficaram como trabalhadoras nas fazendas ou em localidades próximas à reserva.

Fátima Muniz, irmã de Maria e Nailton, diz que nos dias que antecederiam os desfiles cívicos da escola municipal onde estudava, no distrito de Palmira, município de Itaju do Colônia, a professora dizia ‘Fátima, você vai vestida de índia porque você é índia’. Como ocorreu com todas as famílias étnicas, uma geração dos Tupinambá nasceu *no estado*, neste caso, em Palmira, onde a família viveu por 28 anos até regressar para a reserva, com a retomada da São Lucas. Basílio Muniz, pai de Lucíola, Higino, Leonel, Dário, Sebastião, Romilda, Ilza,

Maura e Agnaldo, que morreu ainda pequeno, perdeu sua posse no Rancho Queimado por volta de 1958, e sua família dispersou. Dispersou em termos, pois Basílio saiu primeiro rumo ao extremo sul, mas durante esse interlúdio a maior parte da família viveu em Palmira. Os Tupinambá não costumam se referir ao termo família *esparramada* como as demais. Um dos fatores que ressaltam para terem permanecido próximos uns dos outros foi o fato de constituírem uma família pequena proveniente de um único casal, formado por Basílio Francisco Muniz e Maria Francisca Muniz.

Uma das filhas de Basílio e Maria Francisca, Lucíola, casou-se com um não-índio por nome Manoel, que ela conheceu em Arataca, na região, quando foi viver com sua madrinha, já que sua mãe faleceu precocemente. Manoel não era qualquer não-índio, possuía um conhecimento detido sobre a história da reserva e de cada família. Sabia, exatamente, da localização de cada picada da demarcação. Quando o conheci, em 1999, ele já não enxergava mais, contudo, conservava a autonomia e a alegria de quem havia realizado muitas coisas na vida.

Depois do casamento em Arataca, Lucíola e Manoel vieram viver no Rancho Queimado, onde nasceram Maria, Nailton, Helena e Milton. A posse de Basílio e sua família estava cercada de grandes fazendas. Os arrendatários foram juntando lotes, passando o contrato de um para o nome do outro e, nos anos 1950, a região de Rancho Queimado/Água Vermelha já possuía grandes fazendas. Manezinho de Freitas e Teodoro Ribeiro foram os nomes que Nailton lembrou ao relatar quem lhes usurpara as terras.

Quando saíram *corridos* se instalaram inicialmente em Jacareci, onde ficaram cerca de um ano. Depois disso, uma irmã de Manoel, Clotilde, os incentivou a ir para Palmira, onde ela já residia. Basílio já havia seguido e se instalado no extremo-sul, entre a aldeia Pataxó Mata Medonha, e Belmonte, onde faleceu. Recentemente, um pataxó daquela região teria aconselhado Maria Muniz a ir tomar conta da roça que o avô deixara, “*tem muita coisa. Lá tem café, ele gostava de plantar café, tem cacau*”. Mas Maria disse que essa roça agora era do pessoal de lá, acho que ela queria mesmo era me mostrar que podemos deixar

raízes por onde passamos, e que, portanto, uma passagem por um lugar tem consequências. Além das roças, Basílio deixou parentes *“tem muita gente nossa em Barra Velha, tem gente lá para o lado de Montinho, tem gente lá da gente que mora para o lado de Prado viu...”*. Talvez essa seja umas das motivações para Nailton Muniz ter tido grande participação na criação do Conselho de Caciques, ao final dos anos 1990, na região do extremo-sul da Bahia e que antecedeu a Frente de Resistência e Luta Pataxó, movimento em que ele também teve muita atuação, especialmente na retomada do Parque Nacional e Histórico do Monte Pascoal, hoje Parque Pataxó do Monte Pascoal. Estou me referindo à força do parentesco nessas articulações de luta, sem perder de vista, obviamente, a atuação de Nailton nas lutas de outros povos. Como disse, o parentesco é um fator aglutinador nas articulações, como bem demonstrado pelos exemplos inequívocos de como *“se juntar”* parentes para a luta. Isso não quer dizer que não existam muitas tensões e dissensos também no parentesco, o que não faz deste a única unidade de mobilização, pois assim como aglutina, ele, ao contrário, pode desmobilizar, como veremos na parte III.

Em Palmira a situação não foi muito fácil. Um pequeno povoado, sem muitas chances de emprego, onde a maior parte dos moradores vivia em função do trabalho nas fazendas. Como cada fazendeiro tinha seus tropeiros, esse foi o emprego que Manoel conseguiu. A escola de Palmira ensinava *“do ABC até a quarta série do primário”*, e Nailton só conseguiu estudar a cartilha. Começou a trabalhar com oito anos de idade, *“eu vendia laranja pela rua, vendia manga, vendia galinha daqueles terreiro que as mulheres tinham”*. Quando Manoel conseguiu comprar três jegues, as coisas melhoraram um pouco. Um povoado em construção, e ainda sem estrada, precisava de materiais, e eles começaram a transportar tijolos, areia, telhas, pedras. Isso trazia algum recurso, mas não era sempre que havia casa em construção. Lucíola acabou criando três irmãos que ficaram pequenos quando Basílio faleceu. *“Quando mãe soube que meu avô estava doente, mandou procurar até quando encontrou, aí trouxe, meu avô já tinha morrido, trouxe Domingos, Delzuíta e Romilda”*, contou Maria, que tem a mesma idade desses tios.

Para encontrar o pai e os irmãos, Lucíola procurou, primeiramente, o irmão Leonel, que estava trabalhando em alguma fazenda da região de Itaju do Colônia. A estratégia era boa já que Manoel, trabalhando como tropeiro, entrava em muitas fazendas. Quando localizaram Leonel, este deu notícias do pai e dos irmãos menores.

O reconhecimento mútuo entre as distintas famílias étnicas ajudou a produzir as alianças que foram fundamentais no contexto da reconquista das terras da reserva. O conhecimento travado entre as famílias, nos tempos do SPI, delimitou esse reconhecimento mútuo, e mesmo na dispersão, quando se tinha notícias mais precisas apenas de parentes mais próximos, alguns indígenas, que conseguiram permanecer em um ou outro lote no interior da reserva, pareciam saber de outras famílias indígenas que estavam no entorno, dentro ou fora da reserva. Foi Samado Santos quem indicou a família de Lucíola, em Palmira, para um levantamento que a FUNAI estava realizando sob a responsabilidade da antropóloga Maria Hilda Paraíso (PARAÍSO, 1976). *“Samado falou pra Maria Hilda que tinha essa índia mais os filhos dela lá em Palmira. Que Samado conhecia meu avô [Higino] dos tempo que morava tudo aqui dentro”*. De lá de Palmira, Lucíola, por seu turno, deu notícias de outras famílias, completou Maria.

Assim como Marilene mencionou o que Jó sempre dizia, quando estavam no Paraná, em volta do fogo, sobre terem uma terra na Bahia, e Wilson contou sobre a estada de João Cravinho entre os Guarani, e sobre ele se saber índio, mas não saber *“se era Pataxó, se era Pataxó Hãhãhã”*, Maria Muniz refere, muito similarmente, ao que designei pequenos rituais domésticos (Parte I) para acionar lembranças, referências aos mais velhos, i.e., estratégias para manter, mesmo à distância, os vínculos. As trajetórias seriam compartilhadas intergeracionalmente, bem como as narrativas elaboradas, ou rememoradas, em momentos assim. Ao fim e ao cabo, o que todos, Wilson, Marilene e Maria, querem dizer é que eles viviam sob a tradição – sem disso terem consciência -- enquanto estavam esparramados, mas o conhecimento sistematizado e autorreferido a uma identidade indígena só viria no bojo da luta pela terra.

“Mamãe ensinava a gente sempre tá no ritual. A gente tava preservando o nosso ritual de uma forma que a gente não sabia que era o próprio ritual indígena. A gente fazia ali dentro [de casa], fazia tudo aquilo, mas a gente não tinha assim uma segurança” (Maria Muniz, 2015).

Boa parte das coisas que Lucíola ensinava aos filhos, ela dizia que tinha aprendido em sonhos. Maria diz que a questionava muito. *“Como a senhora sabe essa oração?” “Quem ensinou a senhora a rezar assim? Essa reza é diferente da do padre, na Igreja”*. E Lucíola respondia que sonhava. Era através de sonhos, também, que ela fazia remédios do mato. Eu não conheci Lucíola, pois cheguei ao Caramuru muito depois de sua morte, mas posso afirmar que sua presença e referência são muito fortes entre todas as famílias, mais até do que seu pai Basílio, o que me faz pensar, mais uma vez, de que a luta pela terra produz os líderes religiosos e políticos. Neste sentido, Basílio é o herdeiro do tronco velho de Olivença que chegou ao Caramuru, mas são seus filhos, Lucíola e Higino, e o neto Nailton que, junto com líderes de outras famílias étnicas, juntaram o povo e trouxeram de novo para a terra.

Quando Basílio saiu do Rancho Queimado para os lados de Belmonte, ele se fixou próximo à irmã Alda Ramos Muniz, que já havia saído do mesmo Rancho Queimado anos antes e se instalado para os lados de lá. Lindaura, filha de Alda, nasceu no Rancho Queimado, onde chegou criança. *“Eu fui grandezinha já, mas tinha um bocado de índio aí. Tinha o povo de meu tio Basílio todo, tinha Bahetá. Esse povo todo da Bahetá [da aldeia] navegava nesse pedaço todo aí, que era uma terra só, né? Navegava tudo aí”*. Mais uma vez a narrativa faz apelo a um lugar de mata pura. *“Mas isso foi feito já depois que nós tava já grandezinha [um comércio], porque a rodagem passou pra lá pra Belmonte, porque pra lá não tinha rodagem não, só tinha mata”*. Quem deu a notícia de que havia esse lugar para os lados de Belmonte e que ali se podia fazer uma roça, foram outros indígenas, *“foi o povo que andava de lá pra cá e falou com ele [o pai], a mata era verde, mata pura assim”*. José Gomes da Silva, seu pai, teria recebido um lote pequeno, mas não tive mais informações sobre isso. Quando ele morreu, *“por causa da mordida de um teiú”*, os filhos mantiveram-se no lote e se dividiam entre o trabalho na roça própria e na

de fazendeiros “Manezão, Antônio Monteiro, Levino”. Ela e a mãe permaneceram morando na roça, mesmo depois dela se casar com seu primeiro marido, Dário, seu primo-carnal, filho de Basílio. Sua irmã, Joana, casou-se com outro filho de Basílio, Leonel, e foram para outro local.

“Quando eles [a família de Basílio] saíram tudo corrido daqui do Rancho Queimado aí, que os fazendeiro correro atrás deles, né, aí eles saíram lá pra onde tava mamãe, que mamãe morava lá. Aí lá mamãe ainda pegou, tirou um pedacinho do terreno lá pra eles fazerem roça, aí depois meu tio morreu (Lindaaura, 2017.)

Dário também conduziu Lindaaura para Palmira, onde viveram cerca de um ano e meio juntos, morando na casa de Lucíola, até que se separaram e ela retornou para Belmonte, para junto da mãe, onde criou os três filhos com o primo. Além do trabalho nas roças próprias, a mãe e irmãos de Lindaaura também trabalhavam em fazendas, na colheita de café e na quebra de cacau. Nesse tempo, em Belmonte, Alda sempre dizia que eles eram índios, que notasse seu cabelo e o das primas Romilda e Delzuíta “que era cada um cabelão que batia cá em baixo”.

Alda costumava contar à filha, que haviam saído da reserva porque “começaram a matar os índio por causa de roça, né?”. A própria Lindaaura guarda lembrança do Rancho Queimado, das plantações de bananeira, das hortas. Mas Alda também referia a um tempo em que os índios ficavam dentro do gravatá, atirando flecha em quem passava.

“E eles, pra pirraçar, saía catando e arrumando assim em riba dos pau, que mamãe disse. Aí o povo [outros índios] achava ruim e eles matava de flecha, uma vez mataram um dentro do gravatá, o homem correu, entrou dentro do gravatá e eles assassinaram esse cara, mamãe disse que eles[os índios] comia até com mel, as fava, ou aquele trem, comia, misturava no mel e comia. Mamãe era que contava tudo direitinho” (risos) (Lindaaura, 2017).

Mesmo afirmando que sua mãe reiterava que eles também eram índios, seriam índios “de outro tipo”, não daqueles que atiravam com flecha e comiam

mel com o favo. O distanciamento provoca certa reiteração de posições distintas: muito embora fossem todos índios, certas ações, não obstante provocassem estranhamento, tinham lugar no acervo das memórias. O argumento aqui parece não denotar qualquer percepção de caráter evolutivo, tampouco qualquer manifestação etnocêntrica, mas meramente diferenciação em termos de ações, de estratégias.

Algo assim ficará evidente, mais contemporaneamente, quando tratarmos das tensões e oposições registrados nas retomadas, nas distintas estratégias de condução da luta, que, ainda hoje, são elementos de diferenciação interna ao povo Pataxó Hãhãhã. De outro lado, não estou querendo negar a muito recorrente oposição entre *os do mato* e *os de fora*, apenas supondo que a narrativa de Lindaura remete mais a uma diferenciação de ações do que à oposição “natureza/humanidade”.

Eu perguntei se Lindaura tinha aprendido muita coisa com sua mãe, tendo ela respondido “*é, mas ainda assisti metade*”. Uma narrativa compreende o tempo que não se viveu e se aprendeu com outrem e o tempo que em que se viveu, passível de ser contado por vivência própria. “*Eu vou te contar a minha história*” é o que eu vivi, o que sei contar porque eu vi, vivenciei. Já “*contar a história daqui*” implica em acionar o conhecimento produzido e compartilhado por outras pessoas, “*os mais velhos que sabem*”, e que têm precedência sobre todos os outros, conforme já mencionei. Portanto, uma narrativa contém sempre dois momentos, “o que escutei e o que sei contar porque vivi”.

“Porque nós foi pra mata de lá também [Belmonte]. Aí ela brigava com a gente pra não ir pra dentro do mato porque podia ter índio por lá e se pegasse a gente carregava e tudo, mas nunca carregou não, que nós se criemo quase sozinho, né? Que mamãe saía pra trabalhar, quando chegava era meia noite, nós ficava dentro daquela mata doida sozinhos. Era eu, Aurelino, Joana, que esses dois era mais velho de que eu, tem eu e Reinaldo, Reinaldo é o mais novo do que eu, o que tá aleijado lá em Eunápolis. E aí nós ficava aquele rebanho de criança, a casa era todinha faxinada, menina, de palha e aí, pra modo da onça não comer a gente, Luís fazia... meu irmão, que é irmão meu, mas por parte de mãe, né, ele fazia um jirau assim por cima e aí fazia

a escada pra gente subir pra dormir lá em cima enquanto mamãe chegava do serviço, né?”(Lindauro, 2017)

Colher café, quebrar cacau. Depois que o pai de Lindauro morreu, a mãe passou a trabalhar para os outros, também, e os irmãos atravessavam para o lado de Santo Antônio para fazer farinha na casa de Seu Levino. Eles não tinham muita mandioca, então se juntavam no trabalho, na casa de farinha, para depois entrar na divisão do que era produzido. A mandioca estava pouca nessa época porque havia ocorrido um incêndio, que por muito pouco não destruiu a casa *“que era coberta de palha de ouricana”* e matou Lindauro e os irmãos, pois foram eles que conseguiram debelar o fogo. *“Foi as reza que mãe ensinava a gente que ajudou a acalmar o fogo”*.

As rezas e orações guiaram tanto as saídas da reserva, como lembrou Marta e Liu, como foram fundamentais para salvar vidas durante o desterro. Depois de quase ter sido morta pelo fazendeiro Zel e seu cunhado, como vimos na parte I, a família de Camilo ainda insistiu em viver em um lote na reserva. Ele solicitou ao chefe 20 tarefas em uma serra no Mundo Novo, depois de verificar que ali tinha água e que a terra estava sem ocupação, *“aí pai chegou e derrubou a mata pra fazer casa pra gente e roça”*. Essa área já era fronteira com o Estado, onde ficava a fazenda de um tal Sebastião. Camilo plantou cacau, mandioca, mangueira e bananeira, mas não pôde viver em paz, pois Jener Pereira da Rocha *comprou* as áreas que faziam limite com as vinte tarefas de Camilo e logo começaram as ameaças e intimidações. O cacau já estava florescendo, a mandioca perto de amadurecer quando Jener deu ordem para atear fogo na roça de Camilo.

“Jener comprou aqui tudo, tomou conta disso tudo para lá. Aí ficou atentando. Pai não podia chegar ali, dizia que pai era fraco, não podia ficar na fazenda dele, não sei o que. Pai dizia “eu sei que tô no meu canto não tô bulindo com ninguém, estou cuidando do meu serviço, eu não bulo com ninguém. Aí ele tocou fogo na roça de pai. Tocou fogo no pé da manga assim, o fogo invadiu tudo, queimou cacau, queimou laranjeira, não ficou nada” (Marta, 2016).

O chefe era, mais uma vez, José Brasileiro, que, procurado por Camilo, não tomou conhecimento, tampouco atitude em relação à queixa. Bite, Samado, Alício e Desidério, no mesmo período, também tiveram suas posses violadas e incendiadas por Jener e seus capangas.

Nesse cenário, muitas famílias indígenas viram-se obrigadas a trabalhar para terceiros dentro de suas próprias terras. Os arrendatários, que agora já se autodenominavam fazendeiros, donos, negociavam, livremente, as terras, passando para filhos, vendendo para amigos, e dispondo da mão de obra indígena como bem lhes aprouvesse. Porém, algumas dessas famílias se negavam à subordinação e, frequentemente, constrangiam os invasores cobrando-lhes pagamentos para fazer cerca, abrir roças, cuidar de animais, e cumprimento de acordos entre eles realizados, como, por exemplo, “*deixar as roças dos índios em paz em troca de trabalho*”. Ou seja, se os índios trabalhassem para os fazendeiros, estes deixariam suas roças “em paz”, mas o trato nunca era cumprido da parte do fazendeiro, que se julgava “forte” em oposição ao índio “fraco”.

“Nossa maior perseguição aconteceu quando o velho Bastos vendeu pra Jener [Jener Pereira da Rocha]. Paremos de trabalhar, mas a gente tinha coisa pra se alimentar bem. Juntou Jenner, Luis Nogueira, José Brasileiro, que chefe da sede aí no Caramuru., e um dia chegou três policiais, um chamava Normando, outro chamava agora me passou... Aí chegou 3, meu pai tava dentro de casa, pegou pelo braço e levou lá pro terreiro e falou “tira a bagagem de vocês daí desse rancho”, que era de palha, e tacou fogo, queimou. Aí nós foi juntar tudo que tinha, era umas 2h da tarde. Eu tenho o documento que a terra era de meu pai. Aí nós desceu, nós tinha 60 cabeças de ovelha, tinha porco, galinha, guiné, tinha tudo, foi morrendo. Aí nós veio praqui, alí na aldeia velha, que tava na mão do velho Mamédio [referindo-se à mudança para a aldeia Panelão]. A gente chegou e veio morar num lugar alí embaixo, a gente chegou ajeitou tudo, abriu manga, plantou tudo. Aí queriam tomar de novo. Aí nós foi em Brasília” (Diógenes, 2017).

Diógenes, filho de Samado, viajou inúmeras vezes acompanhando o pai ao Rio de Janeiro para reclamarem seus direitos, mas desta vez o destino já era

Brasília, a nova capital federal, e sede do novo órgão indigenista recém-criado pela ditadura militar, a Fundação Nacional do Índio, que substituiu o Serviço de Proteção aos Índios - SPI. Samado trouxe na bagagem um documento encaminhado ao chefe José Brasileiro, que ordenava que Samado Santos e família fossem realocados nas suas terras. Diógenes descreveu a ira de José Brasileiro quando eles entregaram o documento. No mesmo momento voltaram e refizeram a casa. Contudo, a vingança dos poderosos não tardaria, e com quinze dias, dois policiais e um sargento chegaram à roça para comunicar que Samado e Diógenes deveriam se apresentar ao Capitão Pinheiro

⁵⁰, que estava em Pau Brasil Chegando lá, ficaram presos por seis dias até que foram conduzidos para o Reformatório Krenak⁵¹.

“Chegamos e ficamos uma noite preso em Belo Horizonte, depois descemos pra krenak. Lá em krenak ficamos preso mesmo, prisão desgraçada. Nós preso a noite na cela mesmo. Quando era de manhã tirava pro café e depois nós ia pra um brejo batendo aqui, dentro da lama plantando arroz. Nós saia dessa lama, eu como gostava jogava futebol, ia brincar, e meu pai nunca pegou bola nem de gude. Passamos 18 dias em krenak preso, plantando arroz, capinando, limpando milho...” (Diógenes, 2017).

Na lista de detenções do Reformatório Krenak, no Anexo 4 da dissertação de José Gabriel Corrêa, encontrei os nomes de Diógenes Ferreira dos Santos e Samado Bispo dos Santos, enviados pelo Cap. Pinheiro em 07 de janeiro de 1970. O motivo constante para as prisões é o “desentendimentos com o chefe”. Não é mesmo de estranhar que José Brasileiro não aceitasse o documento dos seus superiores sobre a posse de Samado, e que certamente se

⁵⁰ Capitão Manoel Pinheiro, da Polícia Militar do Estado de Minas Gerais, responsável pelo Reformatório.

⁵¹ O Reformatório Agrícola Indígena Krenak, um “centro de recuperação” de índios mantido pela ditadura militar no município de Resplendor (MG), começou a funcionar em 1969 em uma área rural dentro do Posto Indígena Guido Marlière. Para maiores informações ver A Ordem a se preservar: a Gestão dos Índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak, de José Gabriel Corrêa. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional/UFRJ, sob orientação de Antônio Carlos de Souza Lima. 2000.

articulária com os invasores interessados para a vingança. O momento histórico era propício para criminalizações de toda ordem camufladas por argumentos como “desordem”, “baderna”, etc. Diógenes e Samado saíram do presídio indígena em 21 de fevereiro, 45 dias após terem sido presos.

“Minha mãe foi em Brasília com finado Roque, e depois de 18 dias veio autorização pra gente, a ordem veio pra soltar a gente. Chegou a carta e o sargento disse que a gente tava liberado. Pegamos o trem, e depois chegamos em Ilhéus, o delegado da policia federal tinha uma intimação que Mamédio [fazendeiro invasor para o qual Samado e família haviam trabalhado] já tinha mandado que nós era invasor. No outro dia, nós sentou com o delegado mais o Mamédio, que ficava dizendo que nós era invasor da terra dele, “Eu quero minha terra desocupada”, gritava Mamédio. O delegado disse “agora conte seu caso Samado. “ -- Ô, seu Mamédio, o senhor sabe que nós fez uma cerca e o senhor não me pagou. Aquela mata que nós derrubou, você me pagou? Seu Mamédio, tudo que foi feito lá dentro foi feito por nós”. “ -- É, mas vocês invadiu”. O delegado da Polícia Federal falou que a terra não era de Idalina, não era de Mamédio, não era de ninguém, era pra usufruto dos índios. “ -- Seu Samado, vá lá pra dentro”. Voltamos. Aí ficaram dizendo assim que não era aldeia, não sei o que”.(Diógenes, 2017)

A reação das famílias indígenas que deambulavam entre suas roças e as posses dos invasores demonstra insubordinação ao contexto instalado a partir dos arrendamentos e da falta de controle sobre eles por parte do órgão estatal. A insistência em afirmar o direito das famílias indígenas e as viagens para o Rio de Janeiro e depois Brasília, de Samado, Desidério, Bite, Ursulino apontam para as suas permanências na terra e constantes tentativas de manutenção da posse. Por mais que a reserva tenha sido invadida, as famílias indígenas que ali permaneceram incomodavam os usurpadores. Os líderes que tiveram suas roças queimadas por Jener, no Mundo Novo, já haviam sido expulsos anteriormente, pelo Major Liberato, de suas posses no Toucinho.

Jener Pereira da Rocha não ameaçava e mandava executar ataques somente contra os índios. Trabalhadores não indígenas de suas fazendas também sofriam repressão. Como veremos, a escolha da Fazenda São Lucas

para ser retomada em 1982, marcando o início do processo de recuperação das terras da reserva como um todo, foi muito bem pensada e arquitetada. Era preciso vingar-se de Jener, invasor da área.

“Ursulino conversou em Brasília, conversou lá mais outros lá que ia fazer uma retomada aqui na fazenda dele porque ele tava muito fazendo perversidade aqui. Tinha matado gente ali embaixo, tinha mandado matar um homem ali embaixo na beira do rio. O homem chamava até Brás, mas não era índio, não, era trabalhador dele, mandou matar para não pagar. Carregou o homem para lá quando ele matou para lá, aí pobrezinha da mulher ficou cheia de filho esperando esse homem. Todo dia ia na casa do chefe na sede perguntar “cadê fulano?”. “Tá lá!. Tá lá?! Que acho que o urubu já tinha até comido, que eles matam e jogam no canto assim. É só matar e jogar lá. Aí chegou teve uma mulher que avisaram “mulher, mulher, pelo amor de Deus, você cai fora que Jener vai mandar lhe matar com os filhos e com tudo, mulher”. Diz que a mulher deu foi para chorar não sabe o que fazer não tinha parente ali não tinha irmão não tinha nada, disse”. (Marta, 2016)

Camilo não resistiu a última pressão das queimadas em suas roças e decidiu partir com Maria e os três filhos menores para Belém do Pará. Marta já estava casada e não seguiu os pais, ficou trabalhando *“de fazenda em fazenda”* com o esposo. Em Belém, Camilo *“ajeitou uma terra”* e foi trabalhar, mas só conseguiram ficar por três anos, pois, segundo Marta, todos ficaram muito doentes de malária.

“Quase morria todo mundo. Adoeceu de malária, que veio de lá tudo amarelo, umas barrigona, precisou tomar remédio. Mãe disse que ficou ruim lá, ela criou barriga d'água, precisou ir para Brasília tirar água da barriga” (Marta, 2017).

Eles voltaram e foram trabalhar na mesma fazenda onde estava Marta, na posse de Alberto Pereira *“eu trabalhava, meu marido também. Tudo trabalhando para Alberto, e o José meu irmão, também”*. Mas Alberto começou a se incomodar com Camilo, *“ele tomou nojo de pai”*. O fazendeiro chamou Marta e fez queixa

que só gostaria de manter ali, ela, seu marido e filhos, pois “*ela era uma mulher calma*”, ao passo que seu pai “*procurava confusão*”.

“Pai andava para Brasília, e ele[Alberto] falou para gente que pai andava fazendo fuxico, querendo essas terras, só fazendo fuxico querendo, dizendo que a terra era de pai. “ -- Índio não tem nada aqui”. Ele falou para mim, índio não tem nada aqui, índio tem aqui é uma banana que índio tem. “Depois que saiu os títulos que deram, é dona Marta, vamos fazer uma festona grande. Nós recebeu título da terra, tá na nossa mão os título”. Falei “tá?”. “Tá”. “Agora quero ver índio dizer que a terra é dele. Os índios falam que essa terra é deles, essa terra não é de índio não, essa terra aqui é do governo, ele é que comanda aqui tudo e índio aqui só fica aqui se ele quiser. E é assim, agora o índio abre a boca e diz que a terra é dele, é nada. Não tem que vocês tá falando mais nada é de vocês”” (Marta, 2016).

A narrativa de Marta sobre o trabalho na colheita e quebra do cacau e outras roças segue sequência muito semelhante ao que encontrei registrado nos romances de Jorge Amado sobre os quais já referi. A figura do jagunço controlador dos trabalhadores nas roças, a vigia para não descansar, para que não se perdesse um só caroço de cacau, “*não pode descansar para não roubar do patrão*”, como se a cada minuto parado, a produção fosse reduzida, acarretando prejuízo para o fazendeiro. Mas diferentemente dos romances, onde os trabalhadores pareciam apáticos e não reagia, Marta afirma que eles retrucavam quando o “*fiscal da fazenda*” os reprimia por tomar um café ou fazer uma merenda. “*Você não está vendo que eu preciso comer a farofa? Eu ainda estou comendo em pé*”, dizia ela, em reação.

“Mas eu vou comer uma farofa. Vou sentar aqui e comer. “E se ele vier de supetão por dentro do cacau que nem um gato, a senhora está comendo?” E eu falei “é sim porque eu saí de casa só tomei uma xícara de café era umas 5 horas, hoje é mês de maio tem que sair de dentro de casa 5 horas porque se ninguém alcança o horário do trabalho, você comendo vai encher seu barrigão lá de jegue por lá e vem para cá botar a mulher comer em pé com a enxada no braço e a lata aqui de farofa e eu fiquei sentada aqui” (Marta, 2016).

O fiscal sempre dizia que os índios “enrolavam no trabalho”. Eu já mencionei a forte relação entre Marta e Lisinha, pois elas viviam próximas nessa época, e, do que se pode concluir do relato de Marta, a fazenda onde Lisinha mencionou que estava trabalhando, no Mundo Novo, quando retomaram a São Lucas, era a mesma de Alberto, onde Marta estava. *“Eu tava mais comadre Lisinha assuntando a baía dos porco e ele [o fiscal] falava que a gente tava enrolando”*. A maneira como as trajetórias se entrelaçam no decorrer da história, não obstante o esbulho das terras e as separações entre os parentes, é muito reveladora de como foi possível prever a possibilidade da luta e organizá-la. Vimos muito essa conexão internamente às famílias étnicas, mas no caso que estou utilizando como exemplo, é possível perceber a forte relação que permeou os processos vivenciados pela família Kamakã (Lisinha) e pela família Kariri-Sapuyá (Marta).

O fazendeiro foi falar com Marta sobre a queixa do fiscal de que *“ela estava enrolando, demorando para entrar na roça para trabalhar”*. Ela revidou e ele, na frente de outras pessoas, alegou que a tinha aceitado em sua fazenda por caridade, já que ela era viúva com três filhos pequenos, mas que estaria se arrependendo da “bondade” porque *“o pai dela fica pegando e indo para Brasília conversar, dizendo que a terra é dos índio, que é dele”*. Marta reagiu, imediatamente, *“se o senhor não quiser eu aqui, fala que não me quer aqui que eu saio daqui agora, hoje”*. Ele continuou questionando para onde ela iria.

“Eu falei que hoje graças a Deus, eu sair daqui tem para onde eu vou, aí os homens ficavam tudo sorrindo, “tudo pobre, tudo pobre, não tem nada. O pai não pode ficar com ela que ela é pobre, que ele também é pobre, e os irmão tudo pobre”. Eu falei “pobre é o cão mas não a gente, nós somos fracos, mas pobres nós não é. Pobre é o cão e esse homem... Creio em Deus Pai esse homem, misericórdia, aí depois pensou que não passou o carro vindo de Brasília com Ursulino dentro” (Marta, 2016).

O final desta narrativa conheceremos na parte III, mas já adiantando, à luz de Frantz Fanon, que percebi a narrativa de Marta como parte de um processo de descolonização, ou um questionamento da situação colonial. A

descolonização é a verificação da frase “os últimos serão os primeiros”, é por isso que, no plano da descrição, toda descolonização é um sucesso” (FANON, 2005, p. 53). Como veremos, uma das formas de reação à situação colonial se dará através da vingança contra os opressores. Assim como a destruição do mundo colonial implicará em enterrá-lo ou expulsá-lo do território (IBID. p. 57).

“Morar no Estado” ou ter morado no Estado foi, para a grande maioria das famílias, algo irremediável. Contudo, algumas famílias, notadamente Kariri-Sapuyá, não escondem o orgulho de uma condição permanente de “viver aldeado”.

Quando saíram *corridos* do Caramuru, Ursulino, Santa e os filhos que já haviam nascido – incluído aí Nelson Saracura --, seguiram dias “*por dentro da mata porque era mato puro*” até alcançarem o Monte Pascoal. Ficaram um tempo “*vivendo com os outros índios aí, um bocado de gente*”, quando eclodiu o Fogo de 51⁵². “*Dessa aí foi que o bicho pegou, aí tornamo tudo a fugir pra mata com os pessoal. Paramo no Pé do Monte ali. Quem correu eles mataram e quem ficou intocado nos mato, escapou alguns*”. A menção de Saracura aos Pataxó do extremo-sul, dos quais sua família se aproximou, e ao Fogo de 51 também se faz sob a forma de dispersão, perda de “*uns aos outros*”, busca pelos parentes e pelos direitos, no Rio de Janeiro.

“Quando foi essa guerra nós intoquemo no mato. Teve gente que sumiu, aí ficou difícil pra se encontrar um parente, ficou difícil, agora com um tempo foi que meu pai foi encontrando algumas pessoas, foi pra cá pro lado do Guarani, Maxakaly. Existia Pataxó pro outro lado também, aí eu fui conhecendo, fui chamando, fui conversando, se reunindo, lá vai, lá vai, até que chegou o tempo que eles voltaram de novo, procuraram onde eles moraram, nasceram. Aí foi o tempo que Siquara também queria

⁵² O “Fogo de 51” foi um ataque efetuado por policiais de Porto Seguro e Prado à aldeia de Barra Velha, em 11 de junho de 1951. Contra os índios pesava a acusação de um assalto a um comerciante de Corumbau. A repressão resultou na prisão de 38 índios, incêndio de casas e roças, e em grande desespero e dispersão de muitas famílias. “No dia 11 de junho de 1951, o comandante das tropas, Major PM Arsênio Alves, declarou que o levante fora político e comunista e que em Barra Velha encontrara listas de endereços de militantes da Bahia e outros estados (A Tarde, 11/06/1951). No que concerne ao incêndio da aldeia, ele afirmou ter sido uma medida sanitária, aconselhada pelo médico da força policial, uma vez que no interior das casas havia, apodrecendo, “... bois abatidos dois dias antes... (A Tarde, 11/06/1951).” (<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pataxo/print>)

botar a polícia aqui, disse que não tinha mais índio, Siquara queria botar a polícia para os índios, aí meu pai por lá, já conhecia Minas, se mandou pro lado de Minas, de lá foi seguir pro Rio de Janeiro, foi dessa vez que eles foram falar com Rondon, né? Aí foi ele, foi Tururim, foi Luís Capitão [lideranças de referência dos Pataxó do extremo sul]. Foi aí que veio o pessoal e mandou parar com a guerra, que a polícia já vinha mesmo, aí mandou parar com a guerra [não fosse] mais guerra lá não que ia mandar uma pessoa vigiar quem era ou não era. Aí foi que veio uma pessoa, rodaram e [soltou] índio, mas pouco índio, já com medo, pouco índio. Aí meu pai tornou a correr atrás, correr atrás de meu irmão e dois primos meus, aí foram lá, conversaram de novo, lutaram, lutaram, lutaram. Aí nesse tempo veio o Coronel Rondon, fizeram várias delegacias, né? [aí foram para Belo Horizonte], era mais perto, por causa disso mesmo, pra apoiar os Pataxó” (Saracura, 2005).

Fixaram-se um tempo em Barra Velha, mas depois seguiram para a Fazenda Guarani, de onde saíram, em 1982, para o Caramuru.

Herculano, pai de Mocinha, morava com a família na região das Alegrias. Após o nascimento de duas filhas, Maria Eunice e Cleonice, a família passou a ter receio das constantes ameaças dos pistoleiros e Herculano solicitou a Tubal Viana Filho, então inspetor da 4ª Inspetoria Regional/SPI, que os transferissem para Maxakali, como já havia ocorrido com outras duas famílias de parentes. Herculano faleceu há cerca de três anos, mas eu o conheci já morando sozinho, próximo à casa da filha, Mocinha, ainda na região do Mundo Novo, na antiga fazenda Milagrosa. Lina, a mãe de Mocinha, era também Kariri-Sapuyá como o marido (primos).

Esses Kariri-Sapuyá que seguiram em busca de morada junto aos Maxakali não passaram por São Bento, mas foram diretamente de Santa Rosa para a reserva. Lembremos que em Santa Rosa havia duas aldeias, e segundo Mocinha sua mãe dizia que ela era de uma aldeia e seu pai de outra, “*mas a cidade que eles comprava era Jequié*”. O avô materno de Mocinha veio na frente para a região do Rio Colônia e conseguiu uma posse nas Alegrias e depois outra, que herdou do pai, na Fartura.

“Tubal, que era o cara aqui do SPI, o chefe aí do Colônia. Ele quem deu pra pai a transferência. As outras famílias foram embora pro Estado, todo mundo procurou seu destino. Uns ia morar na cidade do Colônia, no comercinho. Outros saia pra trabalhar pra fazendeiro. Esparramou todo mundo, e pai pegou essa carta e foi transferido, ele pediu e foi transferido daí do Colônia pra Maxakali” (Mocinha, 2017).

As famílias de Saracura e Herculano se encontraram em Maxakali e lá foi celebrada a união entre Mocinha e Wilson (filho mais velho de Ursulino e Santa). Mocinha (Crispina) e a irmã gêmea Menininha (Crispiniana), assim como Dalva e Gildete nasceram em Maxakali. Ao todo cinco filhos de Lina e Herculano nasceram quando eles estavam em Maxakali e lá foram criados. *“Daqui ele levou só dois filhos, Damião e Iraceni. Maria Eunice e Irani morreu aí no Colônia. Quando nós saímos de Maxakali eu tinha 11 anos. Iraceni já saiu casada com 16 pra 17 anos”.*

Muitas evidências têm apontado para a prática dos encarregados do SPI de dispor das crianças filhas dos “índios do mato” para criá-las fora do ambiente dos pais, longe de suas interferências, obedecendo à lógica da integração através da internação e doação dessas crianças, como vimos na parte I. Essa prática, aparentemente, persistiu ao longo dos anos, quando, sob o abrigo da tutela, chefes, militares e encarregados dispunham dos corpos e vidas dos indígenas, fossem *do mato* ou *de fora*, *puros* ou *caboclos*.

“Gildete essa conviveu todo tempo dentro da Funai, que é aquela morenona que tava aqui. Ela criou dentro da Funai, de Funai em Funai, sabe? Porque Capitão Pinheiro pediu pra botar na Funai pra estudar, pra ser uma professora de língua, né? E aí levou ela pequenininha. Pra levar pra Funai de Valadares. Cê acredita que essa menina passou 18 anos fora da gente?!” (Mocinha, 2017).

O retorno de Gildete é muito recente, foi em 2016, e eu não tive chance de conversar com ela, mas a vi na casa da irmã. Nessa época, ela havia alugado uma casa na cidade e ninguém comentou se moraria na aldeia. De todo modo,

Mocinha, apesar de afirmar que *“a gente não sabia mais se ela existia”*, não estranhou tanto o retorno, já que outras histórias semelhantes a esta vinham ocorrendo desde a década de 1980. Mas uma coisa sempre se frisou *“muitas crianças foram dadas e nunca mais voltaram”*. A lista dos desaparecidos que o conhecimento e a lembrança permitiram reconstituir inclui **Nenzo**, filho de Maria Grande, que era irmã de Maura e Maria Preta;

Etelvina, filha de Mimequi, irmã de Pomboca, foi dada para uma família em Ibicaraí;

Iraci, irmã de Bute, foi levada para o Rio de Janeiro;

Teresinha, referência apenas ao nome;

Milton, meio irmão de Maura, que veio do mato ainda bebê, nos braços de Rosalina. *“Brigou com o chefe de posto [Zé Brasileiro] e foi embora”*. Notícia vaga que talvez estivesse no Acre.

Dedé; *“trazido do mato sem pai, nem mãe, foi criado por Benvinda, a parteira do posto, que criou vários sem pai. Ela era velha, não tinha família”*. Como já mencionei na parte I, Dedé é um dos desaparecidos no Reformatório Krenak;

Batará, irmão de José Bute. Levado pelo encarregado do SPI, Miguel Moreira de Araújo para um *“colégio-orfanato para garotos indígenas”*, no Rio de Janeiro;

Carlos Utiariti, também levado para o Rio de Janeiro, supostamente para o mesmo colégio de Batará.

Todos esses são filhos de índios do mato, sendo que Milton, como já mencionado, foi capturado junto com a mãe, Rosalina. Esse tipo de desaparecimento é muito diferente de *“se esparramar”* que envolve desterro, distância de parentes, falta de notícias, mas não envolve o sentimento de negação à humanidade – *“dadas como se fossem bichos”* – evidenciado no ato de *“doação”* à revelia dos pais, e das relações e afetos dos envolvidos. Reginaldo, por exemplo, o último filho homem de Maria Preta, que já nasceu em Itabuna, e não em São Paulo, como os irmãos, examina o caso muito objetivamente: *“o SPI não queria que as crianças ficassem aqui porque já pretendia acabar com a reserva. Então era só aguardar os adultos envelhecerem e pronto”*.

Hugo Prudente escutou de Dona Darcy, a esposa não-índia de José Bute, que seu cunhado, Batará *“era muito inteligente e que deve ter progredido na vida”*. Ainda mencionou que seu neto Felipe localizou, através da internet, duas pessoas no Rio de Janeiro com o sobrenome Bute (Patrícia e Tiago Bute). Dona Darcy, que viveu por anos na área do posto, disse que *“tiravam as crianças para não crescerem naquele meio”*, uma interpretação muito diferente da elaborada por Reginaldo, mas ambas bastante conformes às suas distintas posições sociais. A última vez que Batará e José Bute se viram foi em 1951, quando o último foi ao Rio de Janeiro visitar o irmão. José expressou para Hugo Prudente o aborrecimento de ter sido acompanhado, na viagem, por um funcionário do SPI e de ter que apresentar, todo o tempo, as credenciais do órgão, em um forte esquema de segurança. Convidado a permanecer no colégio, disse *“que não tinha cabeça para isso”*, que preferia ser vaqueiro. Não deixa de ser surpreendente que, não obstante ter sido criado por José Brasileiro e ter sido feito, ainda muito jovem, funcionário do posto, José Bute manifestasse incômodo com o cerceamento da liberdade imposto pela tutela.

A ação do órgão tutor tem sido fartamente analisada pela literatura antropológica (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, 2016; SOUZA LIMA, 1995, 2015). Tal integração dava-se pela via do trabalho -- como parte da chamada Renda Indígena que, além dos arrendamentos, incluía as plantações de café e cacau nas regiões de Água Vermelha e Mundo Novo, e a criação de gado e laticínio na região do posto Caramuru - e mediante a convivência com pequenos arrendatários e funcionários do posto. Como temos visto, as crianças foram alvos privilegiados da política de integração. Quando Maura mencionou que a sua cultura *“tinha sido toda confundida”*, ela referia às seguintes situações: 1. ter pai e mãe de povos diferentes, unidos pelo chefe de posto; 2. ter convivido com os pais apenas na primeira infância, após o que foi criada na sede do posto, por parteiras e cozinheiras, mulheres negras trazidas de Vitória da Conquista *“para ensinar as coisas aos índios”*.

“o nosso povo da Bahetá ele se dá muito bem com o negro porque ele foi formado mais com negro. Quando chegou aí as negras que

vinha e ensinava porque naquele tempo o chefe de posto, eles trazia muita gente de fora para trabalhar na aldeia e muitos deles ficou encostado na gente” (Maura, 2016).

Ela lembra muito bem da parteira Benvinda, que criou Dedé, e de Alexandrina, cozinheira do posto, que, inclusive, se casou com o índio do mato Calixto, com quem teve quatro filhos, dos quais Maura só recordou os nomes de três, Nenga e Nenzinha, que vivem em Itabuna, e Justino, que vive em Camacã. Calixto faleceu e Alexandrina casou-se mais uma vez, desta vez com um homem negro, que teria sido da turma de atração e pacificação do SPI. São eles os pais de Otaviano, nascido e criado na área do posto, e que eu conheci, em 2004, trabalhando na casa Paroquial de Itabuna. Na verdade, eu estava acompanhando as mulheres Pataxó Hãhãhã em um encontro realizado pelo CIMI, naquela cidade, quando as índias adentraram o salão de eventos da casa paroquial, onde ocorreria o encontro, e Otaviano estava lá, cuidando da arrumação. Ele e Maura se reconheceram imediatamente e a manhã do encontro de mulheres foi tomada pelas lembranças que os dois compartilhavam. Uma dessas foi sobre a escola que existia para as crianças *“com muita palmatória e ninguém aprendeu nada”*. Neste encontro, Maura soube, e ficou um tanto surpresa, que Olívia Brasileiro recebia salário como enfermeira do posto. Não encontrei disso referência nos registros do SPI sobre a reserva, mas encontrei um ofício, de 1956, que determinava a admissão de Iline Brasileiro da Silva – filho de Olívia e José Brasileiro –, funcionário estadual do Rio Grande do Sul, no posto Caramuru, como requisitado pelo Ministério da Agricultura *“para inspecionar os postos indígenas do SPI”*⁵³.

Já vimos, anteriormente, que *“Dona Olívia”* destinou Maria Preta e outras meninas para o trabalho doméstico em casas de amigas. E que Maria Preta, de Itabuna seguiu para São Paulo. Agnaldo, filho de Maria Preta, portanto neto de Titiah e Rosalina, repete o que escutou de sua mãe, i.e., que Dona Olívia dizia que ela, Maria Preta, precisava trabalhar para ter dinheiro,

⁵³ Microfilme 154-fg. 75.

pois os índios não tinham mais nada ali. E que Maria Preta era ágil e *“renderia bem, ganharia mais que as outras”*.

“Então, ela foi pra São Paulo levada por essa Olívia e a Olívia enganou ela dizendo que ia ficar mais ela em São Paulo. Mentira! Só foi levar ela e deixar ela lá. E lá ela ficou na casa dessa amiga da Olívia. Minha mãe disse que era uma mulher muito rica no modo deles lá e ela disse que fazia de tudo nessa casa, tinha que fazer de tudo” (Agnaldo, 2017).

Maria Preta ficou sem notícias, aguardando que Olívia um dia aparecesse como prometera, o que nunca aconteceu, e acabou conhecendo um taxista, Agnaldo dos Santos, na casa onde trabalhava. Segundo os filhos, ele foi fazer uma entrega e a viu, começaram a travar conhecimento e ele comentou provir do sul da Bahia, precisamente de Itabuna, em uma dessas incríveis coincidências ou força do destino, para quem nele acredita. Maria Preta foi viver com Agnaldo, e saiu do lugar onde foi deixada pela esposa do encarregado do posto indígena. Em 1969 nasceu Wagner, seu primeiro filho, depois uma menina, que não vingou, e, em 1972, Agnaldo. Em 1977, Maria Preta e o esposo vieram embora para a Bahia, para Itabuna mesmo, e foi quando ela alimentou a expectativa de rever a mãe, Rosalina Baenã.

Pouco depois Maria Preta e Agnaldo separaram-se, e ela continuou vivendo em Itabuna com os três filhos. Nesse tempo, trabalhava em serviços gerais, em uma espécie de clínica médica especializada em pediatria, em Itabuna, mas não tinha muitas condições e nem sabia como localizar os parentes, apesar de saber que estava próxima da reserva. Foi então que aconteceu mais um encontro importante para a vida de Maria Preta e seus filhos. Um novo vigilante chegou para trabalhar na mesma clínica. Era José Bute, que já residia em Itabuna. Eles se reconheceram e Zé Bute comentou que Rosalina já havia falecido, mas que Maura, sua irmã, estava em Itajú do Colônia. Ele mesmo, que tinha ainda por costume visitar o posto, informou a Maura que havia encontrado Maria Preta. Davi, esposo de Maura, tomou o endereço e foi, a pedido da esposa, até Itabuna encontrar a cunhada. Na viagem de volta, Maria Preta veio com os três filhos, permanecendo duas semanas na

casa da irmã, em Itajú. A situação de Maura não era tão boa, os fazendeiros tinham acabado de receber os títulos e a articulação para a luta estava bem no início. Maria Preta retornou para Itabuna, mas em janeiro de 1982, Maura escreveu-lhe uma carta - cujo mensageiro foi Davi - noticiando que iriam retomar as terras da reserva, e que ela retornasse com os filhos. Maria Preta pediu dispensa da clínica e veio para a luta, permanecendo junto à família da irmã na retomada da São Lucas. Em 1984, após os conflitos que culminaram na saída de Nelson Saracura e Ursulino Fernandes da reserva, que serão tratados na parte III, a família veio para a área que é, hoje, a aldeia Bahetá, em Itajú do Colônia (posto Caramuru), local para onde sua mãe foi levada após ser capturada pelo SPI e local de nascimento de Maria Preta. No início dos anos 2001, ela seguiu com os filhos para uma área recém-retomada na região da Água Vermelha, onde acabou falecendo e foi enterrada.

Quando a primeira carta de Maura chegou às mãos de Maria Preta, em Itabuna, foi uma surpresa para Wagner, Agnaldo e Reginaldo a notícia de que sua mãe tinha nascido índia, de que eles tinham uma tia, igualmente índia, e que havia uma reserva de terra para eles, que também seriam índios. *“A gente não sabia que era índio, minha mãe não falava, acho que ela tinha algum medo”*. Na carta, Maura confirmava o que Zé Bute já tinha dito, que Rosalina já estava morta, e ainda narrava o desaparecimento de Tam (Milton) e a morte de Maria Grande. Wagner até hoje fica um tanto chocado quando se lembra de, ainda garoto, assistir ao seriado de Daniel Boone⁵⁴ e de torcer contra os índios, *“pra vocês ver como era triste, eu torcia para matarem os indiozinhos e eu não sabia que era um”*.

O caso de Maria Preta e seus filhos me fez pensar que a violência do contato e da intervenção do Estado na vida dos indígenas é muito eficiente no sentido de anular a possibilidade de alguém carregar consigo a sua história, a

⁵⁴ Seriado da TV norte americana, mas que era exibido também no Brasil, inspirado na história de Daniel Boone, conhecido por explorar e desbravar áreas habitadas por indígenas na região hoje conhecida como pertencente aos Estados Unidos da América.

não ser que algum evento significativo transforme o que a violência forjou. Pensemos, à luz da trajetória de Maria Preta. Uma moça cresce, tem filhos e vive distante dos parentes, à revelia do seu passado e da origem de seus pais: um homem e uma mulher capturados na mata (Rosalina e Titiah), que tiveram, a partir daí, a existência determinada por outrem, que os uniu, que pouco ou quase nunca se comunicavam com os filhos e outras pessoas. Por outro lado, a própria história se encarrega de refazer e reinserir esses sujeitos (Maria Preta e filhos) no seu curso. Na dispersão, os filhos e netos dos índios *do mato* pareceram viver alienados de sua condição, por outro lado, como vimos, os filhos e netos dos índios *de fora* escutavam que eles tinham uma terra, uma terra para os índios. Muitas famílias, inclusive, saíram em busca de outras aldeias indígenas para viver. O processo histórico já havia, no caso dos *índios de fora*, produzido certa reversão em sua consciência, graças ao distanciamento que o tempo promovera. Já haviam tido tempo para conhecer o passado dos parentes e reelaborar seus lugares no mundo. Também para Wagner, Agnaldo e Reginaldo, uma nova consciência foi sendo processualmente elaborada em face às novas condições, notadamente a da relação com a terra através da luta. Para o senso comum, pareceria óbvio supor que a primeira geração de descendentes, por exemplo, dos índios capturados no mato, cujo contato com a sociedade envolvente ocorreu apenas nos anos de 1930, se soubessem índios desde sempre, ao contrário daqueles outros cujo processo de contato remete-se ao período colonial. No entanto, como sabemos, a consciência é historicamente determinada, e não regulada apenas pela sucessão temporal. Hoje, Wagner, Agnaldo e Reginaldo descrevem os tempos do contato e do SPI impregnados das relações estabelecidas com os parentes de sangue e parentes de outras famílias étnicas.

“Quando nós chegamos na aldeia Bahetá, que realmente eu via os índios, foi aí que eu fui entendendo que realmente eu era índio e não sabia que eu era. Foi aí que eu comecei a entender, então, sabe, Jurema, pra nós, pra nós foi um impacto, nós ser índio e não sabia e depois saber que era índio e ter que acostumar sendo índio, porque nós... não foi fácil pra mim acostumar sendo índio.”

Eu achava que eu não era índio, dentro do meu eu, eu falava: “não sou índio, mas minha mãe tá dizendo eu sou, tudo bem”, eu só fui me acostumar mesmo como índio já foi, como eu falei, já foi por volta de 86, quando eu vi que realmente a coisa pegou mesmo, a coisa era sério, sabe. Fui dar por conta quando vi mortes, sofrimento, percas, né, as humilhações do homem branco com nós, né, o preconceito, o racismo, quando eu via eles: “não isso não é índio não”, eu comprando na feira, eu ouvia eles “ó o índio, ó o índio”, batia na boca e pegava o apito, apitava, ou dizia: “índio quer abóbora”, dizia: “índio quer apito, se não der pau vai comer”, sabe, eu falei: “agora eu sei que eu sou índio e vou defender meus direito”, passei a entender por aí. E engraçado que a velha Bahetá, um dia eu vi ela sentada aqui na aldeia, ela sentadinha, isso já foi em 86, eu vi ela sentada e disse assim: “Bahetá, me ensina a falar idioma”, aí ela balançou a cabeça, eu falei: “me ensina a falar, que eu quero aprender, meu avô não me ensinou”, aí ela tornou balançar a cabeça, dizendo que não, aí depois, eu me lembro que por mais eu insistindo, insistindo, ela deu um sorriso e no sorriso dela ela foi chamar mãe e mãe: “foi o que, Bahetá?”, e ela: “é, Maria, esse menino fica querendo, Maria, que eu ensine ele, que depois ele vai ficar dando risada”, então alguém deu risada dela, ou alguém, sei lá, sorriso dela, mas ela falava bonito, Bahetá e eu queria por que queria aprender”. (Agnaldo, 2017)

“Viemos pra Bahetá, me lembro como hoje quando nós chegamos, aquela estrada que liga ali de Gaiolão, que vai pra Bahetá, aquilo ali, de um lado e de outro era um matariu de coco, ouricuri. Era tanto que não precisava nem entrar no pasto pra comer coco, ali na rodagem mesmo eu quebrava coco ali, porque as cabra pegava do pasto e ela cruzava a rodagem e ali ela esparramava coco, era coco demais, ouricuri, era uma mataria de coco. Eu me lembro que tia Maura, sabe, essa outra senhora dona Preta, elas veio receber “oh, Maria Preta, Maria Preta”, era um rebanho de mulher chorando, “Oh, Maria!”, e minha mãe tornou a chorar, chorou, chorou, as duas irmã se abraçou, choraram, choraram e minha mãe disse: “eu tô de volta, perdi meu pai, perdi minha mãe aqui, perdi meus parente, primos foram embora, né, eu to de volta” (Agnaldo, 2017).

Se a retomada da São Lucas marca a articulação dos parentes e o reencontro, o processo de sair e retornar aí não se encerrou. A área da São Lucas, com pouco mais de mil hectares, era insuficiente, carecia de água potável e os conflitos internos também eram uma constata a ser enfrentada. Muitas famílias ficaram “*entrando e saindo*”, a depender das condições que se

apresentavam em determinada época. E até hoje, mesmo com a terra conquistada, é assim. Agnaldo comentou *“eu tive que deixar a aldeia também como minha mãe deixou”*. Nos anos 1990, persistia a mesma situação de 1982, as famílias todas concentrada na área da antiga fazenda São Lucas, pois, embora tentativas de novas retomadas tivessem sido feitas, malograram devido à interposição da justiça através de processos de reintegração de posse cumpridos com o apoio das polícias federal e militar. A escola da aldeia só ensinava até a 4ª série do Ensino Fundamental I, e não havia sinais de que a questão da terra estivesse em vias de solução. Em um ano de muito grande escassez de chuva, quando o córrego do Rio Salgado secou, Agnaldo e Wagner, jovens de vinte e poucos anos, viram-se sem perspectivas. Resolveram que tentariam a vida fora e escolheram Porto Seguro, pois *“estava no auge do emprego da época”*, muito em função do turismo que caracterizou o município na década de 1990. Chegaram lá *“sem eira, nem beira”*, e nem um endereço do que procurar possuíam. Agnaldo gosta de contar suas histórias e as de sua mãe iniciando-as com um *“por incrível que pareça”*... Pois não é que os dois irmãos, andando pela rua, *“descendo uma ladeira”*, foram abordados por um senhor que dirigia um carro da Brahma, e lhes perguntou os nomes, apresentando-se como seu tio José Moreira. O homem os havia reconhecido, pois os conhecera, ainda crianças, em Itabuna. Desse encontro, conseguiram pouso, parentes por perto e um primeiro emprego em Porto Seguro como varredores de rua. Da limpeza pública saltaram para recepcionista e jardineiro em hotel, *“e então, em 1997, foi quando mataram aquele índio Galdino, em Brasília, que é parente de Ninho, também é nosso parente, foi que me criou uma revolta e eu falei: “não fico mais aqui!”*.

Em 1997, após a morte de Galdino, tem início o segundo ciclo de retomadas bem sucedidas dos Pataxó Hãhãhã. Agnaldo, recentemente tornado cacique da aldeia Bahetá, dizia-se honrado por nunca ter imaginado, *“ser o líder das terras de Bahetá, Honrak, Rosalia, Titiah, Mimequi, Tamanin...”*. O passado, ou a história, é uma reconstrução do que se vive no presente.

Reginaldo Ramos, irmão de Agnaldo e Wagner, em seu trabalho de conclusão do Curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas da

Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (FIEI/FAE/UFMG) (RAMOS, 2019), menciona trajetória semelhante a dos irmãos mais velhos. Nos anos 1990 também precisou sair da reserva para trabalhar em fazendas de cacau nos municípios de Buerarema, Camacan e São João do Paraíso. Tal como lembrou Agnaldo, foi a seca ocorrida naquela época, que o impediu de continuar auxiliando o padraço nas roças de batata, aipim, limão, abóbora e coentro (RAMOS, 2019, p.8). Mas em 1997 o assassinato de Galdino também provocou o seu retorno à reserva. Ramos assinala como as mobilizações em torno das retomadas de terras foram, paulatinamente, desde os anos 1980, mobilizando os indígenas a voltar para ajudar na luta (IBID, p. 10).

Vale notar, contudo, que o entendimento dos Pataxó Hãhãhã acerca da mobilização para a reversão do esbulho, através da localização dos parentes, é anterior às retomadas, efetivamente. Ou seja, a localização e chamada para o retorno das famílias é anterior à entrada efetiva na terra, como vimos através das cartas enviadas, noticiando o desejo de tomar as terras. Convoca-se para a luta, para executar a ação, no entanto, nem sempre é possível a chegada de todos para as retomadas, e o retorno se dá, também, paulatinamente.

Egídia Trajano (Kariri-Sapuyá) quando teve sua posse usurpada no Toucinho pelo Major Liberato, rumou para o Mundo Novo, na posse de sua irmã. De lá, motivada por novas pressões, uma parte da família retornou para o São Bento, e lá ficou até hoje, tendo Egídia se refugiado em Pau Brasil. Ela já estava casada com um não-índio e o casal foi residir na sede do município. Esta casa de Egídia transformou-se no ponto de encontro, e de apoio, de seus parentes em passagem pela cidade. E foi lá, também, que os líderes que estavam vivendo no interior da reserva (Bite, Desidério, Samado), resistindo às pressões, começaram a esboçar o que, em meados de 1974, passaram a chamar de “grupo de luta pela terra”. Egídia teve muitos irmãos, e apenas ela ainda está viva, com a memória comprometida, mas, aqui e ali, lembrava alguma coisa, que me chamava para compartilhar quando ainda morava em uma casinha de madeira, próxima à casa de seu filho Gerson, no Caramuru. Ela se envaidecia mais de

contar sobre o irmão Roberto, que “envultava”, do que sobre a relevância da sua casa na articulação da luta. Como se a memória trabalhasse mais para um tempo muito anterior, “os tempos antigos”, quando eles se escondiam na mata, “*corridos dos pistoleiros*”, e Roberto “aparecia e sumia”, provocando confusão aos inimigos. “*Muita coisa que salvou a gente, foi ele*”. Para Gerson, seu filho, o que é possível descrever dos tempos antigos foi o que ele escutou da mãe, mas o que ele pode narrar mesmo foi o que viu, “*desde quando eu acompanhei*”. Ele nasceu em 1962.

“eu era bem novinho, isso aí de se esconder para esses canto aí eu lembro, eu lembro quando os pessoal da gente queria ir para o Rio de Janeiro ver essa situação da terra eles se reunia lá em casa lá em casa tinha uma cozinha de barro, aí chegava os índio tudo, lá se reunia com eles.

Juvenal Trajano (irmão de Egídia), Samado, Bite, Camilo, Desidério, Justina e Hilda encontravam-se dispersos, mas resistindo em pequenas áreas no interior da reserva, e não cansavam de reclamar pelas suas posses. Todas as vezes que seguiram para o Rio de Janeiro, para efetuar queixa no SPI, e, depois, em Brasília, junto a FUNAI, o grupo se reunia na casa de Egídia para arrecadar fundos para os custos da viagem. Foram nesses constantes encontros que a possibilidade do retorno efetivo para a terra foi se consolidando.

A luta e a terra trazem os parentes de volta.

Formar a luta que articulou as distintas famílias étnicas em torno de um povo, Pataxó Hãhãhã, não implicou apenas em acionar e reunir parentes diretos, ou o povo de uma mesma aldeia de origem. Como vimos, já havia relação entre Kariri-Sapuyá e Kamakã, entre Baenã e Hãhãhã, e entre os Hãhãhã, que passavam tempo no Rancho Queimado, com os Tupinambá. A articulação, vale lembrar, não é apenas possível com quem é *parente de sangue* ou *parente direto*, ou, não se forma um povo apenas em torno do parentesco, muito embora ele seja importante na manutenção dos vínculos durante a

dispersão. O parentesco é uma das unidades de mobilização possível, mas não é a única. Samado (Kariri-Sapuyá), que já se reunia com seu primo Desidério, seu primo e cunhado Bite, sua irmã Justina, as primas Hilda e Egídia, por exemplo, viajou até a outra ponta da reserva, no norte, na antiga sede do Posto Caramuru, para acionar e mobilizar os *índios do mato*. Da região do Posto, na cidade de Itaju, o grupo chegou a Palmira e se juntou aos Tupinambá da família de Lucíola. Essa aliança, inclusive, reverberará na garantia da posse da terra, que estará ameaçada dois anos após a retomada da São Lucas, quando um conflito se estabelecerá justamente entre *parentes de sangue*, os principais líderes Kariri-Sapuyá.

Quando Samado foi a Itaju, com o objetivo de mobilizar os Baenã e Hãhãhã, a situação em que esses se encontravam era de penúria e abandono. “Quando a fome apertava, comiam licouri verde cozido”, contou Nozinha, viúva de Zequinha, filho de Natico. Segundo a coleção de documentos sobre a reserva que se encontra no Museu do Índio, os últimos telegramas, memorandos e recibos produzidos pela administração do Posto, datam de 1967, justamente o ano de extinção do SPI e criação da FUNAI. Não localizei informações sobre aposentadoria ou exoneração de José Brasileiro, que consta como último chefe, mas Maura conta que ele e sua esposa, Olívia, continuaram em Itaju do Colônia. Neste tempo, Samado encontrou Maura, que já estava casada com Davi (casaram-se em 1963, ano em que sua mãe morreu); os filhos de Natico; Pomboca, filho de Mimequi; e Bahetá. Todos os filhos de Natico casaram-sem com não-índios e viviam ao redor da área do Posto, empregando-se, vez por outra, em fazendas do entorno. Isso ocorreu, também, com Maura e Davi, que, vez por outra, e por necessidade, empregavam-se em fazendas.

Carmelita e Nozinha são duas irmãs sergipanas que vieram pequenas, com os pais, para a região da Água Vermelha. O pai era carpina (carpinteiro) e “fazia casa, curral e caixão de morto”. A família morou em muitas fazendas e Carmelita disse que sempre souberam que ali era terra dos índios, “Olha, eu sabia que tudo lá era dos índio, era do índio, de lá de... do Rancho Queimado pra cá, subindo, tudo era do índio”.

Como os índios que residiam no Posto de Itaju desciam, ocasionalmente, para a região do Rancho Queimado, o intercâmbio entre eles e os trabalhadores das fazendas era cotidiano. *“Nós vivia nas fazenda do sul, tinha gado e cacau, mas todo mundo sabia que era área de índio”*. Graças a esses encontros, Carmelita se uniu a Jorge, o filho mais velho de Natico e veio viver “no meio dos índios”, na roça do sogro, no Mandacaru, já na porção norte. Como vimos na Parte I, Davi Pinto, que arrendava área vizinha a Natico, usurpou a sua posse após a morte do índio. Carmelita passou a cuidar dos irmãos menores do marido, como as gêmeas Zezé e Danguinha, e Piba, já que Isabel e Natico estavam mortos.

“Quando o véio Davi [Davi Pinto]... nós saiu de lá do Mandacaru, que o velho Davi botou a gente pra poder vim pra aqui, pra trabalhar na prefeitura, sabe? Pra trabalhar na prefeitura. Aí nesse vai e vem de prefeitura, que eles botaram pra cá, pegaram [a terra no Mandacaru] e não deixou mais, derrubou a casa pra gente não ir morar mais lá”.

Davi Pinto era prefeito de Itaju do Colônia e alojou a família de Natico em uma casa na cidade, sob a alegação de que não poderiam cuidar da roça, mas que lhes daria alimentação e vestuário, *“como o serviço [SPI] fazia”*. Mas Jorge foi empregado na construção de estrada “rodagem” e na abertura de valas para escoamento da água do rio em época de cheia. Pouco tempo depois, desgostosos com a situação, deslocaram-se para a área em torno do antigo posto, e lá se juntaram aos que ainda ali estavam, ou seja, Tico, Pomboca, Bahetá e Honrak, que *“viviam de pescaria e licouri”*. Para Bahetá e Honrak, *“Brasileiro ainda fornecia alimentação”*. *“Era todo mundo amoquecado aí nessa aldeia aí, era tudo dos fazendeiro”*. Em que pese a forte relação de tutela e aparente dependência que permeiam as narrativas acerca dos índios do mato, e dos seus próprios relatos sobre a incredulidade de reversão da situação, ao chegar em Itaju, Samado encontrou disposição por parte dos que lá estavam. Carmelita conta que mesmo a pequena área em volta do posto estava em constante ameaça de invasão e relativiza, de certa forma, a atuação de José Brasileiro.

Pessoa ambígua para muitos, pois “facilitou” para os fazendeiros, mas não “abandonou” os índios velhos, como ela frisou nesta passagem.

“Seu Zé Brasileiro... quer dizer, no meu alcance, pra mim ele não era má pessoa não, porque as vezes quando os menino brigava aí, que a polícia pegava prendia, eu corria lá, ele tirava da cadeia, sabe? Que eu soubesse que ele maltratasse os índio, eu não vou dizer uma coisa que eu não via. Eu tenho que falar o que eu sei, o que eu via, agora, não sei se... eu também não vou dizer que ele andava coligado, ou que andava ou não com fazendeiro, porque deixou o fazendeiro tomar conta ali da Baheté. Fazendeiro ali, minha fia, entrou ali, nós morava lá, morava na sede, tinha dias de chegar de manhã cedo, nós escovando os dente, chegava o vaqueiro, viu? Dando recado... botava eles pra ir falar com a gente, pra gente sair de lá, que ia derrubar a casa por cima de nós, que era a sede, que hoje em dia é a escola, morava ali, não era daquele jeito não, era diferente, hoje em dia que é daquele jeito. E daí... botou... passava uns dias, quando pensava que não, botou outro pra ir falar que era pra gente sair de lá, senão ia levar a policia pra ir fazer despejo da gente, despejo, que ia derrubar... menina, era tanta coisa que esse povo falava, mas nós não saiu, permanecemos lá, saímos não, não saímos mesmo. Um dia mesmo o Jorge ainda deu uma carreira em um dos vaqueiro dele [Armando Pinto], de manhã cedo na porta chamando...”

A pressão não cessava e, de tempos em tempos, os invasores destruíam as construções do SPI. Até a pequena área, onde os indígenas estavam concentrados em torno da sede do posto, foi invadida por Armando Pinto, que mandou um vaqueiro se instalar e colocar gado. As visitas de Samado a Itaju e a articulação dos indígenas chamaram a atenção dos invasores, que trataram de se articular com o governo do Estado da Bahia para “regularizar” a situação das terras. A resposta não tardou e os títulos foram sendo emitidos entre os anos de 1978 e 1979, nos governos de Roberto Santos e Antônio Carlos Magalhães. Em uma dada oportunidade, a prefeitura de Itaju patrocinou um evento para simbolizar a entrega dos títulos e os indígenas organizaram um ato de protesto. Uma faixa foi produzida – A terra é dos índios, nós estamos aqui! -- permaneceu suspensa durante alguns minutos, mas o ato foi logo reprimido por supostos funcionários da prefeitura de Itaju do Colônia. Maura se recorda,

com muito lamento, deste dia. Carmelita, também. Mas ao mesmo tempo assinalam a persistência na terra.

O “povo da Bahetá”, como são chamados, agora, os filhos, netos e bisnetos dos índios do mato, acompanhou a mobilização durante todo o tempo, especialmente as reuniões que envolviam as presenças de Desidério, Samado e Camilo na casa de Maura, em Itaju. Entre a entrega dos títulos e a retomada da São Lucas, a FUNAI passou a apoiar a reivindicação dos indígenas, encaminhando para a região a antropóloga Maria Hilda Paraíso, então encarregada da elaboração de um relatório sobre a situação dos indígenas na Reserva (PARAÍSO, 1976). A chegada de Maria Hilda representa um divisor de águas nas estratégias que executavam até então, já que passam a contar com o apoio, em que pese nem sempre irrestrito e muitas vezes comprometido com interesses outros, da FUNAI na localização dos parentes dispersos, na articulação com a polícia federal e no acesso a documentos e mapas da reserva. Certos moradores da cidade de Itaju do Colônia são lembrados como figuras que apoiaram a mobilização, como a Sra. Eugênia Rocha, funcionária do cartório, que se encarregava de escrever as cartas para a ajudância Minas/Bahia, localizada a esse tempo em Governador Valadares/MG, e para Brasília; e do sargento Raimundo, que se encarregou de localizar alguns indígenas para conhecerem Maria Hilda, quando esta chegou à sua residência.

“Eles conversaram a respeito da medição, falando que vinha a equipe da Funai, que ficou mais ou menos uns três a quatro meses em Itaju do Colônia hospedado com caminhões, engenheiros, aparelhos, pra fazer a medição da terra. Isso foi em 78 para 79, pra fazer a medição. Quando os fazendeiro soube que era a Funai, o quê que fizeram? Botaram corrente e cadeado nas fazendas. Isso aí eu tenho lembrança dessa história.” (Paulo Titiah, 2012)

Percebendo o movimento dos indígenas, os fazendeiros, que até então não haviam, aparentemente, se mobilizado com vistas à titulação das terras, passaram a agir. Como comentei anteriormente a confiança em uma estrutura que lhes conferia direitos, até então aparentemente inquestionáveis, não

deixava margem para preocupação até então. Para tanto, não faltavam aliados políticos para a empreitada. Jener Pereira da Rocha foi o primeiro a tentar fazer um registro imobiliário junto ao INCRA, após o que, com o apoio de parlamentares da ARENA, ele e os outros invasores obtiveram, junto ao INTERBA/Secretaria de Agricultura do Estado da Bahia, a emissão dos títulos de propriedade incidentes sobre as terras da Reserva Caramuru-Paraguassu.

Os títulos por si não eram bastante suficientes. Os fazendeiros prosseguiram no empenho de destruir qualquer sinal de que ali era uma terra indígena. Carmelita e Jorge estavam residindo na casa que havia sido a residência de José e Olívia Brasileiro, onde havia ainda móveis e um arquivo com os documentos do SPI.

“Que eu morei lá numas casinha, aí depois foi que nós mudemo pra sede, que a sede tava pura sem nada, aí mandado até por ele mesmo, por Zé Brasileiro mesmo. Ele disse: “Ó, Jorge, a sede tá pura”... porque tinhas coisa lá ainda, sabe? Do posto. Aí, ele chegou, mandou a gente pra lá, pra tomar conta das coisa que tinha lá, tinha arquivo, tinha um bocado coisa que tinha lá, livro...”(Carmelita, 2017).

Graças a esse fato Maria Hilda pôde recolher os documentos de décadas de SPI, bem como os livros mencionados por Carmelita, que hoje formam o conjunto da Coleção Povos Indígenas no Sul da Bahia, no âmbito do programa de documentação do Museu do Índio/FUNAI. Seguramente, sem a presença dos índios na sede, tudo teria sido destruído, como foram muitas construções. Portanto, a preservação dessa documentação é fruto, notadamente mas não exclusivamente, da resistência indígena, que protegeu e recuperou as terras e sua história.

Passemos, agora, ao relato de Carmelita sobre a destruição efetuada pela família Pinto na sede do Posto.

“Aí depois... ali tinha um galpão, no fundo daquela sede, dali do fundo da sede até na casa que diz que é de saúde, que hoje em dia nem sei se é, porque não é, ali era um galpão grande... de lá tinha dois quarto... tipo uma casinha assim, outra assim, pra frente

tinha duas casa, mais pra frente, dos pé de eucalipto ali, aqueles pé de eucalipto tinha duas casa. Tinha um curral, que era um mundo véio de curral e eu sei que desbagaçou tudo esses trem aí foi Armando... foi Tonca [filho de Armando]... aí agora já foi... na época que o véio morreu o Tonca tomou conta. Desmanchou tudo, tudo, tudo. Desmanchou a pá, desmanchou a casa, desmanchou o curral todinho e carregou tudo, não ficou nada lá. Lá dentro não ficou nada. E o gado dele ficou lá, ó. Aí só tirou, porque no tempo que Nelson Saracura tomou lá [no Caramuru, Faz. São Lucas], ó, Nelson veio aqui, ó, e deu um bocado de tiro em vaca e desgraçou de vaca aí, teve delas que quando foi chegando aqui, trouxeram do matador aí já foi morrendo. Foi que tiraro, foi que a gente fiquemo lá, ó, mas assim mesmo, assim mesmo botou a placa ali, assim mesmo o povo passava e ainda dava tiro na placa”.

A referência final a Saracura já diz respeito às ações que sucederam a retomada da São Lucas, que veremos em detalhes na parte III. No entanto, já podemos depreender que as ações que implicavam em retomadas de terras e destruições de determinados bens, que não poderiam ser revertidos para os indígenas (como as instalações para beneficiamento do cacau, por exemplo, poderiam), faziam parte das estratégias de retaliação contra os fazendeiros. O jogo precisava reverter, positivamente, para os índios!

“Alguns velhos dedicaram parte da vida deles a fazer essa busca”. Esta frase da Profa. Margarida Pataxó, que é do tronco Kariri-Sapuyá, exprime muito bem o sentimento da sua geração, entre 40 e 50 anos, em relação aos velhos, avós prioritariamente, que viveram décadas *“insistindo na terra”*. Para Margarida, o movimento não teve início na década de 1970, foi uma resistência continuada.

“Eu sou de 67[1967], e desde quando eu me entendi por gente eu já acompanhava, indiretamente, eu ainda criança, já acompanhava essa luta de meu tio Dero, Samado e outros índios lutando pra reconquistar novamente esse território. É tanto que muitas vezes eles dormiam lá em casa, passava em casa de parente em parente pedindo ajuda pra eles viajarem pro Rio de Janeiro, e vários outros que não passavam lá por casa, mas eles diziam que não eram só eles, que tinha mais. Eu acredito, talvez a gente não tenha uma data exata, mas eu penso que muito antes dessa data de 77[1977] eles já estavam tentando se organizar pra tentar reconquistar novamente aqui esse território de onde eles

tinham sido expulsos. Eu penso que essa luta deles já se arrastava há muito tempo, porque, segundo eles, eles dedicaram parte da vida deles a fazer essa busca de retorno novamente do nosso território". (Margarida, 2012).

Ao dizer que Desidério, Kariri-Sapuyá, avô de sua esposa, "*carregava a energia de muitas pessoas*", Fabio Titiah, filho de Maura, afirma que as alianças realizadas no contexto da luta formaram o povo e o reconhecimento mútuo. Carregar a energia de muitas pessoas, ele explicou, é carregar a responsabilidade sobre o futuro na terra de cada um que trabalhou de diária em roça de cacau de fazendeiro para doar algum dinheiro que assegurasse as viagens dos líderes ao Rio de Janeiro e a Brasília. É a expressão do esforço comunitário na luta pela terra. Localizar quem estava esparramado, portanto, significou, também localizar pessoas cujo conhecimento já se tinha, mas cujos laços mais profundos foram estreitados através da luta. Quando Maura diz que "*aprendeu muito com Samado e véio Dério*", ela está se referindo a uma "*história que não conhecia*", à "*história deles, dos lugares onde moraram*". E foi "*o conhecimento da história e do sofrimento deles*", ela enfatiza, que os uniu enquanto um povo. E eu devo complementar que determinadas relações mais próximas resultantes de casamentos entre as famílias étnicas ensejou uma maior aproximação entre as pessoas e suas histórias, que reverberam nas narrativas que elaboram sobre a vida e sobre a luta pela terra.

É quando se *juntam* que se tem noção do quanto se estava *esparramado*, uma categoria elaborada à vista das várias narrativas de esbulho e perdas simbólicas e materiais. Como disse certa vez, Maria Muniz, "*a luta foi para juntar o povo e fazer a terra aparecer*". Nas seguidas viagens dos líderes a Brasília, os retornos sem resposta sobre as demandas pelas posses, levaram-nos a concluir que "*tem que fazer a terra aparecer toda*". "*Depois que juntou, fortaleceu*", confirmou Lisinha, ao observar que antes a luta de cada um era para defender seu pedacinho, mas depois que juntou ficou mais forte e "*a terra toda apareceu*". Tinha-se conhecimento da localização dos marcos, mas não da extensão da área que havia sido demarcada em 1938. "*Fazer a terra toda aparecer*" é sobre isso, também.

As questões que me fizeram pensar o período da dispersão como um momento de continuidade, muito embora a noção de esparramado possa acarretar a ideia de desagregação, foram, notadamente, a ênfase nos etnônimos mobilizados a partir das aldeias de origem e o marcador do início da luta com a retomada da São Lucas, em 1982. Como vimos, a mobilização não cessou no período em que a maioria esteve destituída do território, os vínculos tendo sido mantidos ou retomados, e outros construídos. Novas relações foram se formando neste processo através do compartilhamento de histórias de perdas e esbulhos, sempre tendo em vista um objetivo comum de ter o domínio da posse das terras da reserva. No entanto, a identificação das famílias que poderiam compartilhar da luta direta, que estava por vir, ocorreu a partir do reconhecimento de um passado comum vivido na reserva Caramuru-Paraguassu, mas não com qualquer um, afinal esse passado foi compartilhado, também, com trabalhadores de fazendas, arrendatários e funcionários do SPI/FUNAI.

O que estou chamando de reconhecimento de um passado comum é, inquestionavelmente, a consciência compartilhada de se saberem índios, mesmo que desconhecessem os etnônimos ou que tivessem sua história largamente obliterada por uma política violenta de integração, como no caso dos Baenã e Hãhãhã. Estou me referindo, portanto, à consciência do esbulho, da violência e das distintas violações a que foram submetidos, inclusive o fato de terem se dispersado uns dos outros. No entanto, é importante assinalar algo que foi mencionado algumas vezes por Bite, Seu Jó, Marta e Maura: os pequenos arrendatários, ou "*os fracos*", como classificou Bite, "*viviam no meio dos índios*" e muitos também perderam suas posses para os grandes fazendeiros. Algo muito semelhante -- e que de resto marca uma certa aliança entre índios e negros, como vimos Maura referiu acima -- ao que Edwin Reesink registrou da história relatada pelos Kiriri sobre o esbulho de suas terras, i.e., a oposição entre aqueles que, respectivamente, não detêm qualquer parcela de poder econômico e político, e aqueles que tudo detêm, os poderosos locais, oposição por ele

traduzida, metaforicamente, por olhos *miúdos* e olhos *graúdos* em *Massacará* (REESINK, 2017, p. 23).

Se o SPI estabelecia uma severa linha divisória entre os *puros* e os *misturados*, na dinâmica cotidiana da reserva as relações estreitavam-se mediante as alianças matrimoniais (Darcy e Bute; Isabel e Natico; Nozinha e Henri; Carmelita e Jorge; Manoel e Lucíola...), visitas e compartilhamento e troca de alimentos. Dona Darcy mencionou a Hugo Prudente que recebia peixe e caça de Titiah e em troca “dava um agradinho” a ele⁵⁵. Nozinha diz o mesmo sobre Bahetá “*se ela tivesse um saco de pão, ela me dava e dizia “toma pra sua menina”*”.

A distância entre os parentes durante o período da dispersão impedia, de certa maneira, trocas mais ampliadas como essa de alimentos, reforçando mais uma vez a conotação dramática com que se reveste o termo *esparramado*. No entanto, nos tempos de hoje, quando se distribuem entre os 54.105 hectares, costuma-se dizer que as pessoas se encontram *espalhadas*. Trata-se, então, de uma constatação positiva, alusiva à ocupação de toda a área da reserva, embora “[sintam] saudades uns dos outros” (PEDREIRA, 2017, p. 18). Combinação de perda, falta, distância e amizade, a saudade expressa o rompimento de uma situação que, não obstante adversa -- morar, muitos anos, “*espremidos*” na área da São Lucas –, era compensada com a proximidade física e social, atenuante do desconforto. Em 2017, enquanto caminhava pela rua na cidade de Itaju do Colônia, encontrei Raimunda, cujo sobrenome me penitencio por não lembrar, e nem ter anotado, e demonstrei minha surpresa ao vê-la ali, já que a minha referência para sua localização sempre foi a aldeia Caramuru e a cidade de Pau Brasil. Ela me respondeu que estava residindo na região das Alegrias, que é parte da porção norte da reserva, cuja referência é Itaju, e que “*agora o povo espalhou, só se encontra às vezes*”. Raimunda fez questão de elucidar melhor o que acabara de dizer, e completou “*nos tempos antigos também viviam espalhados, cada família na sua posse*”. Eu, então, indaguei-lhe sobre a diferença entre espalhado e esparramado. “*Esparramado é quando se perderam pelo Estado*”. Estar vivendo na

⁵⁵ Informação pessoal do pesquisador.

terra, mesmo que distante por cerca de 30 ou 40 km não é um povo *esparramado*, é um povo *espalhado* na superfície do seu território.

Como disse, para os Pataxó Hãhãhã “fazer a terra toda aparecer”, foi, sobretudo, conhecer, através da luta, “*de quanto era essa terra*”, de quantos hectares ela se compunha, por exemplo. Não à toa, durante todas as três décadas de retomadas e da tramitação da ação de nulidade dos títulos junto ao Supremo Tribunal Federal, oscilaram as informações acerca da área da demarcação de 1938. “Fazer a terra toda aparecer” significou também fazer voltar os parentes, os encantados, os rituais, voltar a sonhar para concertar ações, conhecer e ter acesso a documentos e mapas da terra, estabelecer relação com organizações não governamentais de apoio à causa indígena, com antropólogos, com o Estado, é conhecer e ter acesso às políticas públicas, ao movimento indígena mais amplo, e, sobretudo, reconstruir o passado.

Se o fumo e o cachimbo foram/são fundamentais para o vínculo com a terra, e com tudo que ela representa, notadamente quando se está distante, certos seres que compõem as relações, muito embora possam continuar dando sinais quando se está longe, só retornam efetivamente para o convívio quando a *terra aparece*. Edeildes Fernandes (Bida), filha de Mocinha e neta de Ursulino e Santa, por exemplo, chegou ainda garota, juntamente com os avós e os pais, na retomada da São Lucas, mas foi só depois da terra reconquistada que os encantados passaram a emitir sinais a Bida e ela começou a recebê-los. Em sua posse no Toucinho, ocupada no ciclo de retomadas de 2008, Bida se viu instada a construir uma cabana para fazer toré, a receber os parentes para rezas e os seus encantados, que vez por outra ensinam remédios e orientam como se proteger. De todo modo, não é incomum a compreensão de que os encantados sempre a acompanharam, “*os mais velhos deixaram pra gente*”, só estavam esperando o local certo para aparecerem, “*longe da estrada*”, “*para fazer ritual tem que estar isolado*”. A chegada desses encantados foi providencial no sentido de orientar a vida e o cotidiano agora que a terra é de posse integral dos índios. Isso me faz pensar, por outro lado, na constatação que os indígenas costumam

fazer, de que as suas existências estão sempre em tensão, em ameaça, e que, conseqüentemente, nunca é possível descansar da luta.

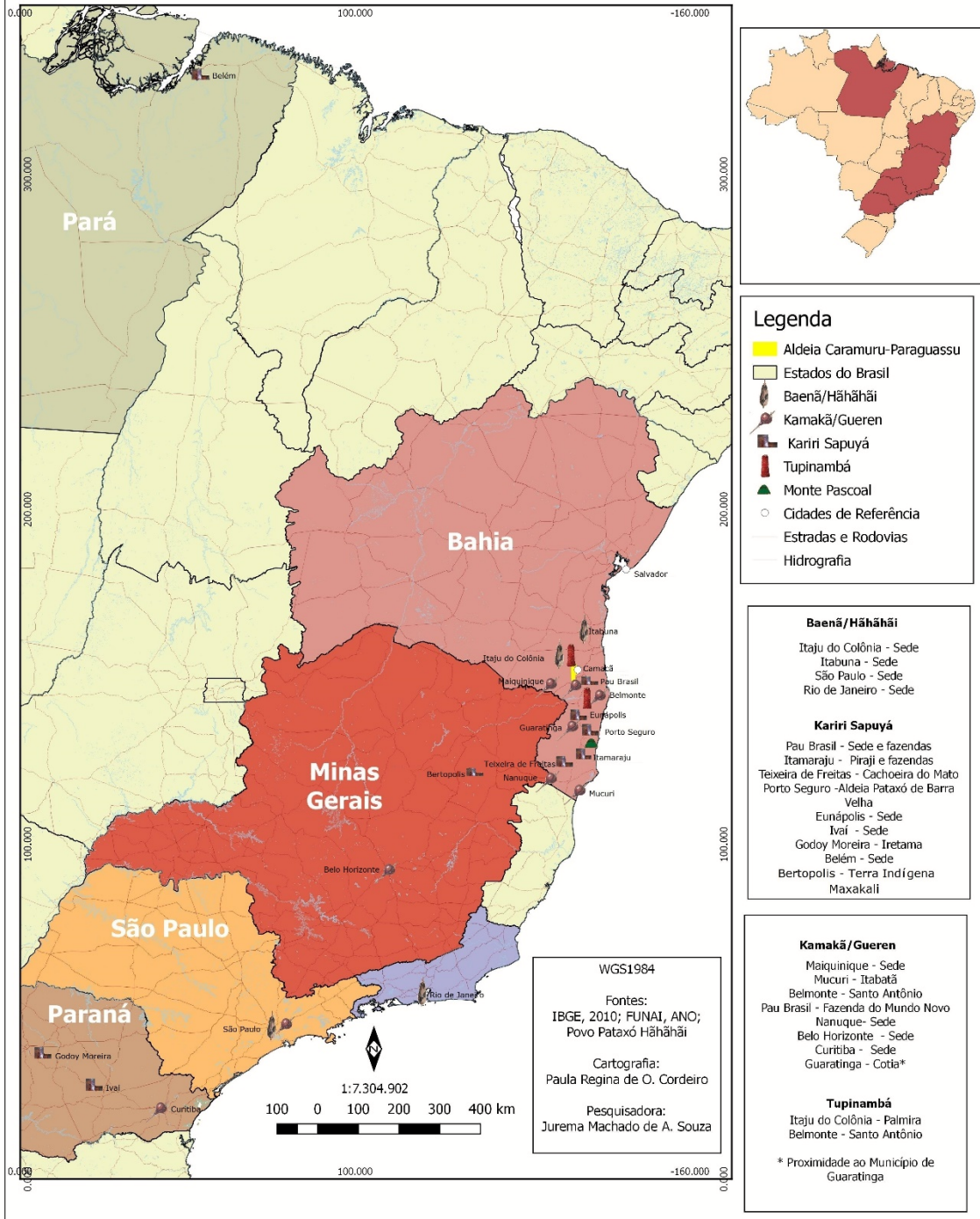
Em 2016, desenvolvendo trabalho de campo mais especificamente para a tese de doutorado, pernoitei na casa de Si. Ela estava morando em uma casinha na entrada da sede da Faz. São Sebastião, retomada em 1997, e onde seus pais, Jó e Minervina, viveram até a morte. Aquele encontro foi cheio de lembranças tanto para ela, quanto para mim, pois foi, justamente, naquele lugar que eu mais vivi nesses 20 anos de convivência. Depois de jantarmos, Si apagou a luz da casa e fomos para o quintal, fumar. Ela faz isso todas as noites, seguindo o costume de Jó, o que pude vivenciar algumas vezes. Ela fez um cigarro de fumo de rolo para mim e acendeu seu cachimbo, e, sem que eu nada perguntasse, confidenciou que fazia isso todas as noites *“para ficar pensando e pedindo pela comunidade. Uma coisa que pai ensinou pra gente desde lá do Paraná”*.

Assim, quando lhe perguntei se Jó falava que eles eram Kariri-Sapuyá quando lá no Paraná, ela disse que não, confirmando o que o sobrinho, Ninho, já havia mencionado sobre o tio João Cravinho saber que era índio, procurar os Guarani, mas não saber que era Pataxó. Ela disse que Jó não sabia que o etnônimo era esse, que sabiam que os avós tinham vindo de Pedra Branca, Santa Rosa, São Bento, que só souberam que o nome da família deles era Kariri-Sapuyá *“quando Maria Hilda chegou e informou os nomes dos troncos”*, mas ela, Si, completou *“ele [Jó] não sabia da boca pra fora, mas por dentro, a gente sentia tudo”*. *“Sentia como?”*, eu perguntei. *“Você tem uma dor, Jureminha, você sabe que tá doendo naquele lugar, mas você não sabe o nome da doença, precisa procurar o doutor pra ele te dizer qual o nome e porquê você tá sentindo aquela dor, mas você sabe que ela tá lá, só não conhece. Entendeu?”*.

É o que tenho tentado, ao longo desse intervalo de tempo que com eles tenho interagido e aprendido. Entender, e registrar, as suas afecções, tristezas, decepções, conquistas e alegrias.

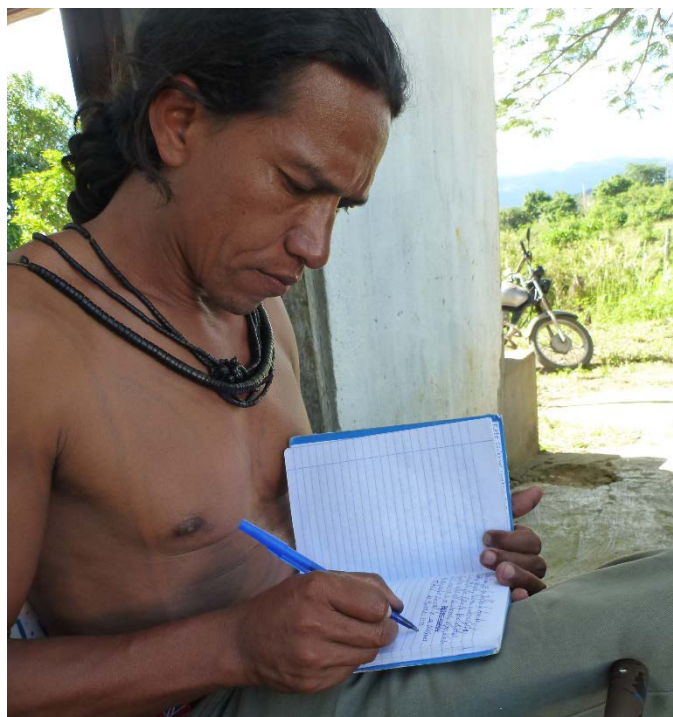
TODO MUNDO ESPARRAMADO (1950-1982)

Dispersão do povo Pataxó Hähähäi



CADERNO DE IMAGENS III





Wagner Ramos. Foto: Ana Cláudia Souza, 2012. Acervo PINEB.



Maura e Davi. Sem informações. Acervo da família.



Grupo Luta pela Terra. Sem informações. Acervo Maura Titiah.



Cunhados. Maria Creuza e Caçulo (Evangalista). Foto: Jurema Souza, 2016.



Roxa. Foto Jurema Souza, 2016.



Bite e Rosa. Foto: Jurema Souza, 2016.



Paulo Titiah em frente a sua oficina, na Água Vermelha. Foto: Jurema Souza, 2016.



Esculturas de Paulo Titiah. Foto: Jurema Souza, 2016.



Irmãs. Si, Zeni e Leninha. Foto: Jurema Souza, 2016.



Lucília Muniz, Manoel Pereira e filhas. Sem informações. Acervo da família.



Lucília e o irmão Domingos Muniz. Sem informações. Acervo da família.



Otília (Liu). Foto: Jurema Souza, 2016.



Lindaura Muniz. Foto: Jurema Souza, 2017.



Juvenal e Minervina. Foto: Jurema Souza, 2005.



Leôncio Bispo dos Santos. Foto: Jurema Souza, 2009.



Roque e Diógenes, no Panelão. Foto Hermano Penna, 1984.



Samado e Nailton. Sem informações. Acervo CIMI.

PARTE III

JUNTANDO O POVO
MOBILIZAÇÕES, ORGANIZAÇÃO SOCIOPOLÍTICA E RETOMADAS



Parte III

Juntando o povo

Mobilizações, organização sociopolítica e retomadas

“Tendo experimentado todas as compulsões e conseguido sobreviver, chegaram ao século XX ilhados em meio à população nacional, à cuja vida econômica se haviam incorporado como reserva de mão-de-obra ou como produtores especializados de certos artigos para o comércio. Estavam confinados em parcelas do antigo território ou despojados de suas terras, perambulavam de um lado para o outro, sempre escorraçados” (RIBEIRO, 1986, p.235).

Darcy Ribeiro, ao definir o regime de integração na sua teoria da transfiguração étnica, enfatizou o processo histórico pelo qual os indígenas passaram ao longo da colonização, muito embora ressaltando, equivocadamente, a passividade dos indígenas enquanto sujeitos históricos. Com uma inquestionável sensibilidade para a questão e atuação política junto aos indígenas, Ribeiro, contudo, seguindo sua orientação culturalista, preocupou-se em olhar mais para as *perdas* do que para a dinâmica de reversão que se anunciava já naquele período. Talvez esse viés excessivamente evolucionista e culturalista o tenha impedido de compreender as mobilizações que surgiam em torno das reivindicações territoriais e identitárias como parte do desenrolar histórico dos povos indígenas. O tom fatalístico da sua citação não encontra eco em questões objetivas que já estavam sendo anunciadas pelas mobilizações indígenas. Poderíamos nos aproximar de Ribeiro na constatação e descrição dos fatos que acarretaram esbulho cultural e territorial dos povos, e nos apropriar da teoria da transfiguração étnica ao contrário, do *lado avesso*, como sugeriu a profa. Margarida Rocha Pataxó em uma conversa que tivemos sobre antropologia e sobre o que antropólogos escreveram e escrevem sobre os índios. Na análise que Margarida Rocha fez da teoria de Darcy Ribeiro, a transfiguração étnica estaria em seu *segundo ciclo*, girando como giram as *rodas*

dos caboclos. O que isso quer dizer? Quer dizer que na sua percepção a transfiguração étnica está ocorrendo para que a sociedade brasileira incorpore os valores e as culturas indígenas. A sociedade nacional estaria se *indianizando* através do movimento de retomadas de terras, da presença de indígenas na esfera pública e das mídias sociais. Talvez a interpretação passível de ser depreendida da análise de Margarida se aproxime de proposições que postulam o reconhecimento, pela sociedade não indígena, dos modos de vida e dos direitos indígenas, e do uso de certas práticas propagadas como eficazes. A indianização da sociedade passaria, portanto, pelo *reconhecimento do valor dos conhecimentos* indígenas sobre a natureza e tudo que a ela está relacionado, tais como aquecimento global, utilização da água, desmatamento e etc.

Tal reflexão remete, por exemplo, a pensar que boa parte do conhecimento antropológico no campo do Indigenismo tratou, e ainda trata, de questões de reconhecimento acerca dos povos indígenas no Brasil. Mobilizados e organizados, especialmente, a partir da efetivação da Assembleia Constituinte em meados nos anos 1980, indígenas de todo o Brasil reivindicam o reconhecimento jurídico de seus direitos. Outrossim, reivindicam o reconhecimento de sua condição de indígenas pela sociedade envolvente como forma de luta, também, por dignidade e cidadania.

O adensamento das redes de relacionamentos mútuos em todo o globo, traduzidas pela expansão dos meios de comunicação, pela ampliação das interrelações culturais, enfim, pela diversificação das formas de contato íntimo entre pessoas de culturas diferentes tem exigido dos métodos científicos das ciências humanas um remanejamento constante a fim de dar conta das novas demandas que se apresentam. No caso da antropologia, já se tornou quase um lugar-comum o reconhecimento de que os modos de representação do *outro* não podem estar dissociados das relações históricas de poder e dominação que lhes foram e são imanentes. No caso dos povos indígenas no Brasil, a participação constante em lutas emblemáticas por direitos, que enseja participação política, requer que analisemos essas ações à luz de teorias mais amplas, e não

encapsuladas nos aspectos culturais, linguísticos de um ideal de alteridade que exotiza mais do que se faz compreender.

Assim, o reconhecimento como senso de justiça à luz das elaborações de Fraser e Honneth (2003) e o reconhecimento como busca por cidadania e dignidade por parte dos indígenas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006) podem nos ajudar na interpretação e entendimento desses processos de mobilização, reorganização sociocultural e de retomadas de terras. E será assim que tentarei descrever o contexto de luta para recuperação e manutenção da área territorial onde está inserida a Reserva Indígena Caramuru/Catarina-Paraguassu: uma luta por reconhecimento.

Muito já se falou sobre contextos etnográficos semelhantes, analisados à luz, notadamente, dos processos de territorialização (OLIVEIRA FILHO, 1988), contemplados nesta tese. Está evidente, por exemplo, que os Pataxó Hãhãhã passaram pelas três etapas referidas por Oliveira: 1. Kamakã, Gueren, Kariri-Sapuyá, Tupinambá e a extinção de suas aldeias pela Lei de Terras de 1850; 2. Incorporação desses povos no contexto de criação de reservas pelo SPI; 3. O processo de etnogênese vivenciado por eles. Poderíamos nos perguntar, contudo, se os Pataxó Hãhãhã vivenciaram um processo de etnogênese nos moldes daqueles fartamente retratados pela antropologia. Um novo povo se formou -- Pataxó Hãhãhã -- como resultante da junção de 06 povos que adotam, para fins da sua comunicação externa, um etnônimo preexistente -- e uma recuperação territorial delineada. De fato, o que tenho designado como famílias étnicas nunca deixaram de viver sob o regime do reconhecimento étnico. Tiveram que ser reconhecidos pelo SPI, quando da sua chegada à reserva-- para não serem tratados como arrendatários e assim fazerem jus a posses-- e, a partir da década de 1980, acionando o Estado para apoiá-los nas retomadas das terras da reserva. De todo modo, a principal particularidade do caso ora examinado talvez seja a adoção de um etnônimo que, realizado em atenção a um projeto de recuperação do território indígena, viria a se tornar também um demarcador geracional e um etnônimo compartilhado sem dissonâncias, até porque a sua adoção não implicou na renúncia dos etnônimos de origem, ou

dos troncos velhos. Todas as famílias étnicas ao tempo em que são abrangidas pelo etnônimo Pataxó Hãhãhã, autodesignam-se, no âmbito da reserva, com os seus etnônimos específicos. Uma quarta etapa neste processo de territorialização é o das retomadas de terras, um processo contemporâneo, vale enfatizar, para muitos povos indígenas no Brasil, que se completa com a definição do território a reconquistar. No caso sob exame, muito embora já houvessem os marcos da demarcação realizada em 1938, os documentos do período não mencionam o tamanho real do território, de maneira que, entre 1982 e 1994, os documentos emitidos pela FUNAI, bem como jornais, cartas e moções de ONGs e associações indigenistas tratavam da reivindicação de um território de 36.000 hectares. Apenas em 1997, no bojo de uma perícia solicitada pelo então ministro do STF, Nelson Jobim, é que se calculou, a partir da localização dos marcos, a dimensão de uma terra indígena de 54.105 hectares.

Entre 1982, quando a primeira retomada ocorreu e a FUNAI interpôs, junto ao STF, a ação de anulação dos títulos que o Estado da Bahia havia concedido aos invasores, e 2012, quando os índios conseguiram retomar, e manter a posse, de todas as 396 fazendas incidentes no território, e o STF finalmente julgou a ação, os Pataxó Hãhãhã vivenciaram grandes conflitos, perderam líderes importantes e passaram por eventos traumáticos que colocaram em risco qualquer projeto de povo.

A retomada da Fazenda São Lucas foi liderada por dois Kariri-Sapuyá (Saracura e Samado), uma líder Baenã (Maura) e um líder Tupinambá (Nailton). Inicialmente, como vimos, após o sucesso da ação, cada líder encarregou-se de noticiar aos parentes, através de cartas e mensageiros, que haviam *entrado na terra*. Durante os atos de retomada territorial prevaleciam as relações internas entre as diversas etnias, ou seja, uma certa demarcação de fronteiras étnicas entre as famílias, especialmente tomando como cerne da diferença a *história de cada uma*.

O sucessivo processo de retomadas, que tomou maior fôlego a partir do final de 1997, após o sepultamento de Galdino, obedeceu estratégia em torno da unificação étnica, ou seja, é levada a cabo por membros de todas as famílias

estabelecidas na reserva. As circunstâncias sociais e políticas reinantes nesse período determinaram como mecanismo de resistência mais oportuno, tal como visto anteriormente, a unificação dos grupos em função do objetivo comum que era expandir a ocupação e o controle do território. Essa estratégia girava em torno das figuras de cacique, vice-cacique e demais lideranças, procurando-se contemplar cada família étnica através da escolha de seus respectivos representantes (denominados lideranças) para compor uma espécie de conselho ampliado, consultivo e deliberativo. Após efetuada cada retomada, mediante a retirada dos denominados proprietários e funcionários da fazenda, prosseguia-se com a ocupação pelos índios, mediante o deslocamento de famílias para a nova área. Essas ocupações tinham caráter coletivo, e qualquer família poderia construir uma casa nessa recente ocupação e passar a ali residir, se assim o desejasse e fosse acolhido pelo referido conselho ampliado. Os recursos naturais poderiam ser, igualmente, explorados por todos, tais como plantações de cacau, árvores frutíferas, currais e pastos. É importante destacar que as áreas ocupadas entre 1997 e 1999 eram contíguas à sede, o Caramuru, onde estava localizada a São Lucas e ocorreu a primeira retomada.

A partir de 2001, as estratégias de retomada passaram a observar uma lógica diferente, própria a cada família étnica e membros a elas associados. Famílias nucleares de uma determinada família étnica poderiam, ocasionalmente, associar-se a uma outra que não a de parentesco consanguíneo. Atribuo esta alteração ao fato de ter ocorrido o rompimento de alianças políticas estratégicas entre as duas famílias étnicas hegemônicas, no sentido de detentoras de maior força política e controle sobre os recursos humanos e materiais, a saber, os Kariri-Sapuyá e os Tupinambá. A partir de então o cenário se altera ainda mais: os Baenã, usualmente mais ligados politicamente aos Kariri-Sapuyá, passaram a fazer retomadas próprias, que alternavam com o seu afastamento do cenário político; os Kamakã, por sua vez, sentindo-se negligenciados, também procuraram retomar seus *locais de origem*, ainda que sempre em aliança com os Kariri-Sapuyá, muito possivelmente graças aos diversos casamentos existentes entre essas duas famílias étnicas. Todos esses

processos procuravam, pelo menos idealmente, remeter cada família aos lugares de moradia tradicionais, ou seja, da época de seu estabelecimento na reserva, pelo SPI.

Esse contexto de reocupação territorial, sob a forma de retomadas de terras, associada a um contexto cultural e étnico, nos remete às preocupações de Nancy Fraser em conectar as dimensões econômica e cultural dos conflitos sociais (FRASER, 2001). O desafio aqui é conceitualizar como, e especialmente neste caso da Reserva Caramuru-Paraguassu, as desvantagens econômicas e o desrespeito cultural estão entrelaçados e apoiados um no outro. No caso dos povos indígenas, dimensões como terra e cultura, e eu acrescentaria a identidade, parecem indissociáveis tanto do ponto de vista mais empírico e etnográfico, a partir da perspectiva dos próprios povos como de um ponto de vista mais analítico.

Entretanto, a perspectiva de Nancy Fraser talvez não satisfaça o nosso intuito aqui, já que, inicialmente, ela opera, analiticamente, com distinções entre os dois tipos de reivindicações, quais sejam redistribuição e reconhecimento. O que desejo demonstrar, no caso Pataxó Hãhãhã, é que não é possível operar essa separação do ponto de vista analítico. Retomadas de terras estariam, portanto, imbricadas nas categorias de redistribuição e reconhecimento como estando mutuamente referidas.

Ainda em 1999, quando eu circulava pelas cidades de Itaju do Colônia e Pau Brasil, para compras em mercado, ou na feira, em companhia dos índios, era muito comum ser abordada por moradores, que gostavam, mesmo que eu não os provocasse, de emitir opiniões sobre a disputa entre índios e fazendeiros.

“Os índios daqui são aqueles que a gente viu o capitão pegando no mato e trazendo amarrado, botando sapato no pé e dando sal pra comer. Os índios puros, mesmo”. A afirmação, de uma moradora da cidade de Itajú do Colônia, refere-se especialmente a Honrak e Bahetá, os últimos índios do mato a falecerem. Ambos costumam ser referidos pelos regionais como “os legítimos”, “os brabos”, “amuados”. Durante o processo de desativação do posto indígena em Itaju, estes dois índios foram os únicos que continuaram a ser “assistidos”

(recebiam cesta básica mensal) pela FUNAI, justamente por serem considerados como “legítimos”. Assim, os não índios reconheciam, tácita e explicitamente, que, por suas origens e precedência no território, eles teriam realmente direito à terra, mas em troca argumentavam que eram “*pouquinhos, não precisam de tanta terra*”, e que “*foram mal acostumados, nem plantam nada*”.

Quanto aos outros grupos era comum eu escutar que “*esse povo todo que está aí veio depois, chegaram na invasão da fazenda de Jener*” [Pereira da Rocha], diz que é índio, mas daqui eles não são”. Em seus discursos, os regionais adotam, ainda, a perspectiva do passado: “*aqui teve muito índio, mas se acabou tudo*”, ou ainda, “*os índios não são mais legítimos, não precisam de terras, podem procurar trabalho como qualquer um*”. Já aqueles que admitiam, de alguma maneira, a identidade indígena dos habitantes da reserva, não os queriam, todavia, por perto, e julgavam que a presença indígena estava, incontornavelmente, associada ao atraso econômico e social: “*lugar que tem índio não é civilizado*”. Neste caso, a Amazônia era vista como a solução para o problema, o lugar ideal para os índios: “*lugar de índio é na Amazônia, lá é que tem índio mesmo. Eu quero que esta briga acabe, não quero que os índios morram, o governo podia juntar tudo e arrumar um lugar pra eles lá na Amazônia*”. Em outras palavras, “lugar de índio” é na mata, em locais recônditos como é a Amazônia para a maioria dos brasileiros, onde a vista não alcança, e, conseqüentemente, não se é mobilizado pela sua existência.

Um contexto como este relatado parece estar em consonância com o chamado “não reconhecimento”, que gerou sentimentos de sofrimento, humilhação e privação (FRASER & HONNETH, 2003) aos Pataxó Hãhãhã. Ao serem considerados como “*bravos*”, “*amuados*”, os indígenas têm sua condição de índio reconhecida, mas não a sua condição de humanidade e/ou cidadania. No que podemos extrair nos relatos acima, ao adquiri-la, deixariam de “ser índio”.

Como vimos, os chamados índios *puros* eram também vistos como selvagens, agressivos, arredios. Segundo os relatos eram “*capturados no mato feito bicho, vinham amarrados pra sede*”. A percepção reveste-se, pois, de um

atributo simultaneamente positivo - puro, e não mestiço, genericamente referido como caboclo - e negativo, à medida que não era pessoa, e portanto não tinha nome, ou apenas trazia o nome da mata.

Cardoso de Oliveira (2006) faz um interessante uso da noção de reconhecimento associado à moral e dignidade entre os povos indígenas no Brasil, e sua trajetória na busca por cidadania plena. O autor menciona essa transformação de ordem política, mas sobretudo moral, levada a cabo pelo movimento indígena. Neste sentido, as categorias de “bugre” e “caboclo” aparecem como “consciência infeliz” que apesar de histórica para alguns povos, ainda está presente contemporaneamente em outros.

O contato interétnico - no sentido da relação com os segmentos regionais que envolvem territórios indígenas -- continua sendo determinante para os povos indígenas alcançarem reconhecimento, moral e dignidade, mas eles passam antes por um processo de reconhecimento de si, por um auto-respeito (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006).

No retorno das famílias à reserva, durante os primeiros meses da retomada da São Lucas, mas também nas ações subsequentes, era comum alguém da família ir primeiro ter com os líderes para se fazer “reconhecer”, já que muitos haviam perdido contato durante a dispersão. Cada líder, apoiado por alguém mais velho, *reconhecia o seu povo*, os seus parentes. Os fatores para a admissão eram, basicamente, a “ancestralidade” da família e seus membros, a memória dos mais velhos, das referências aos locais de moradia (Toucinho, Serra da Bananeira, Mundo Novo, etc), bem como, e não menos importante, os laços que haviam sido estabelecidos em décadas passadas. Ou seja, era importante ser reconhecido por outro índio, morador do mesmo local, como tendo sido residente na área do posto; e, finalmente, a participação de seus parentes na luta para essa primeira retomada.

Esse reconhecimento interno precedeu ao reconhecimento formal, por parte da própria FUNAI, até anteriormente à ratificação, pelo Brasil, da Convenção 169 da OIT. Antes disso as famílias precisariam passar por um duplo reconhecimento. Talvez aqui possamos nos aproximar do que Honneth

chamou de dualidade de duas fontes paralelas e concorrentes de reconhecimento. Uma que seria de caráter legal; e uma outra de *status* (FRASER & HONNETH, 2003). Essa divisão, segundo Honneth, concerneria à categoria de honra. No plano legal a honra seria democratizada; e no plano do status, ela seria meritocratizada. Com base nos relatos das famílias, apresentados nesta tese, suponho ser uma aproximação possível, à medida que medir e avaliar a indianidade de um suposto igual apoia-se em uma prerrogativa baseada na procedência étnica. Em contrapartida, o reconhecimento posterior, pelo Estado, abarcaria a todos, conjunta e indistintamente, como se fosse democraticamente motivado. Retomaremos, mais detalhadamente, esses dois níveis de reconhecimento.

Ademais, o reconhecimento interno decorria de um ato soberano e agentivo dos indivíduos que representavam a comunidade étnica, e mediante sua expressa indicação. Estou, para que não subsistam dúvidas, referindo à etapa em que os líderes indígenas autorizavam, ou não, a entrada na primeira área retomada, de acordo com critérios previamente estabelecidos. Neste sentido, vale lembrar, foram os próprios indígenas que fixaram uma *corrente* na entrada da fazenda São Lucas. Não havia cancela e a corrente fazia a separação entre o *estado*, na concepção mesma dos Pataxó Hãhãhã, e a terra indígena. Uma fronteira rígida de separação. Como já dito, as famílias retornavam mediante cartas e/ou mensageiro, e ao se apresentarem, defrontavam-se com a corrente fechada por um cadeado, e com mais de um vigia que se encarregavam de convocar os líderes para a inspeção. Formava-se então uma espécie de conselho para reconhecer aquela pessoa ou família que, reivindicando a identidade indígena, reclamava o direito de entrar na reserva. Outra providência para controlar o acesso foi o estabelecimento de placas oficiais identificadoras da Terra Indígena, em pontos estratégicos: na corrente, na própria Fazenda São Lucas; na aldeia Baheté, no portão de acesso à área do antigo posto; e no Panelão, onde Samado permaneceu. Esses pontos estratégicos já implicavam na conformação do território indígena de acordo com o que viriam a ser as três aldeias contemporâneas, i.e., Caramuru, Baheté e Panelão.

Como não havia fluxo de chegada de parentes na Bahetá, salvo a família de Maura Titiah ou os filhos e netos de Natico, ali não se fez necessário a presença do conselho. Do mesmo modo no Panelão, onde a posse era efetivamente de Samado e sua família.

“A gente tava aqui, aí chegou um ali no portão, que tinha uma corrente antigamente, ali chegou uma família e dizia que é parente, por exemplo, de seu Terto, era da família de seu Terto. Nós ia lá, pai ia lá, os outros ia lá. “- É meu parente mesmo, sobrinho da minha mãe, ou da minha irmã ou da minha prima, é da minha família”. Aí reunia com o Cacique, que era o Saracura, reunia com a gente, ai entrava, apoiava aqui dentro” (Creuza, 2016).

Creuza é prima carnal de Saracura, sobrinha de Samado e Justina (irmão de sua mãe Maria Alice), recebeu o chamado para voltar para a terra e, ainda assim, ela e o esposo Rosalvo (filho de Leôncio) passaram pela corrente por uma questão fundamental: Creuza e Rosalvo não conheciam os primos e tios pessoalmente. A família materna, formada pelos tios Samado e Justina e o tio avô Ursulino, Creuza conheceu apenas no retorno. Com a família do pai o vínculo pôde ser mantido de alguma maneira, com exceção de sua tia Santa, irmã de seu pai e casada com Ursulino, o que não ocorreu com a família da mãe, pois Maria Alice também só conheceu Creuza na São Lucas, como vimos na parte II.

Não obstante a corrente tenha sido iniciativa dos líderes, em especial de Saracura, a chave do cadeado ficava sob a responsabilidade de algum funcionário da FUNAI. Saracura e seu pai Ursulino eram os líderes que estabeleciam mais diretamente a relação com o órgão tutor mesmo antes da retomada da São Lucas. Atribuo isso ao fato de terem vivido, durante os tempos de dispersão, em outras áreas indígenas, onde o contato com a FUNAI era sentido de maneira mais direta, o que parece ser fundamental para a compreensão das distintas estratégias de ação desencadeadas por Ursulino e Saracura, de um lado, e por Samado, Maura e Nailton, de outro. O grupo

denominado “luta pela terra”, formado em meados dos anos 1974, era composto pelos indígenas que nunca saíram da reserva e seu entorno. Samado, Desidério, Bite, Justina, Hilda e outros se reuniam, ocasionalmente, na casa de Egídia, em Pau Brasil, e decidiram que as primeiras ações seriam contatar os indígenas que permaneciam na sede do posto de Itaju; a família de Lucíola e seu filho Nailton, em Palmira; e, finalmente, elaborar a lista dos parentes que deveriam ser informados sobre os planos e assim localizá-los. Para tanto, seriam enviadas as cartas e os mensageiros, seguindo as pistas que possuíam. Como disse Creuza *“de um ia chegando no outro”*. O grupo formado por Ursulino e seus filhos, notadamente Saracura como líder, articulou-se com a FUNAI a partir da Delegacia Regional de Governador Valadares – MG, já que eles estavam à época residindo na aldeia Pataxó de Carmésia. O órgão, de acordo com os depoimentos dos índios, agia ambigualmente, pois prosseguia recebendo os valores dos arrendamentos de alguns fazendeiros, ajustando-os aos seus interesses.

É importante salientar que a reação ao esbulho foi uma constante a partir da presença de pessoas como Desidério Camilo, Hilda, Samado, entre outros, mantendo suas pequenas posses ou trabalhando nas fazendas invasoras. As pequenas posses funcionavam como bastiões, passíveis de substituição por outras, a depender da maior pressão que sobre eles se exercesse. Durante quase duas décadas, Samado, por exemplo, ocupou ora o Mundo Novo, ora o Panelão. No Mundo Novo era frequentemente pressionado por Jener Pereira da Rocha.

Assim, duas frentes se formaram. Uma que visou impedir a completa intrusão do território, tentando reverter a dispersão que ocorria desde as últimas décadas: resistindo no território e tentando mobilizar os que se mantinham no entorno; e outra, formada por líderes estabelecidos na Fazenda Guarani, em Minas Gerais, que atuavam acionando a FUNAI, e também mobilizando famílias. Vale lembrar que foi Saracura quem se dirigiu a Lisinha na fazenda em que ela trabalhava, na região do Mundo Novo, onde era a posse de seu pai, José Caboclo. Contudo, o grupo liderado por Ursulino Fernandes e

seu filho, Nelson Saracura, reunia, mais diretamente, a sua parentela próxima: esposa (Santa), filhos, cunhada (Rosa; irmã de Santa), cunhado, genros e noras. Esse contingente somava cerca de 60 pessoas, que durante a dispersão viveu separado em Teixeira de Freitas (Rosa e família), Barra Velha (Terra Indígena Monte Paschoal), e naquele momento se encontrava na Fazenda Guarani (Santa, Ursulino e filhos).

Valdivo, filho de Ursulino, em depoimento à antropóloga Maíra Carbonieri, disse que seus pais "não se fixaram em Teixeira de Freitas, preferiram viver aldeados" (CARBONIERI, 2015, p. 34). Ademir, seu irmão, que foi professor de cultura indígena na Escola da Aldeia Nova Vida, conta que "estas experiências lhes trouxeram grandes aprendizados sobre a cultura e língua indígena, costumes e articulações políticas. Ursulino, seu pai, formou os filhos na luta e, segundo ele, cresceram em contato com indígenas de outras etnias, o que influenciou sua formação. Relata que conhece diversas palavras de idiomas de outras etnias e também do idioma Patxohã" (p. 35).

De fato, Ursulino e Santa Fernandes se preocuparam, nas décadas de dispersão, em manter uma relação, qualquer que fosse, com suas referências indígenas. Isso lhes valeu, inclusive, a sua estreita relação com servidores da FUNAI, que facilitaram seu acesso à presidência do órgão, já em Brasília, para organizar a retomada da São Lucas.

Samado, que permanecia em pequena posse na região do Panelão, desde meados dos anos 1970 -- após ter passado por outras posses e de todas elas ter sido expulso --, em 1978 se dirigiu, mais uma vez, à sede da FUNAI para reclamar sobre as terras invadidas da reserva. Nessa mesma ocasião, encontrou Ursulino e Saracura, e então perceberam que compartilhavam um mesmo fim: fazer voltar os índios à reserva. De volta a Pau Brasil, Samado acionou a estratégia elaborada pelo grupo "luta pela terra": procurou Nailton, em Palmira; se dirigiu à sede do Posto de Itajú, angariando o apoio da velha índia Baheté e de Maura Titiah, tendo esta tomado ímpeto para garantir a ação pelos lados de lá.

E assim, em 18 de abril de 1982, um caminhão cheio de índios partiu da fazenda Guarani, no município de Carmésia - MG, rumo à terra indígena Caramuru-Catarina Paraguassu. Chegaram quase ao meio-dia do dia seguinte, 19, subiram a ladeira e estacionaram na fazenda ao lado da São Lucas - o motorista não seguiu corretamente a orientação, e a velha índia que estava na boleia disse, mais tarde, que *“estava tudo tão mudado, só pasto, sem mato, que ela não reconheceu com precisão onde seria a sede do antigo posto Paraguassu”*. Desfeito o equívoco, retornam, imediatamente, para a “rodagem” e, finalmente, entraram na Fazenda São Lucas. Lá encontraram dois vaqueiros e o filho de Jener, que saíram sem resistir, mas gritando que os índios lá não permaneceriam.

A esta altura, Samado, que estava no Panelão, escuta na rádio da cidade de Camacã, que *“índios haviam invadido a fazenda de Jener Pereira da Rocha”*. Higino, Nailton e Lucíola seguiram de transporte, a partir de Itaju, e chegaram no mesmo dia, já encontrando a placa da FUNAI/Ministério do Interior na entrada da fazenda. Samado segue para a São Lucas no mesmo dia, também; e Maura, já com filhos pequenos, seguiu três dias depois ⁵⁶.

Mocinha, esposa de Nailton há cerca de mais de 20 anos, foi viúva de Wilson, filho mais velho de Ursulino e Santa, com quem se casou muito jovem e passou a acompanhar a família do marido. Ela tem cerca de 60 anos e de toda essa idade apenas 10 meses *viveu no estado, “mas mesmo assim morando dentro da FUNAI, tendo assistência da FUNAI”*, completa. Ela se casou com Wilson na área Maxakali, onde nasceu, e depois do casamento foram para São Paulo porque Wilson trabalhou como motorista da FUNAI. Não adaptados, voltaram menos de um ano depois. Para Mocinha, o fato de ter vivido dentro da casa da FUNAI significa não ter vivido no estado completamente.

⁵⁶Talvez não tenha ficado suficientemente claro que Ursulino e Saracura pertencem, do mesmo modo que Samado, ao tronco oriundo de Pedra Branca, os Kariri-Sapuyá. Na genealogia levantada por Aracy Lopes da Silva, em 1984, consta que a mãe de Samado se chamava Maria Antônia e era irmã de Ursulino, ambos sendo filhos de Manoel Fernandes. Portanto, Samado é sobrinho materno de Ursulino e primo cruzado de Saracura. O antropólogo Hugo Prudente, que se dedicou ao estudo dessas relações de parentesco, alertou-me que famílias nucleares de uma mesma família étnica consideram-se entre si como “famílias primas”.

“Água Boa, Pradinho até 13 anos [aldeias Maxakali], depois vim pra Barra Velha. Em Barra Velha morei no Céu, morei no Prego, morei em Meio da Mata, morei em Boca da Mata, morei no Paranha, morei no Buló do boi. E morei em Barra Velho, cá embaixo na aldeia”.

A família parecia trazer consigo o sentimento mais forte da relação com o Estado através do órgão tutor, o que não era tão sentido pelos outros parentes, que não obstante tenham vivido na reserva, nos tempos do SPI, não eram alvo da política de assistência do órgão, voltada para os índios do mato. A chegada a São Lucas, no momento da retomada e expulsão do vaqueiro, foi acompanhada pela FUNAI e Polícia Federal, o que demonstra o caráter articulado do grupo de Ursulino e Saracura com o órgão estatal.

Como vimos, para atrair aqueles que estavam “morando no estado”, os indígenas já estabelecidos na reserva escreviam cartas, informando "que haviam voltado para a terra". O contingente indígena aumentava, e os conflitos e antagonismos internos começavam a surgir. Todavia, a ameaça de pistoleiros e o desprezo por parte dos regionais eram tão ostensivos que a Polícia Militar da Bahia instalou dois postos no local. Obviamente, a presença da PM baiana tinha por objetivo impedir o avanço dos índios com novas ocupações.

Ainda em maio de 1982, a FUNAI passou a ser porta-voz das propostas do Estado da Bahia e dos fazendeiros. Ursulino e Saracura foram levados a Brasília para uma reunião, onde lhes foi apresentado um novo lugar em que deveriam ser assentados. Estava se propondo uma troca: os índios sairiam da reserva e receberiam uma outra terra. Ocorre que a terra que estava sendo oferecida pelo Estado da Bahia era uma área federal, a Reserva Biológica de Una, do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF)⁵⁷. Em 10 de junho de 1982, Saracura e Ursulino chegaram a sobrevoar a área, acompanhados da FUNAI. Graças às pressões dos outros líderes e de não entendimento de todas as partes envolvidas, essa proposta não foi adiante. Em 08 de setembro de 1982 uma segunda proposta foi apresentada, em uma

⁵⁷ Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), entidade autárquica, era integrante da administração descentralizada do Ministério da Agricultura. Criado por Decreto-Lei 289, de 28 de fevereiro de 1967. Extinto pela Lei 7.732, de 14 de fevereiro de 1989.

audiência entre a FUNAI e o Instituto de Terras da Bahia - INTERBA⁵⁸. A FUNAI reivindicava 6.500 ha., mas o Estado da Bahia oferecia 2.200 ha, no município de Wenceslau Guimarães. Nesta reunião os índios não estavam presentes, e quando tomaram conhecimento da proposta apresentada pela FUNAI, em seu nome, recusaram-na inteiramente, assim como a transferência para Wenceslau Guimarães. Em matéria da Folha de São Paulo de 13/09/1982⁵⁹, Higino, Samado e Edísio afirmam não querer a transferência. Os índios também foram levados para ver 16 ha na aldeia de Coroa Vermelha, município de Santa Cruz da Cabrália, Bahia. A proposta igualmente recusada. A quarta e última proposta do Governo da Bahia, intermediada pela FUNAI, tratava-se de uma transferência temporária para o Centro de Estação Experimental de Almada, a 25 km de Ilhéus, para uma área de 130 ha de terra não cultiváveis, onde os índios viveriam às custas da FUNAI até o término das eleições. Após isso, voltariam para a reserva. No ano de 1982 houve eleições diretas para governador após a instalação da ditadura militar. O governador à época, em segundo mandato, Antônio Carlos Magalhães, que havia sido indicado pelos militares e referendado pela Assembleia Legislativa do Estado, primeiro em 1970 e depois em 1978, almejava fazer sucessor nas eleições diretas. O movimento dos índios representava óbices ao seu projeto, já que ele contava com a força e apoio dos fazendeiros da região sul.

A proposta da transferência temporária para Almada foi parcialmente acatada. As famílias que seguiam a liderança de Ursulino e Saracura para lá se mudaram. Os demais se negaram e resistiram na Fazenda São Lucas.

O arrependimento das famílias que aceitaram a transferência não tardou. Não obstante a FUNAI fizesse de tudo para mantê-los entretidos com

⁵⁸ Órgão em regime de programação especial da administração centralizada, que estava diretamente subordinado à Secretaria da Agricultura, e tinha a finalidade de executar a política estadual de disposição de terras públicas. Criado pela Lei nº 3.255 de 15 de maio de 1974. Após várias reformulações, foi extinto com a Lei 7.435, de 30 de dezembro de 1998. Atualmente, o órgão estadual que geri as terras do Estado da Bahia é a Coordenação de Desenvolvimento Agrário - CDA, vinculada a Secretaria de Desenvolvimento Rural. Em relação ao INTERBA, a CDA tem muito menos recursos e autonomia.

⁵⁹ "Índios pataxó desmentem acordo para cessão de áreas. Nacional, p. 7. Folha de São Paulo. 13/09/1982.

distribuição de dinheiro, salão de jogos, montagem das barracas, etc. "*Eles montaram tudo, a gente não levou nenhuma mudança*", conta Selma, a esposa de Gerson Melo, Kariri-Sapuyá, e um dos atuais caciques. Mas logo perceberam as péssimas condições de vida e trataram do retorno à reserva antes do prazo combinado. A estação experimental estava cercada de policiais para impedir a saída dos índios. Um dia, faleceu uma criança, e eles alegaram que era preciso enterrá-la em suas terras. Deste modo, todas as famílias retornaram para a reserva.

Um boletim da Comissão Pró-Índio - SP, de fev.-março de 1983⁶⁰, traz como conteúdo único a questão da transferência dos Pataxó Hãhãhã para Almada e o não cumprimento dos acordos estabelecidos para tal. Consta no boletim uma entrevista com Saracura, Ursulino e outros líderes, e mais a transcrição de uma gravação feita pelos próprios índios de uma reunião com o Presidente da FUNAI, coronel Paulo Moreira Leal, o procurador do órgão, "Dr. Afonso", e mais alguns assessores. Na entrevista, Saracura relata o retorno de Almada e os descumprimentos dos acordos por parte da FUNAI. Teriam sido prometidos carro para utilizarem durante o período que permaneceriam lá, dinheiro para comprar roupas, alimentação, "porque nós não ia trabalhar, ia passar férias(risos)" (CPI-SP, 1983, p. 4). Gerson, que na época era muito jovem, reitera a existência de um contexto semelhante, e afirma que na concepção deles, iriam permanecer um tempo em Almada, mas depois retornariam para "*retomar a terra toda*".

Após o retorno de Almada, os indígenas dirigem-se à FUNAI (conversa transcrita no Boletim da CPI-SP), preocupados com a estagnação do processo. A justiça os havia impedido de plantar qualquer coisa, criar animais, e até mesmo instalar uma bomba de água, muito embora o gado de Jener ainda estivesse no pasto. O presidente da FUNAI diz que se colocou pessoalmente nessa questão, que desde o início participou da ação, o que poderia representar problemas para ele. O procurador completa, afirmando que a retomada havia sido

⁶⁰ "Os Pataxó Hãhãhã e as Promessas da FUNAI". Boletim da Comissão Pró-Índio - SP. N. 13. Fev-Março/83

acompanhada pela polícia federal, que os índios “não foram sozinhos”, e que “desde o primeiro momento da luta de vocês, desde abril de 1982, que o presidente da FUNAI se colocou ao lado de vocês” (p. 15). Em outro trecho, o mesmo procura ressaltar “a conversa franca que estão tendo tutores e tutelados” (p. 14) e o presidente afirma ter Nailton feito contato telefônico, no dia anterior, para dizer que “o Nelson está fazendo confusão, ele não tinha autorização para ir para aí”, após o que o presidente reafirma reconhecer a autoridade de Nelson Saracura como chefe único. Está evidente, no discurso do presidente, a intenção de fazer de Saracura a única liderança autorizada e reconhecida pela FUNAI, cujas sugestões seriam acatadas, como já havia ocorrido em relação à transferência para Almada. “Volte para a sua aldeia e comunique que só o Nelson Saracura falará pela comunidade Pataxó” (p. 25). Na conversa, o coronel sugere que poderia adquirir-lhes uma fazenda, que se custasse “300 milhões de cruzeiros” ele obteria o dinheiro. Neste momento, Nelson Saracura demonstra alguma reação e o questiona, dizendo nunca ter pedido que a FUNAI os retirasse da área. Em outro trecho da conversa, o coronel desanima os índios quanto a uma possível vitória na justiça, dizendo que irão brigar, mas que a questão “é um erro que se arrasta desde 1926” (p. 20). Neste mesmo momento um assessor oferece o Estatuto do Índio para leitura, e o coronel diz “não sabe ler, pede pra um funcionário ler devagar, aí tem todos os direitos e obrigações”, exortando à leitura da passagem que diz que “o índio é parcialmente responsável”, mas que por qualquer delito praticado, a justiça os responsabilizaria.

No dia daquela reunião, 5 de março de 1983, apesar da FUNAI já ter interposto a ação de nulidade dos títulos, a posição do presidente, procurador e assessores, expressava, ao final da reunião, a tentativa de convencer os indígenas a aceitarem um acordo que garantisse a posse efetiva dos 6.500 ha, o que, na prática, resultaria em abrir mão de 29.500 ha, já que, até então, se pensava que a demarcação de 1938 havia abrangido 36.000 ha. O órgão teria, segundo a CPI-SP, pressionado os índios para que assinassem um documento nesses termos.

O mais interessante, contudo, a se destacar na publicação do Boletim da CPI-SP é o seu Editorial. Nele se afirma a não validade do acordo assinado, baseando-se na tutela. O argumento é que a FUNAI, como órgão tutor, deveria defender o interesse do tutelado e, nesse sentido, não poderia permitir “que seus protegidos assinassem uma desistência de seus próprios direitos” (p. 2). O Editorial ainda apela para a relativa incapacidade do índio que o impossibilitaria de realizar uma compra e venda, já que para isso necessitaria de seu tutor legal. Para reivindicar a anulação do documento, o Editorial parte do suposto de que duas situações se teriam configurado: ou os índios assinaram junto à FUNAI e, neste caso, ela estaria sendo um tutor infiel, ou assinaram sozinhos, sem assistência, o que invalidaria o documento em função da relativa incapacidade civil do indígena. É digno de nota que em um momento político de redemocratização do país, quando o movimento indígena já demonstrava certa abrangência e poder de articulação, uma organização indigenista seja compelida a reafirmar a tutela nesses termos, quando o seu próprio boletim demonstra haver, em processo, forte mobilização indígena. Estava em jogo, aparentemente, por parte de Saracura, demonstração de força diante da FUNAI e, simultaneamente, recuos em face das pressões, o que, de todo modo, denotava certa agência e consciência do que estava sendo discutido e *posto à mesa*. Parece evidente, na entrevista concedida à própria CPI-SP e na transcrição da reunião com a presidência da FUNAI, que Saracura negocia com o órgão, grava as reuniões, cobra as promessas, no âmbito de uma relação na qual ele tenta fazer sobressair a sua autoridade de líder perante uma outra autoridade, governamental. Eu já sublinhei que a proximidade de Saracura e Ursulino com a FUNAI ensejou um tipo de mobilização distinta da empreendida por Samado e Nailton. A articulação de Saracura parecia mais institucionalizada, no sentido de mais reportada à Funai, o que poderia lhe permitir enfeixar maior poder no embate com o outro grupo, que não dispunha da mesma força. Eles davam mostra, assim, de agirem um tanto quanto à revelia da tutela, através de cobranças, tais como, nas palavras do próprio Saracura, acesso à justiça para definir a questão da terra e proteção da polícia federal.

Neste sentido, a CPI-SP parece reforçar mais a tutela que a própria FUNAI, já que o órgão pareceu reconhecer que os índios poderiam assinar um documento de acordo sobre a terra. Está evidente, para mim, que as intenções da organização indigenista eram as melhores, valendo-se da tutela como um ardil para questionar o acordo, e isso era muito concreto em 1983. Anos antes, em 1977, indígenas, indigenistas e antropólogos se mobilizaram para evitar o fim da tutela através do decreto do então Ministro do Interior, Maurício Rangel Reis. Mas esse movimento estava atento a uma questão fundamental presente naquele decreto, i.e., a emancipação dos índios, nos termos propostos, significaria a liberação das suas terras.

Ocorre que a própria FUNAI, e o boletim demonstra isso, ao querer a assinatura dos índios parece admitir certa fragilidade da tutela para decidir o futuro da questão Pataxó Hâhãhã, como se previssem, e previam mesmo, que haveria um grupo que iria se opor (Samado, Nailton) e por isso precisaria de um outro grupo (Saracura, Ursulino) que assinasse e referendasse o acordo. Afinal, a FUNAI estava sendo politicamente pressionada por uma relevante expressão política, o governador do estado da Bahia, com o apoio nacional do governo militar. Sobre a relação de Saracura com a FUNAI, o próprio conteúdo do boletim demonstra o quanto ele, Saracura, estava se afirmando e tendo consciência da sua posição, de que havia com ela negociado e se visto traído nessa negociação.

Samado Santos e Higino Muniz ainda empreenderam outro movimento para contrapor à FUNAI e marcar suas autonomias. Impetraram um mandado de segurança contra o presidente do órgão acusando-o de transferir os indígenas compulsoriamente. A juíza da segunda vara de Brasília concedeu liminar para o retorno, contudo, o governo da Bahia solicitou suspensão da liminar alegando que os índios eram tutelados e não poderiam outorgar poderes a um advogado. Diante de tal alegação, o presidente do Tribunal Federal de Recursos, Ministro Jarbas Nobre, acolheu o pedido do governo do

estado e suspendeu a liminar em 3 de dezembro de 1982⁶¹. E foi assim que o enterro da criança facultou o retorno de Almada.

Para os Pataxó Hâhãhã, hoje, a avaliação é de que a tutela nunca serviu, *“nem naquele tempo e nem hoje”*. Um tema recorrente ainda nos assuntos sobre política, sobre o passado e sobre o que são agora é a constatação da ineficiência da tutela nos tempos do SPI, que *“não serviu nem pra proteger das invasões”*, e o que se guardou em relação a isso foi uma completa privação de liberdade, associada à captura no mato, os castigos nos pés de eucalipto. E, comparativamente, aos tempos atuais, quando se tem um órgão estatal, não tutor, de referência da política indigenista, a ênfase recai sobre as possibilidades múltiplas de autonomia, *“hoje a gente pode fazer a negociação da gente, pode vender a verdura, vender o gado né, então a gente vive mais independente nessa situação que era antes”*, avalia Gerson. Esse antes era o tempo do SPI, pois no retorno ao território, nos anos 1980, esse impedimento para fazer roça, criar animais e negociar na feira provinha do judiciário até o julgamento da ação que deu posse da São Lucas aos indígenas. No entanto, os líderes referem muito ao período em que para viajar necessitavam pegar *“um documento na mão da FUNAI, senão a gente não viajava. Que a Funai tinha que saber de tudo que a gente ia fazer né”*.

Essa situação no Caramuru permaneceu até o final dos anos 1980. O controle sobre as viagens, entradas e saídas de líderes era sistemática por parte da FUNAI e da polícia militar, enquanto esta permaneceu na área. Ao passar pelo posto montado próximo à corrente, o controle era efetivo: só passava quem tivesse autorização. Mais do que a convicção do regime tutelar por parte da FUNAI, o que motivava a exigência era a intenção de monitorar os índios para não efetuarem outras retomadas. *“Eu acho que a tutela era mais para segurar a gente”*. Gerson disse, em 2002, que o papel da FUNAI deveria ser *“demarcar as terras e cuidar para não ter invadimento”*. Saracura, na reunião com o presidente da FUNAI naquele março de 1983, encerrou-a, dando a última palavra *“Pra isso existe a FUNAI. Pra resolver o nosso problema”*. Não se falava, nessa época, de

⁶¹ Suspensão de Segurança nº5.515 – Distrito Federal 3 de dezembro de 1982. Arquivo da ANAI (n. 5515; m1).

políticas de reparação histórica, pelo menos não nesses termos, mas os líderes Pataxó Hãhãhã pareciam conhecer bem o argumento do direito reivindicado e a quem deveriam se dirigir.

“O sangue chama, une, mas a luta pode separar”.

Saracura não mora na reserva desde 1986. Após grave conflito que culminou na morte de três lideranças, uma delas de sua parentela próxima (filho de Justina e Bite, sobrinho de Samado), a FUNAI satisfez seu desejo -- do próprio órgão, que ficou quase dois anos oferecendo-lhe isso -- de adquirir-lhe uma fazenda, e assim comprou no município de Camamu, baixo-sul da Bahia, a Fazenda Bahiana, denominada posteriormente de aldeia Nova Vida. Para lá se mudou toda a parentela próxima de Saracura, cerca de 50 pessoas. Anos depois, ele se mudou para a aldeia Pataxó de Coroa Vermelha, onde vive até hoje. Em 2005, tivemos, Rosário e eu, a oportunidade, no âmbito do PINEB, de fazer uma longa entrevista com ele, que pouco falou sobre essa época, porém tentou demonstrar que a retomada da São Lucas e a luta pelas terras da reserva Caramuru-Paraguassu era um ideal perseguido por seu pai, Ursulino.

“Nós sempre temos a história e que eu acho muito forte e nós nunca esquecemos é porque onde a gente nasce, onde vê a primeira luz do sol, do dia, pra nós isso é um encanto, pra nós isso é um respeito, é uma honra, é uma coisa muito forte pra nós. Nós não podemos deixar. Anda por onde andar, mas sempre aquele lugar, nunca esquece [e foi o caso de meu pai] meu pai lutou, lutou, lutou em Barra Velha, de Barra Velha foi pra lá, não teve jeito” (Saracura, 2005).

Saracura se identifica como Pataxó, e para ele os indígenas de todo o sul e extremo-sul baianos, incluindo Olivença, seriam Pataxó, mas com diferença *de região*. Teria uma outra diferença, talvez de caráter mais ontológico, a da *brabeza*. Ele escutou dos Pataxó do extremo-sul que os mesmos tinham pavor dos Hãhãhã, afirmando que eram *brabos*. Inicialmente não queriam Saracura residindo em Coroa Vermelha.

“Porque eles diziam que eu era Pataxó Hãhãhã e que eu era muito perigoso, que é um pessoal muito brabo, que eu fui cacique muito tempo lá e só ouvia notícia que eu era brabo e eles não queria meia comigo, [queria eu aqui não] que a aldeia era calma. Eu [falei] “Não! A gente só é brabo quando mexem com a gente, quando quer desfazer da gente, aí a gente tem que mostrar que a gente é gente e é homem também”, como hoje todos sabem que a gente é homem” (Saracura, 2005).

De fato, quando os Pataxó Hãhãhã iniciaram os processos de retomada os Pataxó do extremo-sul não haviam desenvolvido nenhuma ação nesse sentido, o que só veio ocorrer em 1999, com a retomada de Aldeia Velha e depois do Parque Nacional e Histórico do Monte Pascoal. Ações, inclusive, bem sucedidas graças à participação de líderes Pataxó Hãhãhã. O líder da Frente de Resistência e Luta Pataxó, Joel Brás, sempre enfrentou muita resistência por parte dos parentes quando o assunto é retomada de terras.

Ocorre que a *brabeza* de Saracura é uma qualidade também atribuída por seus parentes da reserva Caramuru-Paraguassu. Em 1997, após a morte de Galdino, ocorreram as retomadas das fazendas contínuas à São Lucas e o cacique da época, Wilson (Ninho), entendeu que seria importante ter os parentes de Nova Vida por perto. A família que assim decidiu, retornou, inclusive Aurino Fernandes, irmão caçula de Saracura, e Mocinha e filhas, viúva do seu irmão mais velho, Wilson. Internamente, não houve qualquer constrangimento ou problema nesse retorno, salvo pelo retorno do próprio Saracura que, de resto, nunca aventou essa hipótese, um nome que nunca pude mencionar em presença de alguns velhos, como Justina e Bite. Por outro lado, a única vez que estive em Nova Vida, onde ainda residem Santa, sua mãe, e Rosa, sua tia, constatei que ambas não gostam de ouvir falar do Caramuru e dos parentes que lá residem, com exceção dos retornados a partir de Nova Vida. Ou seja, a percepção de violência, desentendimento e conflitos entre parentes é mútua.

Por isso, mencionei, anteriormente, que o parentesco não seria a única categoria de análise das articulações e mobilizações em torno das retomadas.

Muito embora ele seja acionado como fator aglutinador, pode sê-lo também como fomentador de antagonismos, o que remete a outras unidades de mobilização, como o próprio reconhecimento da existência da diferença, através da articulação com outros troncos. A tríade Maura (Baenã)/Samado (Kariri-Sapuyá)/ Nailton (Tupinambá) é um bom exemplo disso.

As diferenças mais latentes em razão da distinção étnica foram sendo elaboradas processualmente, à medida que o território avançava. A ênfase nas identidades específicas ia se acentuando à medida que se retomavam os locais de moradia antigos: Mundo Novo, Racho Queimado, Água Vermelha, Toucinho... Em um projeto ideal, que eles costuraram ao longo dos anos, cada tronco e família retornariam para os locais de posse dos seus mais velhos. Porém, um projeto como este esbarra em múltiplos fatores, inclusive geracionais, e nem sempre é possível organizar a terra em função de um projeto comum, após uma luta. A rigor, as únicas famílias que estão nas suas posses antigas são os Kamakã de Lisinha, no Mundo Novo, e o filho e netos de Samado, que estão no Panelão. Essa situação é muito questionada e discutida internamente, e expressa noções distintas de luta, direito à terra, e ideal do que é uma terra indígena.

Para Saracura, as diferentes expectativas e perspectivas em relação à luta e à terra, que desembocaram nos conflitos internos entre parentes consanguíneos, foram formadas graças à dispersão. Ele não conhecia parentes diretos, como Samado, *“que é meu primo[sobrinho de Ursulino]”*, tios, irmãos de sua mãe, primos, e diz que as diferenças de pensamento se deram porque ele e sua família viveram toda vida em aldeias, enquanto os outros parentes *“eles não era aldeado, nasceu na aldeia uns e outros nasceu em Camacã, nasceu em Pau-brasil, nasceu em Itabuna, nasceu em Ilhéus, nasceu em Salvador mesmo, nasceu em São Paulo, Brasília; esses índios nasceu assim”*. Este fato teria moldado as diferenças entre os próprios parentes, remetendo, mais uma vez, ao significado do que seria *“nascer e viver no estado”*. Segundo ele, os parentes não conheciam a *cultura* por uma vivência cotidiana, como ele tinha tido a oportunidade de vivenciar, mas sim em livros, *“aprenderam, estudaram, se formaram, aprenderam só*

em livro”, enquanto ele – que enfatizava *não ter leitura* -- e sua família “*aprenderam tudo no dia a dia do costume*”. Lembremos a observação de Valdino, seu irmão, quando disse que Ursulino sempre se preocupou em “viver na cultura”. Essa diferença, para Saracura, determinou uma visão elementar sobre a terra: uns queriam dividir, e para tanto não precisaria da “terra toda”, enquanto os outros queriam suas posses e para isso seria necessário “muita terra”.

Saracura afirmava não haver sido *corrompido* ou *cooptado* pela FUNAI e pelos fazendeiros, que não havia *aceitado negociar a terra*; os pensamentos e o projeto para a luta e para a terra é que eram opostos em função das diferenças produzidas na dispersão. A análise que faço, diante dessa afirmação, é que muito em função da relação estreita com a FUNAI Saracura não acreditava ser possível reaver a totalidade do território e queria resolver a situação mais rapidamente, com o que fosse possível negociar, “*dividindo entre as famílias o que fosse medido*”. Enquanto Samado, Nailton e Maura, ao contrário, tensionavam e apostavam em uma batalha mais longa, mas que recuperasse as posses de todos.

De todo modo, os custos para ambas as posições seriam muitos. Examinando-se o contexto da época, antes da constituição de 1988, constata-se não haver demarcações de terras indígenas em curso no nordeste, e sim aquisição de fazendas e assentamentos para povos indígenas inteiros em lotes do INCRA ou em agrovilas. Eu mesma se tivesse acompanhado aquele período, seria cética em relação à possibilidade de expulsão de todos os invasores do território Pataxó Hãhãhã. Como podemos ver, quem apostou na força dos encantados, no que os antepassados diziam e na capacidade de mobilização presenciou, como uma espécie de mera confirmação das expectativas, a anulação dos títulos dos invasores e das ocupações das 396 fazendas. Já quem examinou o contexto de forma pragmática, levando em conta o cenário político da época, assistiu ao mesmo desfecho, porém sob incredulidade. O segundo grupo, formado por alguns indígenas, antropólogos e indigenistas, até hoje tem

certa dificuldade em compreender a dinâmica atual e a gestão das terras na reserva, mas deixarei para falar sobre isso mais adiante.

Muito embora sempre tivessem morado em aldeias após terem saído *corrido* do Caramuru, Ursulino e Saracura, do mesmo modo que os outros parentes, sempre pensavam que um dia voltariam, ou pelo menos idealizavam o retorno, *“aquilo que eu te falei, a gente sempre vem pro lado que a gente mora, que a gente nasceu”*. Mas como todos os outros, a memória do esbulho e da violência assustava. Na primeira viagem a Brasília, o presidente da FUNAI, Ismarth de Oliveira (1974-1979), os teria desanimado, afirmando que *“lá é perigoso”*. Para quem já havia enfrentado perigos como este e outros tanto mais irremediáveis, como os *“da mata”*, a posição do presidente soou como retórica.

“Ele falou “ -- vocês não vão pra lá não que lá é perigoso que lá vocês vai morrer, que lá é perigoso demais, que tem muito grileiro”. Eu falei “eu vou, eu nasci lá, eu vou até o fim”. Aí aprontei meus homens e nós fomos. Quando eu cheguei lá, eu cheguei e tomei posse, pegando peão, segurando, amarrando, dando bordunada, mas fui; fui pra lá por causa disso e isso trouxe pra nós, pra mim uma força, porque eu nasci lá e nós não acostumava na outra aldeia” (Saracura, 2005).

“Olha, nós vamos voltar. Eu vou, presidente”. Disse Saracura, já em meados de 1981, para o coronel Paulo Moreira Leal, presidente da FUNAI na época, em uma viagem que fez com Ursulino a Brasília. Imagino que foi a mesma onde encontrou Samado.

“A gente decidiu que ia voltar e só comunicamos ao presidente”. Não esperavam que a FUNAI assentisse, mas avisaram da ação na tentativa de conseguir algum tipo de apoio. Não houve articulação direta com Samado, a retomada da São Lucas foi agendada com a FUNAI, que encomendou que o delegado do órgão em Minas Gerais, *“o Bloisi”*, Coronel Clodomiro Bloisi, os acompanhasse.

““se caso você for, você vai correr perigo de morrer, seu pessoal. Agora você passa em Minas, em Valadares, e fala com o delegado de lá que você vai pra sua aldeia. Por favor, você faça isso, não vá esquecer de falar com ninguém não”.
A FUNAI tinha medo, eu não!” (Saracura, 2005).

Bloisi não os acompanhou, e ainda os desanimou, dizendo que Saracura “era doido e teimoso”. Enviou um ofício para Brasília, avisando o dia da ação, sem o conhecimento dos índios, e então a FUNAI e a polícia federal acompanharam-nos na viagem e na entrada da fazenda.

“Chegando num tropeção pra cá de Camacã, aí chegou os carro da polícia, os policial tudo fardado: “Vocês vão pra onde?” “Vamo pra minha aldeia” “Onde é sua aldeia?” eu falei: “Caramuru, aqui perto” “Vocês tão proibido de ir pra lá” eu falei “se você quer me matar, mata logo, eu não tô nem aí, mas que nós vai, vai” Aí eu saí pra pegar comida e pegar um café pra dar a turma e eles ficavam intocado dentro do carro, escondido dentro do carro; quando saía, saía dois, três, tudo lá dentro, né? “o que é aquele carro?” eu falei “ali é meu parente que eu vou levando” “posso ver?” “pode ver não”. Quarenta, quarenta e oito pessoas dentro do carro e tinha muita criança, aí nós foi; quando chegemo foi subindo aquela ladeirinha foi clareando, aí quando chegamo “É aqui”, mas ainda não era ali da área, era encostado da área. Tinha o pessoal da casa, botamo pra correr, aí ficamos lá. Assim que aconteceu. Aí avisei: “vocês que vieram é porque güenta; eu só vou agir depois que acontecer qualquer coisa com vocês, aí é hora de eu agir, se não acontecer nada, eu não vou agir nada”. Sempre foram amigo da gente, aí eu não tinha medo, num sabe? O policial disse que só vai depois que matar um, quando eles matar um aí eles vão agir, que enquanto não matar um de nós, ele não vai agir. Pra mim, aquilo não tava falando comigo, eu não sabia o que era matar, o que era morrer, não mesmo, deixa pra lá. Era só eu que tava na frente assim com minha borduna, tava com tanta raiva que entrava pra rasgar mesmo, entrava com tudo. Aí quando eu entrei a Funai chegou pra me apoiar, chegou Ivan, chegou Carlos Grossi, o delegado, chegou finado Branco, chegou Cacá, chegou a mulher de Ivan, chegou Luzia, doutor Afrânio, chegou a equipe toda de saúde pra dar o apoio porque tava perigoso lá; então fiquei com esse pessoal, assim que chegamos, umas seis horas por aí, cinco e meia pra seis horas da manhã a gente chegou lá. Lembro disso como hoje, aí continuemo ficar lá naquele sofrimento” (Saracura, 2005).

Sobre a ida para Almada, nós já sabemos. Saracura diz que o retorno foi para enterrar a criança, pois não “poderia deixar índio esparramado”, tinha que

enterrar na aldeia. Esta volta não foi tranquila em termos da dinâmica política interna. Estabeleceu-se uma linha divisória: Saracura e os seus ficaram na parte de cima da fazenda, entre a sede e o curral, e o grupo de Maura, Nailton e Samado ficou na parte de baixo denominada Salgado, em alusão ao riacho de água salobra.

A FUNAI tomou a iniciativa, com o consentimento de Saracura e seu grupo, de “medir” a área da São Lucas, enfrentando a oposição de Nailton, Samado – que havia saído do Panelão para reforçar a ocupação da São Lucas – e de Higino, tio de Nailton. Nesse contexto ocorre o assassinato de Edísio, que havia sido indicado cacique por Saracura. João Cravinho assumiu o posto (de cacique) e tentou estabelecer um canal de comunicação entre os grupos, mas a FUNAI passou a oferecer a Saracura outras áreas que poderiam ser adquiridas, fora da reserva. Saracura teria respondido positivamente à proposta através de seguidas viagens a Brasília, sob a alegação de que iria se retirar juntamente com seu pessoal porque não queria dar prosseguimento aos desentendimentos com Samado e Nailton. Ocorre que sua saída e a negociação com a FUNAI colocava em risco o outro grupo, já que a FUNAI havia elegido Saracura, ou alguém em seu nome, como cacique e representante do povo, e se qualquer acordo fosse celebrado seria o fim da retomada. A essa altura, Samado e Nailton já tinham planos para avançar no território, mas a notícia que corria era: quem não sair com Saracura, ou procurar seu rumo, o fazendeiro iria “*tirar as correia nas costas*”. Quando o clima ficou insustentável e o conflito eclodiu, houve dias de incertezas, que culminaram nas mortes de Carrapicho (não índio casado com uma neta de Leôncio) e de Jacinto, filho de Justina e Bite e, portanto, primo de Saracura em segundo grau. Essa última é creditada ao próprio Saracura. Maura havia se deslocado para Itaju do Colônia, para votar -- eram as eleições de 1986⁶² para Governo do Estado e deputados estaduais -- e aproveitou para

⁶² *A derrota do carlismo e a existência dos Pataxó*

A eleição para governador da Bahia em 1986 deu vitória a Waldir Pires, do PMDB, fazendo com que Antônio Carlos Magalhães amargasse uma das piores derrotas da sua vida política. Ele não era o candidato, mas apoiava o jurista Josaphat Marinho, ambos do mesmo partido, o recém criado PFL. Marinho, um ano antes, escrevera um livro intitulado “*Invasão dos Pataxó no sul da Bahia*”, “*provando*”, *dizendo ele*, “a inexistência de posse imemorial dos Pataxós e de reserva

visitar Zé Brasileiro e Dona Olívia, “*eu tinha ainda uma consideração a Zé brasileiro mais a mulher, e fui lá. Ele estava doente, já fraco*”. O velho era conhecedor da situação e alertou Maura para que saísse da retomada. Algumas pessoas, como ela própria, conseguiram fugir para a cidade (Pau Brasil), para avisar ao funcionário da FUNAI, Anacleto. Outras passaram os “dois dias escondidos dentro do mato”.

“Foi muito tiro e muito pavor que a gente viveu. Eu acho que se Ursulino fosse vivo ele não aceitava não, que ele era muito pegado a Samado e a terra” (Maura, 2016).

Não sei o ano que Ursulino faleceu, mas foi entre 1983 e 1986, entre o retorno de Almada e esse último conflito que ocasionou a saída de Saracura e do seu grupo do Caramuru. Na segunda-feira de manhã (a eleição havia ocorrido no sábado, na noite em que o conflito teve início), a PM baiana invadiu a São Lucas, a maior parte dos pistoleiros tendo fugido levando as armas que possuía. Não sei precisar, mas talvez Saracura tenha permanecido detido, por alguns dias, até que a FUNAI retirasse todas as famílias de seu grupo e as assentasse em Nova Vida.

Na avaliação de Nailton Muniz, Saracura teria sofrido muita pressão por parte da FUNAI, “*aquela pressão e foi nessa pressão que Nelson, uma pessoa que não sabia ler, era uma pessoa aldeado, não tinha bem conhecimento das tramas lá fora, confiou na Funai, acreditou na Funai*”. O próprio Saracura mencionou algo semelhante, mas de racionalidade distinta, quando disse “*que não tinha leitura e que tinha aprendido a cultura no cotidiano*”. As reflexões de Nailton e Saracura sobre as formas de aprendizado ao longo da luta e as estratégias definidas por cada grupo podem nos levar a compreender que além dos interesses específicos

indígena na região de litígio e a regularidade jurídica da posse dos réus em terras devolutas e a plena validade de cerca de 400 títulos de terras expedidos pelo estado da Bahia” (MARINHO & RIBEIRO, 1983). Mesmo com a vitória de Pires, a situação não se reverteu favoravelmente aos índios, pois, para vencer a eleição, o PMDB contou com nomes anteriormente ligados ao carlismo, como o vice da chapa, o latifundiário Nilo Coelho, vulgo *Nilo Boi*, e Jutahy Magalhães para o senado. Como se sabe, em 1989, Waldir Pires renunciou ao governo do estado para ser candidato a vice presidente na chapa do partido encabeçada por Ulisses Guimarães.

que foram se estabelecendo de lado a lado, havia concepções distintas envolvidas. Para Saracura, a escolarização teria levado algumas lideranças a criar estratégias idealizadas em outros contextos, e a sua percepção era que tais estratégias não se adequavam ao tipo de enfrentamento que realizavam. Para Nailton, haveria um certo limite na percepção de Saracura que o impediria de perceber outras formas de luta que estariam ocorrendo fora da reserva. O letramento significaria, para Saracura, um enquadramento ao “pensamento colonizado”, enquanto que, para Nailton, a falta de letramento acarretaria certa ingenuidade e limitação na forma de compreender a luta. Aqueles assim posicionados seriam mais passíveis de “ser enganado”.

Se de um lado, através das viagens a Brasília, a FUNAI parecia apoiar o plano de ocupação apresentado por Saracura, de outro, em reuniões na mesma Brasília, com Higino e Samado, o órgão dizia que “não havia terra indígena nenhuma”, que a “Reserva Caramuru-Paraguassu nunca havia sido demarcada”. Então Higino e Samado, de modo a pressionar a FUNAI, foram “procurar e juntar os documentos para fazer a terra aparecer”. Enquanto se procedia à busca pelos documentos da terra, para a qual foi fundamental o fato de Jorge e Carmelita estarem residindo na casa velha que havia sido morada dos chefes - - lembrem-se do arquivo que mencionei na Parte II? --, se juntava também as famílias para garantir uma efetiva trincheira na futura ocupação.

“Depois que eu ajuntei primeiro 8 famílias, fiquei sabendo onde tava localizada um bocado. Depois de oito famílias, eu fiz uma viagem para Brasília com Gino [Higino] e Samado já para conhecer, saber como era. Fizemos essa viagem. Quando voltamos, Gino mais Samado falou que as famílias eram poucas. Então Samado tinha família. Voltei para o Panelão buscar família. Fui em Porto Seguro, andei pelo Vale Verde[voila, antigo aldeamento]. Depois fiquei sabendo que tinha um pessoal em São Paulo. Tinha o Sebastião o pessoal e eu conversei em contato com pessoal e certeza que eu consegui articular 16 famílias. Do meu povo que deu um total de 64 índios. Com o povo de Samado quase para 100 famílias. E aí nós dissemos que dava para ficar dentro da fazenda, ainda tinha o pessoal da Fazenda Guarani, que era Ursulino” (Nailton, 2016).

Fazer a terra aparecer

Fazer a terra aparecer foi uma expressão utilizada por algumas mulheres mais velhas (Maria Muniz, Lisinha, Marta, Maura...) para explicar o objetivo das atividades realizadas pelos líderes antes da retomada da São Lucas. Em uma das viagens a Brasília, esses homens escutaram da FUNAI que “a terra não existia, já tinha caducado”, ao que Samado retrucou “*procura no arquivo morto. Tá guardado por aí*”. Mas Samado e Nailton teriam levado um mapa. “ -- *Abre a capanga aí, Nailton*”, disse Samado. “*Que quando os cara viram o mapa não teve jeito, teve que procurar, aí procuraram, desse dia para cá eles começaram a guerrear, lutar para aparecer a terra*”.

Quanto aos preparativos na Fazenda Guarani, a FUNAI havia determinado que Ursulino já viria cacique de lá, mas antes de entrarem na São Lucas, o posto foi passado para Saracura. A FUNAI, de alguma maneira, já antevia que problemas poderiam surgir em virtude da existência de dois grupos. Nailton conta que o órgão alertou que os dois grupos deveriam entrar juntos na fazenda. A 11^a [Delegacia Regional em Governador Valadares/MG] avisou “ – *olha, não vai dar certo, tem o outro grupo lá e isso aí é bom que vá junto*”. Para ele, foi uma estratégia da FUNAI nomear um cacique ainda na saída de Minas. “*Para vir como cacique para chegar aqui não ter problema com a gente de ter um outro cacique*”. Um desentendimento envolvendo Ursulino, durante a viagem, fez com que, ainda em Teixeira de Freitas, *no meio da estrada*, Saracura substituísse o pai.

“Eles tiveram um problema, né. Tiveram uma discussão. Ursulino já era uma pessoa já de idade, então a Funai ganhou Saracura, né, e aí achou que Saracura é quem ia realmente obedecer as coordenadas porque Ursulino era tipo Samado: o que não fosse de acordo com ele, ele logo estourava. Quando chegou aqui a gente ficamos sabendo por Brasília que eles chegariam aqui de 18 para 19[de abril de 1982], e a gente se preparou... Aí já tinha a placa fincada aí a gente conseguiu entrar” (Nailton, 2016).

Antes mesmo da saída de Saracura para Nova Vida, e depois, foram feitas algumas tentativas de retomadas na área do Toucinho, “a fazenda de Tito Machado e dos Mascarenhas”, mas de todas elas os índios foram expulsos pela Polícia Militar da Bahia.

“Enquanto essa ação [de nulidade de títulos] rolava na justiça, a gente era para permanecer aqui [São Lucas], mas mesmo assim a gente fazia sempre uma retomada. Não segurava porque naquele tempo nós não saía por reintegração de posse, concedida por um juiz, os fazendeiros dava dinheiro aos comandantes, os comandantes mandava as tropas vir e tirava” (Nailton, 2016).

As narrativas sobre a retomada da São Lucas são muitas, porém não divergem em seu conteúdo central, mas sim da perspectiva de cada narrador, e muito a partir do local onde estava quando foi acionado para a luta. Assim, Marta relembra o episódio do dia em que foi repreendida, na fazenda onde estava empregada [de Alberto Pereira], por ter interrompido a quebra do cacau para comer uma farofa. Quando se insurgiu, retrucando que se não pudesse se alimentar, iria embora dali, o fazendeiro teria caçoado dela, afirmando que “ela não teria para onde ir porque era pobre”. Como vimos, na parte II, Marta faz uma junção das narrativas: no momento em que o fazendeiro desfazia dela e de sua família, “Ursulino passa no carro vindo de Brasília” e ela segue junto com ele, deixando o grupo – fazendeiro e amigos com quem conversava – para trás. Uma situação que teria ocorrido imediatamente antes da entrada na São Lucas. A junção das narrativas para exemplificar situações como se elas tivessem ocorrido ao mesmo tempo, em uma espécie de fusão de horizontes⁶³, busca evidenciar a reversão de uma situação estrutural de subordinação que uma retomada pode ensejar, no caso descrito, pela possibilidade de retaliação, *de volta por cima*, pela narradora;

“Nós estava trabalhando no cacau... aí já encontrou um carro do povo que já vinha de Brasília... um carro carregado de gente,

⁶³ O horizonte é, conforme define Gadamer, “O âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto. [...]. O conceito de “fusão de horizontes”, por sua vez, é definido como encontro de dois mundos cuja fusão permite realizar a compreensão (GADAMER, 1997, p. 452).

carro da polícia tudo atrás. Aí velho Ursulino “- ei Camilo tu vai para a rua? “- Eu vou, vou para a rua.” “Vai lá na rua e vem ligeiro para a gente conversar: nós vai entrar na fazenda de Jener”. Nós vai botar ele para fora aí agora polícia já vai tudo aqui também. “ - Eu vou na minha casa avisar o meu povo lá””(Marta, 2016).

Camilo falou para Marta que ela *“não voltaria mais para a roça de Alberto”*. Três dias depois ela retornou à fazenda para buscar seus pertences que haviam ficado na casa onde morava. Os outros trabalhadores da mesma fazenda, quando a viram chegar, indagaram-lhe sobre o que havia ocorrido: *“é os índios fizeram a retomada lá na São Lucas”*. Ela ainda tinha um dinheiro a receber e, acompanhada da polícia federal, se dirigiu ao posto de gasolina que Alberto Pereira possuía em Pau Brasil. Ele estava em Ilhéus no dia em que fora retirar seus pertences e, aparentemente, nunca mais se encontraram até 1999, quando chegou a vez de Alberto de devolver o que não lhe pertencia.

Mesmo contrariando Samado, Marta seguiu para Almada justificando que só estava indo porque a família havia resolvido acompanhar Ursulino. *“Encheu aquele tudo de ônibus ainda ficou quatro ônibus porque não tinha mais gente. Vamos embora para lá. Aí nós chegou só via as mulher chorando saindo da terra da gente”*. Segundo Marta, *“um homem carregou a gente. Era um homem mesmo que segurava uma coisa assim, segurava mesmo”*. O nome desse homem era Claudio Romero, conhecido indigenista, que no período, inclusive, insurgira-se contra a política indigenista do governo Figueiredo, sob a alegação de que os principais cargos na FUNAI eram ocupados por militares estranhos à tradição do indigenismo brasileiro⁶⁴. Romero viajou para tratar de assuntos em Brasília e se demorou por cerca de 15 dias, *“agora nós tá dentro d’água, esse homem que traz coisas pra nós”*, mas quando retornou já foi dando ordem para arrumar as barracas que todos iriam embora.

⁶⁴ Tanto Claudio Romero quanto Odenir Pinto foram membros da SBI – Sociedade Brasileira de Indigenismo, organização formada por indigenistas e antropólogos ligados à FUNAI, que atuou na segunda metade dos anos 1980, com o propósito de estimular as demarcações de terras indígenas.

“Aí nós entrou aqui de volta aqui de madrugada, aí ele falou “- o povo diz que quer minha cabeça, diz que é pra ir pra Brasília que é para arrancar minha cabeça”. Eu disse “ - mas não arranca, não, que Deus é mais”. Aí ele foi para Brasília, ficou bocado de dias veio mais presidente Paulo Leal. Veio com ele e advogado. “- Ó, Dona Marta mais dona Maria [Maria Kariri, mãe de Marta], eu estou processado e agora eu sei que eu não venho mais aqui”. Eu disse “- vem Sr. Cláudio, vem, o senhor vem. Deus é Bom. O senhor vem aí a gente podia juntar todo mundo e rasgar processo desse homem”. Quem disse que ninguém quis rasgar o processo? Desses índios, os do Xingu foi que rasgou o processo dele” (Marta, 2017).

Sabemos que outro conhecido indigenista, Odenir Pinto, também atuou no deslocamento, permanência e retorno dos índios de Almada. “Um campo de concentração”, segundo ele (MILANEZ, 2015, p. 207). No entanto, o seu nome não surgiu em nenhuma das narrativas construídas. Em um trecho do seu depoimento no livro “Memórias Sertanistas” (Ibid.), Pinto compara o retorno dos Pataxó Hãhãhã para a reserva a um “êxodo bíblico”.

“E, depois de trinta e poucos anos, eles retornam [...], de uma maneira incrível para a terra deles. Começaram a voltar como um êxodo bíblico. [...]. E eles se estabelecem ali e começa a chegar Pataxó do Brasil inteiro. De repente eram mil, quase 1.200 índios”. (MILANEZ, 2015, p. 206)

Não obstante a grande distância – geracional, étnica, de gênero – em que as memórias vão sendo construídas, todas seguem em direção a uma mesma terra Caramuru-Paraguassu. O que para mim, e para eles, com toda certeza, dá uma boa medida da força das relações que souberam construir, bem como da persistência no desejo de retornar e permanecer.

Permanecer talvez seja um dos maiores desafios em um processo de retomada. E são esses processos em torno da retomada das fazendas invasoras da reserva, ao longo de trinta anos (1982-2012), que passarei a descrever. Até então me ative a um detalhamento sobre o evento considerado, pelos Pataxó Hãhãhã, como “*marco inicial da luta*”, a retomada da São Lucas, e continuarei seguindo a mesma linha de raciocínio dos meus interlocutores, que classificam a sua história de luta em ciclos contínuos de retomada:

1º Ciclo Marco inicial. Fazenda São Lucas (Mundo Novo) (1982-1986);

2º Ciclo Continuação Mundo Novo. Conquista de áreas contíguas (1997-1999);

3º Ciclo. Água Vermelha e o cacau (2001-2002);

4º Ciclo. Toucinho, Alegrias, Rio Pardo e a pastagem (2008-2012).

Para quebrar um pouco a linearidade, apresentaremos as recorrências dos processos e as particularidades de cada ciclo.

“Não levamos a ingenuidade até o ponto de acreditar que os apelos à razão ou ao respeito pelo homem possam mudar a realidade. Para o preto que trabalha nas plantações de cana em Robert só há uma solução, a luta. E essa luta, ele a empreenderá e a conduzirá não após uma análise marxista ou idealista, mas porque, simplesmente, ele só poderá conceber sua existência através de um combate contra a exploração, a miséria e a fome”. (FANON, 2008, p.185-6)

Luta é uma categoria de recorrência nos contextos históricos dos movimentos por emancipação, igualdade e combate à exploração. Como sabemos, para se manter, o colonialismo precisa ser tanto economicamente viável, o que faz através da exploração; quanto hegemônico e universal, negando as especificidades culturais dos povos colonizados e as destruindo. O combate a isso, no entanto, só seria possível se os colonizados empreendessem força material proporcional àquela fundante da sociedade colonial, uma “descolonização capaz de mudar a ordem do mundo”.

“A descolonização é o encontro de duas forças congenitamente antagônicas, que têm precisamente a sua origem nessa espécie de substancialização que a situação

colonial excreta e alimenta. (...) a descolonização é verdadeiramente a criação de homens novos. Mas essa criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma potência sobrenatural: a “coisa” colonizada se torna homem no processo mesmo pelo qual ela se liberta” (FANON, 2013:52-3).

Guardadas as devidas proporções, especialmente no que diz respeito à necessidade das condições materiais para a luta, acredito que as retomadas empreendidas pelos Pataxó Hãhãhã reuniram aspectos que nos permitem dizer que elas se equivalem a uma ação direta de caráter anticolonial.

Esperar o tempo da reação e calcular o plano da reversão, que implica em *concentração espiritual*, é a primeira estratégia no processo de retomada.

“Essa é a primeira missão na hora que você pensa em planejar uma retomada, aí se você, naquele local que você está, não tem como se concentrar pra você pensar espiritualmente no que você vai fazer, você pode ir na mata, escolher uma árvore aonde que você tem certeza que ali você vai ficar em silêncio, não vai ter zuada, só da natureza mesmo ou dos pássaros ou de alguma caça que vai zuar, e você se concentra ali e falar com os espíritos, né? Dizer que tem vontade de realizar aquilo pra aquela comunidade, pra aquelas crianças que não sabem de nada, pra que mais tarde não seja preciso derramar seu sangue pra recuperar aquele direito, aquele bem que lhe pertence” (Nailton, 2012).

Depois, passa-se para a definição do alvo. Em um primeiro momento considerando-se, para a sua definição, a retaliação. Havia muitas razões para Jener Pereira da Rocha ser o primeiro alvo: incêndio das roças de Samado, Desidério, Camilo, articulação para a prisão de Samado e Diógenes em Krenak, trabalhos de roça, construção de cercas através do trabalho indígena sem remuneração, e etc. Na sequência, impõe-se a avaliação do inimigo: *O homem é valente? O homem tem pistoleiro? Vamos precisar de quantas pessoas pra fazer com que ele respeite, pra que não vá atacar?”*. No caso da retomada da São Lucas, o alvo foi escolhido para que se apresentasse, sem ensejar dúvidas, como exemplar da revanche que estava sendo perpetrada pelos índios por décadas de exploração e esbulho. Contudo, nas demais, do *segundo e terceiro ciclos*, as motivações

visavam a *fazer crescer o Caramuru*, com o que foram escolhidas fazendas interligadas, que formariam uma área contínua.

Para esses três primeiros ciclos foi fundamental considerar, já inicialmente, o número de pessoas a serem envolvidas em uma ação (uma ação para vários alvos onde as pessoas se dividiam. “*Toma uma, fica um grupo, toma a segunda, fica outro grupo*”, e assim por diante): desde aquelas que efetivariam a ação de expulsão e de permanência dos índios nas fazendas ocupadas -- o maior contingente -- até pequenos grupos responsáveis pelas articulações externas: um para contato com organizações indigenistas, políticos aliados e imprensa, e outro para viagem a Brasília para gestões com a FUNAI. “*Umás duzentas pessoas*” é o número esperado para conservar a área retomada (isso se a polícia não intervier) até que saia um mandato de manutenção de posse. Ou, nos piores casos, mandatos de reintegração de posse ao fazendeiro, geralmente executados pela polícia federal. No segundo ciclo foi isso que ocorreu. O grupo responsável pela ida a Brasília contava com Galdino de Jesus Santos entre os membros, e foi nesta viagem que ele foi assassinado, queimado vivo, na capital federal.

Alimentação para cerca de duzentas pessoas requer ser calculada minuciosamente: plantar as roças de milho, mandioca, feijão, criar os bichos (porco, galinha, boi) e esperar que tudo isso cresça e seja suficiente para manter todos os envolvidos na ação. É necessário, outrossim, fazer o cálculo para certos imprevistos.

“Quanto tempo vai durar então pra a gente arrumar essa alimentação?”, então, daqui mais um ano dá pra fazer essa retomada. Então, dá tempo plantar feijão, dá tempo plantar mandioca pra fazer a farinha, tempo plantar o milho, dá tempo pra criar galinha, dá tempo pra criar porco, pra você tá mais ou menos com um pouco de alimentação garantida” (Nailton, 2012).

O endividamento do fazendeiro é outro fator a ser considerado, uma vez que fragiliza o seu título, e essa era uma “qualidade” que Jener também possuía

à época. Mas não era o mais importante, já que grandes e lucrativas fazendas foram retomadas em épocas distintas. Fundamental era a pesquisa *“pra ver se aquela fazenda tinha título ou não”*. A busca também era feita junto ao Instituto de Terras da Bahia, para verificar se o título havia sido concedido ao invasor: em nome de quem estava e qualquer outro processo que envolvesse essa concessão. Tudo isso definido, dava-se início à fabricação dos instrumentos de defesa: *“e aí, botar o pessoal pra começar a fazer burduna, a fazer arco, flecha, fazer as lança, outros aprender a atirar de batoque, pra a gente ter as pessoas preparadas pra isso e aí começar”*.

Ao longo do ano de preparação, não se podia descansar em relação ao ritual porque, afinal, é ele quem orienta cada passo. Rituais já suspenderam retomadas às vésperas dela acontecer, *“com tudo organizado”*.

“Se concentrando naquele ritual, pensando nos espíritos, no que ele acha que pode ajudar aquele ritual ali, mais ou menos duas horas de ritual, e tal, pra não ser muito, e ter dia de você ir e ter que passar pelo menos da meia noite que tem, na religião, uma hora mal aí nesse meio, que tem dia que você tem que passar. E aí, baseado nesse ritual, o pessoal vai” (Nailton, 2012).

Não é a comunidade toda que é envolvida na produção das retomadas, há que se *“manter o segredo para não ter muita conversa”* e o inimigo tomar conhecimento do plano por alguma distração de uma conversa na feira ou no mercado da cidade. O segredo também diz respeito aos antropólogos. Estávamos, a equipe do projeto Mapeando Parentes, em uma manhã de março de 2012, na sede de uma recém retomada fazenda na região do Rio Pardo, a primeira nesta região, logo que se faz a curva para pegar a estrada que margeia o rio, e foi lá que escutamos de Nailton as etapas da organização da ação. Ele finalizou o relato, dizendo *“outros trabalhos que é feito que a gente às vezes não pode nem dizer. Porque tem coisa que até hoje tem que ficar com a gente mesmo que são as obrigações que você faz de ação lá, que isso fica entre a gente, mas é mais ou menos por aí, sabe?”*.

As retomadas executadas pelos Pataxó Hãhãhã visavam, indiscutivelmente, ampliar o território diante da morosidade da justiça. Mesmo

que uma ação não revertesse em posse, seja por serem expulsos pela polícia, pistoleiros ou mandatos judiciais, ela era avaliada como importante e necessária, pois fazia com que *“mexesse com o processo, teve que ter uma reunião na Justiça, alguma coisa pra dar uma acelerada no processo e isso tudo faz parte da luta”*. No sentido do que Daniela Alarcon já havia registrado entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, as retomadas são, neste sentido, impulsionadoras das engrenagens do sistema de reconhecimento de direitos (ALARCON, 2013a, p. 106).

Além disso, havia a instabilidade e fragilidade provocada aos fazendeiros, tudo isso como estratégia da ação: desestabilizar o inimigo. Eles sabiam disso desde o princípio, já que a primeira retomada os confinou em pouco mais de mil hectares de terra sem água potável, mas provocou a abertura do processo de nulidade de títulos, e afinal, *juntou o povo*. Ademais, e principalmente, fazer uma retomada visa guiar a luta na reconquista de lugares de memória, de espaços compartilhados pelos mais velhos, alcançado o sentido daquilo que se escutava enquanto se vivia esparramado *“que pai dizia que nós tinha uma terra, nós tinha uma história”*.

Como demonstraram Alarcon (2013) e Benites (2012), respectivamente sobre os Tupinambá da Serra do Padeiro e os Guarani Kaiowá, as retomadas de terra não se constituem em mero estratagema para pressionar as instâncias jurídicas, ou a FUNAI. Do mesmo modo que não é qualquer terra que deve ser retomada. As motivações são históricas e informadas pela memória dos mais velhos, pelo significado de uma gruta ou de um rio, ou resquícius de roças e árvores plantadas no passado, e da possibilidade de acesso aos bichos. Elas são ações articuladas em um mundo político e ritual, informado por lideranças políticas e religiosas (BENITES, 2012, p. 170) ou por caboclos e encantados (ALARCON, 2013, p. 110). O *tempo da reação* é, portanto, informado por planos mutuamente referidos, que, a rigor, são um só, um mesmo mundo político e ritual.

Fazendas de cacau com os caroços no secador, ou simplesmente os pés carregados com os frutos já quase maduros, *“amarelinho cor de ouro”*,

significavam o *tempo da reação*. “Quando a gente entrou aqui colheram os cacau, ainda repartiram o dinheiro do cacau duas vezes. E o secador também tinha”.

Como uma retomada envolve deslocamento de famílias inteiras para *guardar* a nova área, é necessário imprimir certa dinâmica cotidiana àquelas pessoas, tanto para que a vida flua e possa atenuar os efeitos de conflitos, quanto para se apropriar do local e “*pegar costume, recolocar no jeito da gente*”.

Quando Nailton trouxe Maria Muniz de Palmira, em 1984, foi para abrir a escola na retomada do Caramuru. *Dona Maria*, como todos a chamam, foi *professora de todos os professores* Pataxó Hãhãhã, a incansável educadora e defensora da educação diferenciada quando esse tipo de ensino nem tinha este nome ainda. Nesse tempo eram cerca de 200 alunos para a cartilha, 1ª até a 4ª série do antigo primário. Maria era a única professora para todas as turmas e ainda cozinhava a merenda. “*Era ensinando e uma panela no fogo na porta da escola, fogo à lenha. Aí eu estava lá dentro da sala e cá eu vinha mexer essa merenda, olhar essa merenda*”.

Passados cerca de oito dias da ação de uma retomada, é o momento de levar a escola. Primeiro, e durante muitos anos porque só havia ela de professora, Maria seguia para o local ocupado e instituía, com os pais, os horários, geralmente mais flexíveis, em que as aulas ocorreriam.

“eu ensinei debaixo de pé de árvore, eu ensinei em casa de farinha. Eu ensinei em casa dos alunos, chegava lá e dizia a sala dava para botar, para eu trabalhar eu ensinava. Porque quando tinha retomada os pais carregava os filhos eu ia com todo meu material debaixo do braço para lá, para as retomadas para ensinar os alunos” (Maria Muniz, 2017)

Depois que saía a manutenção da posse, aí entrava-se em contato com a secretaria de educação (por um tempo do estado, depois do município) para providenciar sala de aula e a efetivação do professor que ali lecionaria, geralmente alguém que fosse residir na nova área. “*Isso também é luta*”, Maria diz. “- E em um contexto assim, o que se ensina de educação diferenciada?”, eu perguntei.

“Fala do nosso próprio povo, do conhecimento. Nas retomadas eu conversava com os alunos, eu perguntava a eles o que eles

achavam, do por que a gente tava ali. Porque a gente estava reivindicando nosso direito. Um direito que foi tomado, os grileiros tomaram porque desde 1926 é que era essa briga por esta terra aqui. Eu ensinava a importância daquele trabalho, daquela retomada, dessas caminhadas, o que era que nossos anciões queriam, para que eles estavam fazendo aquilo, aquilo ali para deixar para os seus, os seus filhos, netos e bisnetos né. Falava dos guerreiros que guerrearam por nós.” (Maria Muniz, 2017)

A aula diferenciada em uma situação de retomada implica também em ter a visita de uma liderança, que fique responsável por explicar às crianças o que significa aquela ação. De fato, e muito velhos se ressentem disso, a maioria dos mais jovens pode não ter a real dimensão da luta e seus custos, pois *não passaram pelo sofrimento*, mas têm plena noção de que a terra foi conquistada pelas retomadas.

Os custos com a luta são uma constante nas narrativas. Mortes prematuras, assassinatos, criminalização de líderes e pessoas outras, violência policial, fome, falta d'água, instalações precárias de moradia. Margarida Rocha Pataxó faz essa avaliação, utilizando como exemplo o retorno de Almada: para que as famílias conseguissem retornar, foi preciso que morresse uma criança.

“Para nós Pataxó Hãhãhã, tudo o que aconteceu, aconteceu uma vitória, a gente sempre teve um prejuízo. E nesse caso, dessa época, eu, apesar de eu não ter ido lá pra Almada com o pessoal, mas nessa época morreu uma menina, uma criança, que foi a filha de Moura, e foi o que aconteceu pra que esse pessoal, pra que trouxesse essa menina pra ser enterrada aqui, e todos vieram acompanhando essa menina e vieram de volta, então assim, tudo tem um porquê, né? E pra gente nunca foi de graça mesmo, tudo pra ter uma vitória sempre tem um prejuízo” (Margarida, 2012).

Em sua monografia de conclusão da licenciatura intercultural, Margarida Rocha Pataxó reflete a luta do seu povo a partir dessas duas perspectivas – violência e resistência/sofrimento e vitória – como campos opostos, mas, contudo, complementares (ROCHA DE OLIVEIRA, 2018, p. 21).

Essa mesma avaliação é feita em relação às retomadas do segundo ciclo, iniciado em 1997. Os Pataxó Hãhãhã haviam efetuado retomada de fazendas contíguas à São Lucas (região do Mundo Novo), mas haviam sido retirados pela polícia militar, que, avisada pelos fazendeiros, executava a ação mediante apenas um pedido deles. *“Não tinha mandato de juiz, não tinha reintegração, não tinha nada, só a polícia mesmo”*. Então um grupo seguiu para Brasília, como sempre se fazia quando uma retomada era efetuada. Pois nesta viagem Galdino foi assassinado, e dias depois, quando seu corpo chegou ao Caramuru, após o sepultamento, os líderes surpreenderam o presidente da FUNAI, Júlio Gaiger, e anunciaram que ele os acompanharia nas ocupações que iriam realizar na madrugada do dia seguinte. *“O presidente já ficou lá detido na sede lá da FUNAI”*. Jornalistas, deputados e missionários do CIMI também não puderam sair. *“Botamos barreira lá no portão para ninguém sair”*. Segundo Wilson (Ninho), que era o cacique na época, quando por volta de 15h, cerca de seiscentos índios seguiram parando e ocupando as fazendas, em sequência. A comoção gerada com o assassinato de Galdino trouxe da aldeia Nova Vida, em Camamu, parentes da família que haviam se mudado para lá em 1986, e esses também ajudaram na ação. Neste dia seguiram para a fazenda Paraíso, cujo invasor era Marcos Vinícius Wanderley, vulgo Marcão, aliado de Jener e que já havia provocado muitos dissabores aos índios. Dois dias depois *“vieram voltando e ocupando as fazendas de Josino, Aristides e Doutor Luiz”*. A sede da fazenda Paraíso foi desocupada por completo. Na hora da ação só dois vaqueiros estavam presentes, que saíram sem resistir. Móveis e objetos do invasor foram colocados no *caminhãozinho vermelho* da FUNAI⁶⁵, que estava na reserva desde a retomada da São Lucas.

⁶⁵ *Caminhãozinho vermelho da FUNAI*

Andei muito nesse caminhãozinho até que, depois de décadas, ele *não aguentou mais lutar*, quebrou de vez e foi levado pela FUNAI. Todo mundo tem saudades do caminhãozinho vermelho, que, dirigido por alguns, transportou a todos. Quando descii do carro do leite, justamente na Paraíso, em 1999, vindo da Bahetá para o Caramuru, foi o caminhãozinho que me levou para a sede da aldeia. Não lembro quem dirigia. E toda sexta-feira de tarde ele levava as famílias e seus produtos para serem comercializados na feira de Camacã. No sábado cedinho, era dia dele viajar para fazer o mesmo, mas na feira de Pau Brasil. *O caminhãozinho fez quase todas as retomadas daqui*, os índios dizem.

O caminhãozinho parou no meio da praça principal de Pau Brasil, e Miguel (Fulniô, funcionário da FUNAI casado com Helena, irmã de Galdino), que o dirigia, com a ajuda de mais alguns “despejou os trem de Marcão lá no meio da praça”. Marcão estava na cidade e “pegou Miguel pela garganta” porque queria que fizesse voltar sua bagagem. A situação ficou muito tensa, pois nessa época os moradores de Pau Brasil, em sua grande maioria, nutriam completo desprezo pelos indígenas, e não foi difícil para Marcão acirrar os ânimos, na praça, contra os índios. Sacudiram o caminhãozinho para que virasse, tocaram fogo em algo para fazer uma fogueira, xingavam e manifestavam tanta revolta como se proprietários de fazendas fossem. *A polícia federal chegou, não prendeu ele [Marcão], mas também não deixou fazer nada com Miguel e nem queimar o caminhãozinho, que ia queimar mesmo*”, conta Ninho.

Três dias depois Marcão juntou cem pessoas armadas e encheu dois caminhões. Uma barreira, que os índios haviam feito na estrada, impediu a maior parte de se aproximar, “só passou ele e um grupinho”, mas logo a polícia federal o retirou da área. Nunca foi preso, mas neste dia foi desarmado pela PF. Mesmo depois da ação de manutenção de posse e da decisão da justiça em não indenizar nenhuma fazenda daquelas retomadas, no período, uma vez que foram consideradas, todas, de má fé, Marcão aparecia em uma caminhonete, parava o veículo na frente da sede da sua antiga posse, e gritava palavrões contra os índios, que riam e chacoteavam do seu destino: parece que ele perdeu, também, por dívida, outra fazenda que possuía em Itapetinga. Muitos índios contam esse caso “chorando de rir”.

Quanto às outras fazendas, tomadas dois dias depois, Josino, Doutor Luiz e Aristides já estavam esperando com a bagagem arrumada.

“Quando foi passando praqui, na estrada, aí o povo gritava “vai tirando as suas bagagens vai tirando as suas bagagens que a gente vai aqui e volta”. Aí tomaram. Dois dias depois eles tiraram mesmo, né, tiraram as bagagem. Foi uma retomada assim difícil, mas engraçada, muito engraçada. Tipo festa, né, tava como se fosse uma festa assim. Era muita gente demais. Ave Maria! Era até bonito de lá até aqui de gente a estrada tampada” (Ninho, 2016).

Foram compradas cerca de 500 barraquinhas de plástico, pela FUNAI, para armar o acampamento da retomada. Até o governador carlista, Paulo Souto, mandou ajuda: colchões, galochas, camas. E sem que os índios pedissem qualquer coisa.

“A equipe dele [do governador] veio aqui. Nós pensando que eles vinham aqui fazer acordo para mandar sair. Não! Disseram que vieram prestar solidariedade e deram um bocado de coisa: veio colchão para todo mundo, veio bota borracheira, veio coberta. Essas cama e colchão que tá aí ainda é dessa época que eles trouxeram” (Ninho, 2016).

Realmente, uma atitude surpreendente por parte do governo do estado da Bahia, já que Paulo Souto tem vínculos com a região sul (não nasceu, mas viveu), e geólogo, tem pedido no DNPM para explorar o mármore azul, que supostamente existe na reserva (sua família tem fábrica de granito), e que Paulo Magalhães, sobrinho de Antonio Carlos, era um dos invasores da terra. Obviamente, todos nós creditamos esse ato de solidariedade ao assassinato de Galdino e à sua grande repercussão. Outro político inimigo dos índios que se mobilizou e não deixou faltar cesta básica para a retomada foi Durval Santana, *“o homem que mais tinha terra aqui dentro”* (fazendas na área de cacau (Água Vermelha) e na área de pecuária (Rio Pardo). Na época prefeito de Pau Brasil, Durval não deixou faltar comida aos índios em luta. Suas motivações não eram nada cristãs, se comparadas ao católico Paulo Souto: inimigo de Marcão, Durval Santana teria rido e comemorado a ocupação.

“Ave Maria! Ele pulou de alegria [Durval] quando nós entrou aqui dentro. [imitando a risada] “ - É do Marcão? É do Marcos Vinícius? Por mim os índios vai ficar lá. Não tomando as minhas, né?!”” (Ninho, 2016.)

Nelson Jobim, à época relator do processo de nulidade de títulos no STF, solicitou uma perícia que detalhasse os marcos e rumos da demarcação de 1938. Essa perícia foi realizada por Marcos Luciano Lopes Messeder e Maria Elisabeth Monteiro. Durou cerca de um ano, e a PF permaneceu por mais dois anos na retomada, junto com os índios, até que se resolvesse, definitivamente, a questão. Muitos indígenas, a exemplo de Domingos Muniz, acompanharam os trabalhos

auxiliando na localização dos marcos, e foi graças à perícia que se constatou que, na verdade, a demarcação compreendia 54.105 hectares e não 36.0000 como a FUNAI havia informado, na década de 1980. Diante disso, Nelson Jobim solicitou a listagem das fazendas cujos títulos incidiam nesse perímetro. *“Olha, de onde a gente não sabe. O fato é que a gente, até hoje, não consegue saber porque a Funai colocou 36.000”*. Essa perícia foi solicitada, preliminarmente, porque se descobriu que títulos de fazendas de municípios distantes da terra indígena estavam listados no processo, daí porque o ministro Jobim pediu a perícia para levantamento dos limites e nova listagem dos títulos que efetivamente incidiam na terra indígena. Na opinião de Ninho, ele queria atrapalhar, provocar mais morosidade ao processo, mas acabou ajudando, pois foi em função dessa perícia que se chegou ao tamanho real da terra demarcada em 1938.

“Aí aconteceu foi o seguinte, que a Funai mandou a perícia para cá e ficou aqui um ano mais ou menos, que foi nessa época que veio Luciano [Marcos Luciano Messeder], veio esse povo aí. E foi que levantou aí, reavivou os rumos, pegou a caderneta de campo e foi bater, piquete por piquete. Aí bateu tudo aí, quando vai somar deu 54.000, né (Ninho, 2016).

“Essa retomada foi uma retomada consagrada”, diz Ninho. Por tudo que ela significou, pela quantidade de pessoas que conseguiu reunir, *“juntou até com o povo de Nova Vida”*. Havia um único cacique e todos os líderes estavam envolvidos na ação. Após a saída de Saracura, ainda em 1986, a organização política girava em torno da figura de um cacique, um vice, e um quadro de lideranças. Na primeira noite era tanta gente dançando toré, sem interrupção, que quando o dia clareou, encontraram três cobras esmagadas no chão cavado pelas pisadas. Foi assim que Mocinha, que a essa altura já estava viúva de Wilson, atendeu o chamado de Ninho, juntou outros parentes (Waldemar, Maria D’ajuda...) em Nova Vida, fretou uma kombi e veio ajudar, na retomada. Ela veio com dois filhos menores e quando chegaram, a retomada já acontecia. Ninho havia passado um rádio para Nova Vida e deixado recado com Fernando Vieira, indígena Tuxá de Rodelas e o chefe da FUNAI de lá. *“Ele falou que era bom eu vim ajudar e trazer uns parentes pra me dar uma força aqui”*. Passado um dia,

Mocinha resolveu que ficaria definitivamente. Conversou com Ninho, que lhe disse que viesse com seu pessoal que ele reservaria a Faz. São Sebastião para todos que retornassem de Nova Vida. E assim foi feito, a *retomada consagrada* reconciliou parentes e juntou o que o conflito -- de 1986 -- havia separado. Em 1999, na sequência desse *segundo ciclo*, Mocinha já estará casada com Nailton e terá participação ativa em várias ações, ao longo de 12 anos.

As ocupações em área retomadas e a definição de quais famílias deveriam migrar para as novas áreas eram, neste segundo ciclo, orientadas pelo desejo da família em expresse acordo com o consentimento do cacique e do conselho de lideranças a partir do envolvimento de cada família na organização, na ação propriamente dita e na disposição para enfrentar as possíveis retaliações, tais como a ação da polícia ou uma eventual reintegração de posse. Deste modo, ainda no segundo ciclo, como foi assinalado, os retornados de Nova Vida receberam a fazenda São Sebastião, que não possuía sede, tampouco casa para trabalhador, e então tiveram que construir suas casas. Já as fazendas que estavam mais estruturadas com sede, casas menores e curral, ou seja, as fazendas Bom Jesus e Paraíso foram destinadas, respectivamente, para Juvenal e Minervina (pais de Galdino) e Wilson (Ninho), Sebastiana e filhos. Ocorre que não apenas as famílias que ocupavam a sede poderiam, e deveriam, permanecer nas novas áreas. O sentido da retomada naquele período era de expansionista, ou seja, avançar pelo território, o que implicava que as ocupações ainda eram provisórias, indefinidas, já que o território viria a crescer e as pessoas continuariam a *andar*, o que requeria saber andar, pelo território (PEDREIRA, 2013). Naquele período cada família ainda pensava, formulava e alimentava a expectativa de retornar aos lugares dos tempos de *antigamente*, às posses de seus antepassados, seus troncos.

À medida que o território avançava, aumentavam as distinções internas, e, logo após consolidadas as posses das fazendas Paraíso, São Sebastião e Bom Jesus, Gerson Melo e Nailton Muniz tornaram-se, respectivamente, cacique e vice cacique, mas na sequência, e pouco tempo depois, tornaram-se distintos líderes de suas famílias étnicas.

O acesso cada vez mais próximo aos lugares de memória, às posses antigas, o reencontro com árvores, grutas e córregos estimulava, aos poucos, o sentimento da diferença entre as famílias, o reconhecimento de lugares e histórias distintas. E assim, a nova geração, sobretudo aquela que havia nascido no estado, começava a construir sua história, e identidade, a partir da memória dos mais velhos e dos lugares que iam aos poucos ocupando. Foi, desse modo, crescentemente se acentuando a busca pelos etnônimos específicos de cada família e a conformação da ocupação do território em atenção às posses dos antigos. A plotagem dos *locais de moradias antigos* no mapa da FUNAI a partir de uma iniciativa dos líderes, e do então chefe da FUNAI, Alberto Evangelista, reuniu velhos de todas as famílias étnicas que apontaram onde eram suas posses ou de seus pais. A crescente percepção de que cada família ocupava, na reserva uma posse na vizinhança de sua parentela próxima -- uma primeira camada (pai, mãe, irmão), e na sequência, uma segunda (avós, tios, primos), fomentou o sentimento da distinção a partir do *parentesco étnico*. De resto, uma situação que todos já conheciam, por ouvirem falar, mas que, no mapa, foi possível visualizar em *termos reais*, como eles dizem, as ocupações. E foi assim que se convencionou, por exemplo, que o Toucinho é Kariri-Sapuyá; o Mundo Novo Kamakã; o Ourinho/Rancho Queimado é Tupinambá e assim por diante.

Não obstante a acentuação das diferenças e a existência de dois caciques (Gerson e Nailton), a luta prosseguia de forma conjunta. Em outubro de 1999, eu passei cerca de duas semanas no Caramuru e não percebi movimentação em torno da preparação de alguma retomada. Contudo, menos de quinze dias após meu retorno para Salvador, recebi ligação de Ilza Rodrigues e Marilene Jesus dos Santos (Si), que estavam na sede da ANAI, localizada no Pelourinho, também em Salvador, e anunciavam estar na capital no intuito de buscar apoio dos parceiros e para estabelecer contato com a imprensa sobre a retomada que ocorreria naquela madrugada. Desde julho, quando lá estive a primeira vez, a retomada já estava sendo programada, mas eu nada soube e nada percebi. Essas ações revestem-se de gravidade e, portanto, são conduzidas secretamente.

Antropóloga neófitas, à época, a quem eles não conheciam muito bem, a mim nada foi confiado.

Mas em novembro do mesmo ano eu fui acionada pela comissão responsável pelas articulações em Salvador (Ilza e Si) e as acompanhei em visitas a gabinetes de deputados, ao Ministério Público Federal e a entrevistas à imprensa. Elas chegaram na véspera da retomada, e os contatos aqui tiveram início logo na manhã seguinte, já que a ação havia ocorrido na madrugada. Ilza e Si já tinham experiência de longas viagens e visitas a muitas instâncias, pois naquele mesmo ano, e no anterior, haviam protagonizado a denúncia de esterilização de mulheres Pataxó Hãhãhã pelo médico-deputado Roland Lavigne (PFL)⁶⁶, e então ficaram responsáveis pela ação em Salvador. Esta talvez seja a tarefa mais difícil da ação, já que implica em deslocamento distante e afastamento da família e do povo, e eu pude constatar a angústia que sentiam por não disporem de informações seguras procedentes da reserva.

A continuidade do segundo ciclo, em novembro de 1999, foi um empreendimento ousado, que seguiu o fluxo do que havia ocorrido dois anos antes. Um total de nove fazendas foram retomadas no mesmo rumo do Novo Mundo, *fazendo crescer o Caramuru*. Até então, somadas as áreas da São Lucas e a retomada de 1997, os indígenas ocupavam 2.100 hectares. Ilza e Si eram portadoras de um documento assinado pelo cacique e lideranças intitulado “Carta dos Pataxó Hãhãhã. Comunicado da Terra. Às autoridades e Imprensa”. Neste documento denunciava-se a morosidade do processo no STF, o desmatamento da área, a comercialização das fazendas, as constantes ameaças sofridas pelo povo e anunciava-se que:

“neste dia 16 de novembro de 1999, vamos fazer uma nova retomada e queremos que a justiça nos dê segurança e manutenção nas áreas que nós retomarmos. Isso será um gesto de compreensão dos nossos direitos constitucionais, que é garantir aos índios as terras imemorais dos povos indígenas do Brasil. Afinal em abril de 2000, os Pataxó comemorarão 500 anos de resistência e luta, queremos

⁶⁶ Ver “A esterilização de mulheres Pataxó Hãhãhã”, na p. 304

nesta data, está com as 54.100 equitares nas nossas mãos".
(Carta dos Pataxó Hãhãhã. Comunicado da Terra, 1999)

Em anexo à carta, seguia uma listagem com os nomes de nove fazendas retomadas, os nomes dos proprietários, o tamanho, a informação acerca da titularidade, ou não, e o endereço dos invasores. As extensões das fazendas variavam muito, já que a intenção era efetivamente retomar toda a região do Mundo Novo. Foram retomadas fazendas de 11 hectares, não tituladas, até fazendas tituladas, de 188, 56 hectares. Elas foram desocupadas sem que os invasores manifestassem resistência, mas na noite seguinte, cerca de 20 policiais foram enviados em um caminhão para a área e surpreendidos, segundo a sua versão, por uma emboscada. O motivo alegado para o envio da tropa foi para efetuarem a liberação da estrada que havia sido bloqueada pelos indígenas desde o dia anterior, quando as retomadas ocorreram. Era uma noite chuvosa e sem visibilidade, de maneira que ao serem supostamente surpreendidos pela emboscada, dois policiais caíram mortos, mas só teriam sido encontrados na manhã seguinte. Este fato provocou reação imediata por parte da Secretaria de Segurança Pública, que enviou a tropa de choque da PM baiana com um contingente de mais de 300 policiais para Pau Brasil. Esse contingente invadiu as fazendas ocupadas e retirou os índios. Estes, por sua vez, conseguiram a manutenção de apenas uma fazenda, a Milagrosa, de propriedade de Alberto Pereira. Lembram-se dele? Por ordem do governo do Estado, os policiais permaneceram por cerca de quatro meses nas fazendas, bem como no acesso que liga a cidade de Pau Brasil à estrada para a reserva. Durante esse período, todas as pessoas que passavam pelo acesso eram revistadas. Eu cheguei à região no dia 10 de janeiro de 2000, tendo testemunhado a vigilância policial, e permaneci até 20 de março do mesmo ano.

A repercussão da morte dos policiais, a invasão da área pela PM baiana e a instabilidade reinante, com riscos concretos aos indígenas trouxe ao estado o então presidente da FUNAI Frederico Marés, seu assessor Fernando Dantas e a então sub-procuradora da Sexta Câmara, Raquel Dodge. Em Salvador, reuniram-se com a secretária de Segurança Pública do Estado durante o

governo de César Borges, delegada Katia Alves, mas não conseguiram sensibilizá-la, tampouco convencê-la da inconstitucionalidade de que se revestia o seu ato de enviar um contingente policial militar para uma área federal. Em Pau Brasil, o trio se reuniu com os fazendeiros na sede do Sindicato dos Produtores Rurais da cidade, mas não logrou êxito o acordo que pretendiam assinar entre as partes: os fazendeiros reconheceriam que não tinham direito à posse das terras e em troca receberiam indenização pelas benfeitorias realizadas. Apenas um fazendeiro aceitou a negociação, Alberto Pereira, o que ocorreu na fazenda Milagrosa onde os indígenas resistiam à ocupação, já que as outras fazendas permaneciam ocupadas pela PM. A investigação da morte dos policiais foi encerrada por falta de pistas ou evidências que incriminassem os indígenas, e, de fato, a própria PM reconheceu, posteriormente, através do coronel Aloysio Campos Filho, que foi uma temeridade enviar os policiais para uma área de conflito naquela noite (A TARDE, 23/11/1999)⁶⁷.

De quem partiu a ordem? Nem o alto comando da PM jamais soube responder. A versão dos índios girava em torno do histórico de violência que sofriam desde os anos 1980: a cada retomada realizada, os fazendeiros avisavam a PM que, por sua vez, se encarregava de retirá-los da área. Não foi diferente naquela ocasião. Ocorre que os fazendeiros também avisavam seus pistoleiros, e a emboscada pode muito bem ter sido realizada pelos capangas para incriminar os índios. De fato, alguns dias depois do ocorrido, uma pequena nota no Jornal A TARDE (23/11/1999) tinha por título “Agente da FNS é suspeito”. FNS era a Fundação Nacional de Saúde, que havia acabado de assumir a gestão do Sistema de Saúde Indígena, e o agente era o indígena Agnaldo Francisco dos Santos, uma das lideranças Pataxó Hãhãhã. A polícia acusava Agnaldo porque ele estaria, supostamente, com uma ferida no braço. Uma grande “operação de desarmamento” foi desenvolvida pela PM em toda a área ocupada pelos índios (desde a São Lucas até a Milagrosa), com resultados

⁶⁷ “PM não sabe quem emboscou soldados”. A TARDE. 23/11/1999. Recorte de jornal.

pífios: apenas duas espingardas velhas de caça foram encontradas. Os índios não possuíam armas do calibre que havia matado os policiais. Em dezembro de 1999, alguns parlamentares aliados organizaram uma sessão especial na Assembleia Legislativa da Bahia, na tentativa de sensibilizar o governo do estado para que ordenasse a saída dos policiais. Tanto isso não ocorreu como no retorno à reserva, após a sessão, Gerson Melo (cacique) Ilza Rodrigues e Margarida Rocha, que estavam em Salvador especialmente para esse fim, foram surpreendidos com a interrupção da viagem no posto da Polícia Rodoviária Federal em Itabuna. Lá estavam policiais militares do 15^o Batalhão que prenderam Gerson, sob mandado do juiz da Comarca de Pau Brasil, Antônio Cândido Garcia de Oliveira. A acusação que pesava sobre ele era a de uma suposta tentativa de homicídio a um fazendeiro, em 1994. Surpreendentemente, ao interpor mandado para o pedido de Habeas Corpus, a FUNAI se deu conta de que o pedido fora expedido às 7:15 da manhã, enquanto a prisão havia sido efetuada às 6:00. O MPF conseguiu que Gerson permanecesse custodiado pela PF, em Ilhéus, mas nem ele, e nem eu, nos recordamos de quantos dias ficou encarcerado. Talvez quatro ou cinco dias.

Nos rastro da tentativa de criminalização de Gerson e Agnaldo, ações de violência e represália tentavam assustar e inibir o movimento indígena local. Uma kombi que transportava, à noite, os estudantes indígenas até o colégio estadual, na sede do município – nesse tempo não havia segundo grau no colégio da aldeia – foi incendiada na porta do colégio. Um outro ônibus que também transportava indígenas foi apedrejado. Funcionários da FUNAI foram ameaçados enquanto almoçavam na cidade, e afirmaram que no grupo invasor do restaurante se encontrava Marcão. Por cerca de dois meses os índios só comercializavam verduras na feira de Camacã, pois era impossível fazer isso sem ser molestado em Pau Brasil. Quando lá cheguei, em janeiro de 2000, não pude ultrapassar a barreira da PM até que providenciasse “autorização” para entrar na área. Nunca solicitei qualquer documento ou autorização à FUNAI para realizar pesquisa ou frequentar a reserva por reconhecer que os indígenas têm autonomia e autodeterminação para aceitarem minha presença, ou não, de

maneira que apresentei no dia seguinte um documento da UFBA, mediante o qual atravesssei a barreira, após terem verificado minha bagagem. Nos dois meses que permaneci na reserva, só fui mais duas vezes à cidade, e nas duas ocasiões fui constrangida pela PM a mostrar minha bolsa e cadernos. No dia mesmo da chegada, em 10 de janeiro de 2000, ao não obter permissão para ultrapassar a barreira da estrada, me refugiei na casa paroquial, e durante toda a tarde e noite em que lá estive escutava um som procedente da motocicleta, que faz a entrega de gás de cozinha, anunciando que “os índios vão invadir a cidade, os índios vão invadir a cidade”. Dentro da reserva a situação não era menos intranquila. Todos nós ao passarmos pela área que estava invadida pela PM, entre a Paraíso e a Milagrosa (última fazenda que havia sido retomada naquela ocasião) poderíamos ser surpreendidos por cães farejadores da polícia que eram deixados ao longo da estrada. À noite, na área da Milagrosa, podíamos escutar tiros procedentes da fazenda Cosme e Damião, de Edilson Borges, onde a maior parte do Batalhão estava abrigada.

A situação era muito ruim também para os policiais. Não obstante o preconceito que poderiam nutrir contra os índios, estavam afastados das suas famílias, encarcerados, de certa maneira, em uma área rural e sem atividades a realizar. O que talvez possa ser apontado como explicação para a destruição com que deixaram as casas das sedes das fazendas que ocuparam, quando de lá saíram no final de março de 2000.

Quatro anos depois, portanto em 2004, mais um gira de caboclos me atravessava. Eu estava na primeira semana de aula do mestrado em Ciências Sociais, na UFBA, e ao finalizar a apresentação do meu projeto de pesquisa, um colega da turma levantou a mão e sem aguardar consentimento para falar, seguiu anunciando que “conhecia aqueles índios”. O colega era capitão Dequex Araújo Silva Júnior, que havia comandado a tropa dos 300 soldados enviados para Pau Brasil, em novembro de 1999. Os mesmos soldados que, subsequentemente, permaneceram e ocuparam as casas. Para ser muito sincera, não me recordo do que se desenrolou após a interrupção por ele causada.

A PM só se retirou das fazendas quando os invasores finalmente, resolveram aceitar a proposta apresentada pela FUNAI e MPF. Após constatarem que a indenização havia rendido um “bom negócio” para Alberto Pereira, o Grupo Chaves⁶⁸, Edilson Borges, Joaquim Pereira da Costa Lino e outros aceitaram receber a indenização, um valor muito mais alto do o que receberiam se colocassem suas fazendas à venda.

“Um dia ele [Nailton] tava se arrumando duas horas da manhã. Esses menino tudo curioso, né “ -- mãe, pra onde Nailton vai?”. Ele foi a Brasília e quando chegou eu vi ele arrumando as coisa pra ir lá pra casa de Ninho pra organizar a retomada. Aí eu falei assim “rapaz, cê vai pra onde?”, ele “Eu vou lá em Ninho e eu não sei se venho hoje não”. Aí eu percebi logo e falei “Por que? Vai ter é retomada”. Ele “-- não. Agora não, só pra semana”. Já era o dia de entrar! Só quem sabia só era as liderança mesmo, não contou que era pra não esparramar. Eu tô vendo ele preparando as coisa e arrumando cachimbo, seus defumador, seus negócio. Você se prepare aí pra 2 da manhã eu vim te buscar. Aí eu vi logo: retomada. Aí falei pra Ideildes, “olha, Nailton vai fazer uma retomada, mas cês não vai não, cês vai pra escola e eu vou de manhã cedo mais ele. Aí já preparei a comida tudo de noite. Quando foi 4 da manhã ele chegou. Ele e dois companheiro, dois índio. Eu falei pra ele “cê tava onde?”. “Tava lá em cima na Milagrosa. “Tomaram lá, foi?”. “-- Foi. Nós já fizemos a retomada, arruma suas coisa pra nós ir”. Aí eu arrumei as coisa e fui mais ele. Ficou esses menino cá. Eles queria ir mas não deixei. D’ajuda tava parida de novo. Chegando lá, menina, gente, gente, gente, polícia e aquele movimento. E já tinha polícia, 6h da manhã já tava chegando carro de polícia. Aí ele falou “ --nós vai subir lá pra sede agora, fica aqui e eu quero que o pessoal toque o ritual, vai”. Nós ficamos ali embaixo, no baba de boi, o toré foi ali, tinha muita gente, umas 50 pessoas. Mas quando esse povo viu o carro das polícia chegando. E aí tocou esse toré, vai, gente, vumbora, gente. Aí chegou um comandante da polícia, eu lembro como hoje. Eras umas 300 polícia, fez um cerco assim, só ficou Nailton no meio. Eu, ele, que eu não saia do par dele não, e mais dois índio. Aí eu falei na língua com ele, né? [Mocinha fala maxakali], “-- você vai ficar aqui ou vai embora pra casa?”[Mocinha repete a pergunta em Maxakali], que tinha

⁶⁸ Sociedade entre irmãos que até início dos anos 1990 era um das mais poderosas fortunas da região sul. O patrimônio incluía, além de dezenas de fazendas de cacau e gado, uma exportadora dos grãos. Em 1991, o grupo solicitou concordata, talvez muito em função das quedas no preço do cacau provocada pela vassoura-de-bruxa, mas foram salvos pelos inúmeros incentivos que receberam do governo.

ensinado ele antes, né? Aí o policial botava os olho em cima de mim, olhava assim pra mim, olhava pra ele. Aí o comandante bateu nas costas do outro "-- você entendeu aí o que ela falou?". Aí o outro disse "-- não, não entendi nada". Aí ele, "Ah, comadre, a senhora me arruma água?". Aí eu fui lá arrumei água pra ele, o policial bebeu, e aí bateu nas costas de Nailton "-- o fazendeiro aqui negociou com vocês?". Aí Nailton "-- sim, negociou sim". "-- É porque a gente veio aqui pra resolver esse caso aí". Aí ele já acalmou mais, já apertou a mão de Nailton e puxou uma pazinha por que ele tava muito valente o comandante. E eu com a borduna, ó o tamanhão da lasca. Eu falei se ele tocar a mão em Nailton, eu pico essa borduna nele. Deus ajudou que aí os carro foi saindo, virando pra lá. Daí a pouco o campo tava puro, só com os índios mesmo lá no toré" (Mocinha, 2016).

A polícia se retirou da Milagrosa, Alberto e sua esposa, Marina, retiraram os seus pertences pessoais e móveis no mesmo dia. Muitas famílias ocuparam a sede, que tem cinco quartos e três salas amplas, e ali permaneceram guardando a área até o final de março, quando a casa foi definitivamente ocupada por Nailton, Mocinha e família, que lá viveram até 2012, quando se deslocaram para as retomadas no Rio Pardo. A sede da fazenda Cosme Damião, após a saída da PM, foi ocupada por Gerson, Selma e família. As outras fazendas menores foram ocupadas pelas famílias que permaneceram guardando a área, bem como as casas de vaqueiros e trabalhadores. Mesmo nessas fazendas maiores, a família que desejou se deslocar para a nova área, teve oportunidade de fazê-lo, bastando construir uma casa, se não houvesse mais nenhuma disponível. Toda a região do Mundo Novo é caracterizada como *área coletiva*, e quem lá reside pode usufruir dos recursos naturais disponíveis, sejam córregos, árvores, cacau, área de fazer roça, pasto. Atualmente toda a região que se estende da São Lucas até a Iracema (núcleo Kamakã) é uma área de ocupação coletiva. Esse tipo de ocupação se encerraria com o segundo ciclo de retomadas encerrou esse tipo de ocupação, já que a região de Água Vermelha (terceiro ciclo) e Toucinho, Alegrias, Mandacarú, Rio Pardo (quarto ciclo) terão características distintas, como veremos.

“Aí botei a água do café no fogo. Aí ela falou [Marina, esposa de Alberto], “ -- ô, fia aí dentro dessa gaveta tem coador, pode pegar pra vocês coar café”. Eu falei “ -- vou pegar esse coador aqui mas vocês podem pegar sua vasilha porque vocês vão embora neste instante”. Daí a pouco você só via índio arrastando colchão pra dentro da casa pra dormir (rsrs). E de noite o pau comeu no toré. Aí foram trinta dias de toré seguido.” (Mocinha, 2016).

Participar do ritual (toré), *cortar a língua* (falar uma língua indígena), neste caso, maxakali -- como no exemplo da narrativa de Mocinha -- e portar uma borduna é a maneira mais eficaz de enfrentar a polícia e os invasores. Os Pataxó Hâhãhã têm plena consciência de que o desconhecido assusta e fragiliza o inimigo. *Lutar com a cultura*, ou ter a *cultura como arma*, é um requisito fundamental em uma ação de retomada. A eficácia da *cultura* confere, simultaneamente, a certeza de se estar lutando por um direito incontestado, segundo a lei dos brancos, assim como o reconhecimento de que os indígenas possuem armas e estratégias próprias da sua *ciência*. De resto, parafraseando Fanon, armas anticoloniais, não conhecidas pelo inimigo, ou colonizador, daí sua eficácia.

“Todo índio tem ciência. Ah, meu Deus, o que será? Tem a ciência divina do tronco do juremá”.

Tais armas são tão importantes para quem vai para o front quanto para quem fica na retaguarda *guardando o ritual, fazendo suas orações*. Para Marilene (Si), ações como as por eles empreendidas, só foram exitosas porque, além da *força da cultura*, tinham *estratégia de retomada*. Como é a estratégia? *“É ficar vigiando quantos trabalhador tem ali, que horas saem, que horas chegam, quantos moram”*. Mas quando eu lhe perguntei se essa estratégia havia sido observada naquela retomada que estávamos (segundo ciclo, de 1997), ela respondeu que não, que havia sido a força dos antepassados que mandaram o presidente da FUNAI para lá naquele dia em que ele foi na frente “de escudo”. *“Então eu acho, eu acho, não, eu tenho certeza que isso, aquilo dali foi uma estratégia do mano [Galdino, que acabara de morrer] e dos espíritos dos nossos antepassados”*. Ou seja, a presença

do presidente da FUNAI foi interpretada como estratégica daquela retomada, uma estratégia acionada pelos espíritos.

Mocinha (Crispina) morava na área Maxakali, quando aos 8 ou 10 de idade, ela não sabe precisar, os encantados começaram a *chegar para ela*. Na aldeia Pradinho, toda semana, o pajé Micael fazia ritual, *“que não chamava toré naquele tempo, chamava assim religião indígena. Aí ele chamava a gente, falava na língua”*. O ritual ocorria em uma cabana, e eles comiam carne, bebiam cauim. *“Não tinha esse negócio de cachaça, de cerveja, não. A gente tinha era a cultura mesmo”*. Os encantados -- Gentio, Caboclinho, Sereia -- manifestavam nela e na sua irmã gêmea (Crispiniana)⁶⁹. Hoje, Mocinha acredita que sua força esteja passando para a filha Bida (Ideildes Fernandes), que recebe os mesmo encantados da mãe. *“Quando os véi vão ficando cansado aí vai passando pros mais novo, passa pros filho, pros neto, agora não é todos que recebe. Bida recebe os mesmo que eu recebia”*.

Mas na retomada do Rio Pardo (quarto ciclo), eles reapareceram para Mocinha. *“Aí no sonho assim veio aquela visão pra mim falando assim” -- ó, faz um toré amanhã, amanhã você vai abrir aqui uma religião forte pra fechar o terreiro*. *Chegou dois meninos mandando eu fechar o terreiro pra ninguém vim pra cá atentar nós*. No dia seguinte, juntou muita gente para o ritual, o encantado *“chegou em Mocinha”*, fincou lanças no chão batido e rodou com um tição de fogo na mão. *“Desse dia em diante foi ruim de polícia federal vim mais aqui, mais ninguém botou os pés aqui, nem pistoleiro, nem polícia federal, nem nada”*. Mocinha costuma ser orientada em véspera de retomada, e segundo ela, Nailton não faz uma ação sem sua companhia porque ela tem a *força do ritual*, e da língua, também. Falar maxakali se mostrou fundamental na retomada da Milagrosa, assim como na do Rio Pardo.

Para muitos Pataxó Hãhãhã há uma forma correta de se proceder na luta e de conquistar o direito à terra. Essa forma está relacionada aos encantados, à profecia (para outros povos indígenas, no contexto etnográfico do nordeste brasileiro, se trataria de premonição) dos mais velhos, quando diziam *“que*

⁶⁹ Crispina e Crispiniana são os nomes femininos correspondentes a Cosme e Damião. Como uma versão feminina de ibejis (gêmeos).

voltariam para a terra” e entregariam o corpo propriamente dito “*dariam o sangue, o suor, derramariam lágrimas, ficariam com o corpo doendo*”, em um movimento de entrega em nome da coletividade. Ceder o corpo ao encantado também faz parte desta entrega.

A *entrega na luta* é como um termômetro passível de mensurar a identidade étnica de um indivíduo ou de uma família e, conseqüentemente, de estimar a sua pertinência à comunidade. Espera-se, de cada um/uma compromisso com as causas comunitárias, entre os quais prepondera aquele de se envolver na preservação ou reconquista do território, mediante, notadamente, as ações planejadas de reocupação ou retomadas de parcelas do território, que abrangem homens, mulheres e crianças, com distintas e complementares funções. Para as mulheres, e suponho que também para as crianças, participar das retomadas, além de romper com a regularidade do cotidiano, constitui, tal como para os homens, um dever étnico, do qual decorrem direitos. Aquele/aquela que se esquiva à *luta* expõe-se à censura dos que lutam, e tem, assim, reduzido o seu capital étnico-simbólico. Diz-se, desses, que não se auto identificam como índios e, portanto, *nunca formam comunidade*. Em outras palavras, acusam-nos de não observarem o seu vínculo comunitário, que deve sobrepair a qualquer outro compromisso ou circunstância.

É muito por isso, que as retomadas dos primeiro e segundo ciclos são tão valorizadas e consideradas como tendo sido levadas a cabo pela comunidade como um todo, onde as áreas conquistadas são, até, hoje, coletivas. Muitos dos envolvidos nesses dois primeiros ciclos ressentem-se das ações do terceiro e quarto ciclos, que classificam como de posse individualizada através da ocupação de fazendas por um único núcleo familiar. É importante salientar também, que o segundo ciclo foi levado a cabo pela comunidade da aldeia Caramuru, com eventuais reforços de alguns moradores de Bahetá e Panelão, já que o Mundo Novo é parte da aldeia Caramuru. As retomadas que atingiram Panelão e Bahetá só foram efetuadas nos terceiro e quarto ciclos respectivamente.

Se, apesar das distintas posições dos narradores na estrutura social, percebe-se uma certa centralidade nas narrativas sobre as retomadas dos primeiro e segundo ciclos, elas se apresentam como antagônicas no terceiro e quarto ciclos. Na verdade, através delas, podemos depreender distintas concepções e execuções da luta. Quando o terceiro ciclo tem início, nos primeiros meses de 2001, a configuração política já girava em torno de dois caciques, Gerson Melo (e Marilene Silva como vice) e Nailton Muniz. As famílias étnicas se dividiam entre os dois líderes. Os Kamakã e Kariri-Sapuyá majoritariamente seguiam a liderança de Gerson; os Tupinambá seguiam com Nailton; e os Baenã prosseguiram autônomos. Finalmente, os Hãhãhã, na aldeia Bahetá, e os Kariri-sapuyá, no Panelão, seguiam seus próprios caciques, respectivamente, Reginaldo Ramos e Diógenes Santos. Ainda, no caso do Panelão, Roque Santos, irmão de Diógenes, também era cacique.

O processo de organização e mobilização para a retomada da região da Água Vermelha (área com maior concentração de mata atlântica e fazendas de cacau) observou o roteiro dos dois anteriores, i.e., viagens a Brasília e Salvador; checagem de títulos, observação da movimentação na região; preparação da alimentação; arregimentação dos combatentes e preparação do ritual. Ocorre que as fazendas da Água Vermelha eram muitas, mas de tamanho reduzido se comparadas a outras regiões. As invasões das fazendas naquela parte da reserva se caracterizaram por pequenas propriedades de cultivo de cacau. Assim, a cada fazenda ocupada, uma família ficava responsável por *guardá-la*, enquanto as demais avançavam. Entre a madrugada e a manhã praticamente toda a região foi desintrusada. Os fazendeiros não apresentaram resistência porque acreditavam nos bons acordos celebrados pela FUNAI, um ano antes, com os fazendeiros do Mundo Novo.

Se a estratégia de permanecer em cada fazenda para manter a guarda era aparentemente a mesma das retomadas anteriores, um fator fundamental diferenciava, i.e., a guarda por família. Nos ciclos anteriores, a guarda era feita por um grupo diverso, formado por membros de distintas famílias. Este fator,

para muitos, teria rompido o *costume coletivo*, ou seja, o modo de vida de vida desenvolvido na região do Mundo Novo, como já exemplifiquei.

Em muitas narrativas, a retomada da Água Vermelha foi um divisor de águas na maneira de executar a luta, contudo, avaliada muito negativamente por um certo grupo. Essa posição é assumida pelos velhos e por muitas mulheres e homens que se consideram mais *fracos*, por não terem tanto acesso aos líderes ou por serem parte de famílias menores. É importante salientar que não há, neste ponto, critérios de indianidade para medir ser *fraco* ou *forte*, ou participação nas retomadas anteriores. A pessoa, ou família, se julga *fraca* por não ter avançado e, portanto, não ter sido favorecida, em decorrência da sua fraqueza política, na luta. Por isso é tão recorrente o suposto de que tem direito à terra quem luta. Não obstante todos residam na reserva, é perceptível que uns foram privilegiados ou beneficiados em detrimento de outros.

“começou os próprios parentes, irmão sobrinho, dizendo “isso aqui é meu! Esse aqui é meu! Aí a desordem da retomada começou. A retomada de Água Vermelha eu não tenho muita assim alegria porque foi daí que começou o descaso, de tudo de tudo foi lá de Água Vermelha. É tanto que não respeita, não respeita o direito da comunidade” (2016).

E qual a explicação para os desencontros na maneira de ver a luta e ocupar o território? A recente chegada de parentes, oriundos do estado, nos anos 2000, justamente quando a terra se ampliou em função da retomada da Água Vermelha. *“Como é que pode ser isso assim? Que nunca foi assim desse jeito... quem tá fazendo isso esse pessoal mais novo, nem todos os novos, mas tem muita gente enjoada”*. Ao elencarem os nomes dos líderes, desde os resistentes dos tempos do SPI, os Pataxó Hãhãhãi destacam as pessoas que para eles lutaram, e se preocupam com a inserção na reserva dos parentes que trazem *um jeito diferente, fora do costume* daqueles que estão ali desde 1982. Mais uma vez, as alianças realizadas no contexto da reconquista do território definem o povo Pataxó Hãhãhãi, ao delimitarem o reconhecimento mútuo. Ao mesmo tempo em que prevalecia a expectativa de que todos pudessem retornar, há, por parte de alguns, ressentimento dos costumes diferentes de quem viveu décadas no

estado e não esteve presente, na luta, desde o princípio. Não que tivessem responsabilidade sobre a ausência, pois afinal o retorno anterior não foi possível para todos ao mesmo tempo, mas, invariavelmente, os *costumes diferentes* são apontados como interferindo, diretamente, na organização da luta e das ocupações das áreas. Outro desafio, sempre presente, são as distinções étnicas, que se confundem com as distinções de parentesco, já que cada família ampliada se vê como uma etnia, e que os membros de uma mesma etnia são todos parentes.

“Nós sabemos que tem muitos indígenas espalhados por aí e que esses merecem voltar sim, se quiser, por que muitas vezes saiu daqui corrido, aconteceram muitas coisas pra que eles não estivessem aqui nesse momento. Mas aproveitando esse embalo dos parentes que tão aí por fora aparecem muitos que vêm só por interesse, só por saber que a terra foi reconhecida, que é realmente nossa e já chega querendo a melhor fazenda, a melhor sede. É triste pra nós, principalmente pra nós que nascemo aqui, nos criamos aqui e vimos tantas pessoas que deram a vida por isso aqui...” (Margarida, 2012).

“Eu ia dizer bem isso, vem com outros costumes, e alguns deles não muito bons, e espalha aí no nosso povo e a gente acaba perdendo o controle de tudo, liderança perde o controle, cacique perde o controle, os pais perde o controle, e tá empestiando tudo do que não presta. Reflete na escola, porque os que nasceram aqui, ou até que nasceram fora, mas sempre souberam da sua história é muito fácil de lidar na escola, mas os que nunca souberam da sua história ou que às vezes nem são e caiu de para-quedas dá muito trabalho pra gente na escola, a gente tem que ir com cuidado que tem uns que tem diversos outros costumes e que a gente tem que ir com cuidado” (Margarida, 2012).

Essas questões fazem-nos pensar sobre o que significa efetivamente uma *posse*? Quais os direitos inclusos quando se recebe a *posse* de uma parcela do território? Desde os tempos do SPI a posse foi a forma de gerir a terra que os Pataxó Hãhãhãi conheceram. No passado, lutavam para defender suas posses dos invasores. Ocorre que em décadas de invasão, as antigas posses foram diluídas, ou incorporadas nas fazendas, e as retomadas, por conseguinte, foram organizadas tendo em vista essas propriedades, e não necessariamente as

antigas posses. Até mesmo em decorrência da relação com os fazendeiros invasores, que algumas vezes foram patrões, a retomada foi orientada para tomar a fazenda, ou seja, uma propriedade do invasor, sob a forma de um revide, e não para retomar a posse dos antigos, pois a fazenda não mais correspondia ao perímetro da antiga posse, muito embora estivesse situada nos locais antigos (Mundo Novo, Água Vermelha, Panelão...), e portanto significasse um *lugar de memória*. Escutei de diferentes pessoas que “*fulano está no lugar que era de meu pai*”.

Ao longo desses anos, tenho testemunhado alguns embates sobre a gestão e distribuição do território, das áreas retomadas e da oposição *área coletiva* x *área individual*. Muito embora todos organizassem o pensamento em torno de uma única terra coletiva (a reserva), preponderava o espaço sob forma de posses particularizadas por famílias. Inclusive, hoje, as casas e quintais existentes nas áreas coletivas (Mundo Novo) estão cercados para proteger as roças dos animais dos vizinhos, delimitando, assim, a posse de cada um. Muitos, embora reconheçam que em certas situações seja importante cercar ao redor da casa, “*mó dos bichos não comer as roças*”, e de compreenderem perfeitamente as posses individualizadas, preferem a “*terra livre, tudo aberto, tudo livre*”, que, por outro lado, não é oposto a cada família ter seu pedaço de terra.

A maneira como uma retomada transcorreu, ou os seus desdobramentos, determina a caracterização que os indígenas fazem de uma determinada área, se *coletiva* ou *individual*. Existe, nesta caracterização, certa tensão. O que é visto como coletivo são as áreas provenientes das retomadas dos ciclos um e dois, na região do Mundo Novo, e que foram ocupadas por famílias nucleares de distintas famílias étnicas. Nela, a área para plantação, que, durante muitos anos, foi *livre*, está sendo cercada, e a área de livre circulação, sem cerca, está sendo ocupada pela criação. Como disse, a aquisição de capital, através da venda do cacau, tem propiciado a compra de animais, especialmente gado leiteiro, o que configura, segundo os índios, um *novo costume*. As áreas coletivas também são vistas como pequenas em relação às demais. Se lembrarmos os dados

populacionais que estão na apresentação desta tese, constataremos que o Mundo Novo é a região com maior concentração populacional da reserva, e onde não há espaço para grandes pastagens, portanto, os animais vivem à solta, como em terras de uso comum. Os mais velhos, com *tradição* de cultivar e cuidar de roçados, ressentem-se, portanto, da *terra não ser livre*, e as plantações se encontram em área cercadas. O que está em discussão é a *terra livre*, pois prevalece o entendimento de que com a chegada da criação de gado, especialmente nas chamadas áreas coletivas, se vive uma transição: o que antes era terra livre para plantação e circulação de pessoas – se podia-se caminhar por dentro das roças, *cortar caminho* --, hoje, acolhe a criação de animais. O efeito da paisagem, uma paisagem com cercas, incomoda muito também, aos mais velhos.

Já a consolidação das retomadas, que originaram as chamadas *áreas individuais*, primou pelo estabelecimento de famílias nucleares em cada fazenda invasora. Porém, em que pesem os antagonismos provenientes dessa forma de organização, a tensão em torno da terra livre não existe, já que nessas áreas dos ciclos três e quatro, nenhuma terra é livre. Não é livre no sentido de que não é coletiva, mas são posses e domínio da família.

Examino a questão, atentando para a grande diversidade das formas de ocupação da terra. Este, que chamei de quarto processo de territorialização (as retomadas e seus desdobramentos), marca uma transição no arranjo do uso comum (*terra livre*) e da apropriação familiar. Novos controles e normas específicas são elaborados diferentemente em cada área, coletiva ou individual. Nas áreas coletivas, o que tenho observado é a introdução das cercas, que anteriormente – até 2015 -- não existiam. As cercas delimitam as áreas de plantação, modificam os caminhos para a circulação de pessoas, embora o acesso às frutas nativas – cajá, manga, jaca – permaneça em uso comum. As áreas não cercadas correspondem aos rios, córregos e pastejo dos animais. Desta forma, a cerca, que modifica a paisagem, não impede o uso comum dos recursos, mas restabelece novas normas de apropriação. Já nas áreas individuais, o uso comum é restrito ao grupo familiar (famílias nuclear e

extensa), sendo que cada uma estabelece normas específicas, embora, e preferencialmente, remetidas às decisões do povo Pataxó Hãhãhã, que estão estabelecidas através do chamado “Regimento Interno⁷⁰”. Mesmo em meio a essas aparentes contradições, a tradição se renova, configurando-se em novas “territorialidades específicas”. (ALMEIDA, 2008, p. 28 e 29).

Para muitos, em uma expectativa de futuro que considerava a integridade do território, a particularidade da posse de uma fazenda retomada estava representada na forma de ocupação por uma família extensa. Escutei muitos relatos de famílias grandes, que acreditavam que ao final do julgamento da ação de nulidade de títulos, a FUNAI fosse *dividir a terra entre as famílias*. De outras famílias, escutei que *“terra indígena não se divide, ela é de quem conquistou. Uma retomada é de quem expulsou o invasor”*. A primeira posição é mais rechaçada pela maioria que entende que *a terra é coletiva e de quem luta*. No dia em que a ação de nulidade de títulos foi julgada no STF, o restante do território – notadamente a região de Itaju e Rio Pardo -- já estava todo desintrusado, de não índios, e ocupado pelas famílias que realizaram as últimas retomadas (quarto ciclo), em face do que *“não teria mais o que ser dividido, já estava tudo conquistado”*. Outro argumento utilizado é o exemplo do passado, quando os antigos perderam as terras justamente porque existiam posses individualizadas.

“Até 2012 foi 396 fazendeiro que sofreram as retomadas pelos índios, então 2012 a gente desocupou tudo. E quando foi 2 de Maio [de 2012] o Supremo julgou ação favorável aos índios porque não tinha mais nem nada para fazer né, porque o que tinha que ser feito os índios já tinha feito tanto tinha que a gente considerou que a gente julgou a nossa terra e que a gente auto desentrusou o território” (Nailton, 2017).

⁷⁰ Reunidos em assembleia, em janeiro de 2014, o povo Pataxó Hãhãhã, que em situações como essa se identificam como uma *comunidade*, elaboraram e aprovaram o “Regimento Interno da Comunidade”, que especifica, dentre outras coisas, as *etnias* existentes na reserva, regras para desmatamento, criação de animais, roças, e direitos às políticas públicas em geral. Normatizações que devem ser seguidas por todos e observadas pelo Conselho de Segurança Comunitário Indígena Pataxó Hãhãhãe – CONSCIP. O Conselho, por sua vez, formado por velhos e lideranças, reúne-se, ocasionalmente, para discutir problemas apresentados e avaliar o cumprimento do regimento.

Não obstante reconheçam que as retomadas dos terceiro e quarto ciclos não obedeceram a um projeto coletivo mais amplo, ou, melhor dizendo, que essas retomadas não corresponderam ao que eles vinham delineando até então como um ideal de projeto coletivo, todos parecem admitir que os envolvidos nas ações foram obrigados a imprimir muita coragem e força na expulsão dos derradeiros invasores.

Ideildes Fernandes (Bida) foi a primeira a entrar, e conseguir permanecer, no Toucinho. Esse era um antigo sonho seu, morar no Toucinho (onde foi a posse de seu avô Ursulino) e ter um lugar próprio, “*que não fosse assim coletivo*”. Ela não se recorda exatamente em que ano retomou o Toucinho, mas lembra-se que foi em uma eleição para prefeito (talvez o ano seja 2008), e um fazendeiro invasor da área (Milton Mascarenhas) assassinou o sogro (“Seu Geraldo”). Os indígenas já estavam planejando um novo ciclo de retomadas, que iria começar pelo Toucinho, mas em virtude deste acontecimento, adiantaram o plano.

“Aí ele [Milton Mascarenhas] era casado com essa filha de seu Geraldo, que era lá do estado[Geraldo tinha uma fazenda na divisa com a terra indígena], só que eles tinham uma rixa. Milton Mascarenhas foi e atirou em seu Geraldo e matou. O pessoal já tava com pleno de entrar lá, só que aí aproveitou essa oportunidade, que ele matou o sogro e correu [o fazendeiro correu]. Aí na fazenda não tinha ninguém, como era dia de eleição, os empregados e gerente saiu tudo. Aí o pessoal em Pau Brasil ficou muito revoltado com o que aconteceu com o finado Geraldo, que era muito querido na região, aí nós aproveitou pra fazer essa retomada lá porque logo que ele fez isso ele não poderia voltar pra lá” (Ideildes, 2016).

Era uma hora da manhã, quando ela reuniu um pessoal (Waldemar, Jucelia, Nenem (irmã de Waldemar...), na casa da mãe, Mocinha --- que ainda morava na Milagrosa (Mundo Novo) --, para subirem em direção ao Toucinho. “Nailton falou “ -- *Cês sobem que eu vou articular a alimentação*”. Então subiram apenas cerca de 10 a 15 pessoas, entre homens e mulheres. Nessa madrugada entraram apenas na faz. de Milton Mascarenhas, mas, na manhã seguinte um outro pequeno grupo “*Botelho, que é sobrinho de Nailton*”, articulou com algumas

peças e retomou uma outra fazenda. Dois dias depois, “Caçulo” (Evangelista do Santos), filho de Leôncio, *“articulou e entrou em outra lá na frente, aí aconteceu a retomada”*. Tereza dos Santos, filha de Dona Liu (Otília) *“entrou em Val [Dorival] Mascarenhas. Que ele e Milton era uma família só. Aí a gente tomou o Toucinho todo, tomou as quatro fazendas”*.

Segundo Bida, apesar do crime cometido por Mascarenhas, todos que entraram no Toucinho enfrentaram muita pistolagem, *“foi feio o negócio lá”*, e só tiveram algum sossego um ano depois, quando os fazendeiros receberam as indenizações. Contudo, não foi em função da retomada do Toucinho, que Bida teve mandado de prisão expedido, tendo que ficar por cerca de um ano sem sair muito da reserva. Após a retomada do Toucinho, quando teve início a mobilização para as retomadas de fazendas específicas na região de Itaju (Santa Maria, Olho d'água, Boa Vista e os 25), eles fizeram reuniões para providenciar a alimentação para os dias de ação. De posse de um documento assinado por algumas lideranças (a própria Ideildes, o cacique Gerson Melo, Agnaldo Francisco e Maria Melo (irmã de Gerson)), dirigiram-se à sede da FUNAI para pedir apoio nos suprimentos. Os fazendeiros teriam tido acesso a esse documento e realizado queixa contra os que o haviam assinado, e deste modo, Ideildes, Gerson, Maria e Agnaldo tiveram processo aberto contra eles sob acusação de esbulho possessório, roubo, formação de quadrilha, *“um bocado de coisa, uns 5 a 8 processos”*. Os quatro permaneceram durante um ano com mandado de prisão preventiva.

A polícia veio prender a gente. Eu fiquei seis meses sem pisar na cidade, não fazia feira, não fazia nada não. Só que eu tava estudando ainda. Eu tava aí tranquila, sem saber de nada, chega um documento pra gente comparecer na polícia federal. Agnaldo disse que não era pra gente ir, não. Deixa eu ver por fora aí o que é isso. Aí ele entrou em contato com um pessoal aí e disseram pra gente não ir, se fosse ficava preso porque já tinha o mandado de prisão. Aí Agnaldo chegou e disse “ -- ó, nós tamo no tacho de gordura quente pra fritar nossa pele”. Aí a polícia começou a fazer ronda aqui dentro da aldeia, ia pra Paraíso, voltava. Ia pra Santa Maria, ia pra Itaju, entrava nas fazenda pra ver se encontrava a gente. Aí quando foi um dia chegou no polo [polo base] em Pau Brasil. Polo não, casa de apoio, e perguntou quem

era a cacique Ideildes. O pessoal disse “aqui não tem nenhuma cacique Ideildes, não. Tem Ilza, Ilza que é cacique, Ilza Rodrigues”. Não, mas aqui tá Ideildes, e realmente tava. “Não?” “Não”. “Então tá bom”. Teve um dia que eu tava no colégio estudando, assim que eu cheguei no colégio, tinha acabado de sair um carro da polícia, tava na porta do colégio. Eu tava no ônibus passei pelo carro da federal. Aí depois de um ano o pessoal conseguiu a documentação. Ilza foi pra Brasília, juntou o pessoal aí e conseguiu derrubar, arquivou tudo. Santa Maria Serra das Aguas, Boa vista, Águas da Serra, e alí nos 25, alí em Gerosina, 4 fazendas. Essa história aí é grande. Nesse Caramuru, todo mundo sofreu um pouquinho, não tem jeito não. Todo mundo passou por um aperto. Uma coisa, outra” (Ideildes, 2016).

As áreas retomadas no quarto ciclo foram *deixadas por último* não fortuitamente. Primeiro porque os indígenas ainda não sabiam muito bem como ocupar e sobreviver em regiões secas e acatingadas, e, de resto, não possuíam condições materiais para assumir grandes áreas de pastagem. A estratégia girou primeiro em torno da capitalização das famílias através da venda do cacau da região da Água Vermelha. Através do capital oriundo do cacau, as famílias começaram a comprar as primeiras cabeças de gado, que seriam destinadas, portanto, a essa área de pastagem no Rio Pardo, Toucinho e região de Itaju do Colônia (os 25, Alegrias, Mandacaru, Santa Maria...). E, segundo, porque essas áreas estavam invadidas por grandes e poderosos inimigos (Durval Santana, Marcos Sobral, Jaime do Amor, Paulo Magalhães...).

As ações do quarto ciclo, notadamente as realizadas em 2012, diferem das anteriores por não contarem previamente com o apoio da FUNAI, antropólogos e organizações indigenistas, *“foi surpresa pra todo mundo porque eles dizia que não era pra entrar, que se entrasse ia ser ruim pro processo”*. No entanto, após a consumação das retomadas, FUNAI e organizações indigenistas prestaram apoio e solidariedade, especialmente através de campanhas e contatos com o governador do estado da Bahia, que, não obstante fosse Jaques Wagner (Partidos dos Trabalhadores - PT), antigo aliado dos Pataxó Hãhãhã, não se mobilizou a favor dos índios, afirmando que era necessário *“olhar os dois lados”*. Nutria-se a expectativa de que sendo ele o governador, o Estado da

Bahia poderia assumir o lugar de réu no processo e admitir o erro representado pela emissão dos títulos aos invasores, o que facilitaria muito o julgamento da ação. Mas não foi isso que aconteceu.

As quase sessenta fazendas de gado da região de Itaju do Colônia eram as maiores em extensão e as que ocupavam, também a maior parte da reserva. E foi de lá que saiu o maior número de pistoleiros para tentar impedir a ocupação pelos índios. Entre a madrugada do dia 12 até 19 de abril de 2012 foram retomadas cerca de oitenta fazendas. Dessas, cinquenta e nove estavam localizadas na região de Itaju, e vinte e uma na região do Rio pardo.

“Foi um arrastão!”

Lembram-se de Davi Pinto e Armando Pinto? Responsáveis pela derrubada das construções do SPI, por colocarem gado na pequena área que restou aos índios do mato na Bahetá, que tomou a posse de Natico e família no Mandacaru? *“O dia deles chegou!”*, afirmavam os índios. No dia seguinte à retomada da sua fazenda, Armando Pinto lamuriava-se em matéria do site G1 (Grupo Globo):

“Meu avô que construiu a casa. Ficou pronta em 1956. Eu não era nem nascido”, disse o pecuarista Armando Pinto. Ele mostra os documentos, inclusive o título de propriedade emitido pelo Governo da Bahia. No local a família cria gado e cavalo. “Investimos muito aqui. Construimos, botamos tudo o que pudemos”, disse. (G1, 15/04/2012)⁷¹.

Quem estava no Parque dos Rios ficou como vigia do movimento na cidade de Itaju do Colônia e relata que *“nunca viu tanto pistoleiro na vida”*. A descrição, de verdadeiros paramilitares, incluía roupa preta com touca, fuzis e carros fechados com vidro blindado. Reginaldo Ramos, Regi, percebeu o

⁷¹ “Cinco fazendas são ocupadas por índios em Pau Brasil, sul da Bahia”. 15/04/2012 10h40 - Atualizado em 15/04/2012 14h50. <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2012/04/cinco-fazendas-sao-ocupadas-por-indios-em-pau-brasil-sul-da-bahia.html>

movimento na cidade e logo deduziu que iriam atacar as retomadas, então, se deslocou do Parque dos Rios para a aldeia Baheté e permaneceu em um local mais alto, onde está instalado um rádio amador, e, de lá, lhe foi possível ver os carros, ao longo da estrada em direção às áreas retomadas. Imediatamente, entrou em contato com os outros indígenas que guardavam as áreas. Na mesma região, uma mulher não indígena tomou um tiro quando passava de carro pela estrada, o que só acirrou os ânimos contra os índios. Em função disso, a polícia federal, que já estava na área, recebeu o reforço da Força Nacional de Segurança Pública. Uma portaria assinada pelo então Ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, autorizava o envio de tropas da Força Nacional de Segurança Pública para dar suporte à Polícia Federal. Na verdade, ao chegarem à área e se reunirem com as lideranças, agentes da Polícia Federal e de guardas da Força Nacional tentaram retirar os indígenas de algumas fazendas no Rio Pardo e intimidá-los para que não retomassem algumas poucas fazendas restantes.

A entrada no Rio Pardo ocorreu dois dias depois, na madrugada de 18 para 19 de abril. *“Chegamos aqui e desse dia foi muito tenso”*. Cerca de trezentas pessoas caminharam até lá e se espalharam realizando as ações.

“Entrou aqui uns 300 e poucos índios aqui mas nessa hora se espalhou índio por toda a região do Toicinho, lá por dentro que era fazendo retomada daqui, eles fazendo de lá, se encontraram aqui no meio [Toucinho e Rio Pardo se encontram]. E assim funcionou o grupo que veio para aqui depois com um grupo de 100 pessoas aqui e mais 250 desceu aqui fazendo essas retomadas para frente aí” (Nailton, 2017).

Os invasores não estavam nas fazendas, mas haviam muitos empregados. *“Porque fazendeiros nunca moraram nessas fazendas sempre morava nas grandes cidades Ilhéus, Itabuna, Salvador”*. Para Nailton, ninguém estava preparado, prevendo as ocupações, justamente porque haviam acabado de realizar as retomadas em Itaju *“quando tinha uma retomada sempre demorava de ter outra, né?”* Trata-se de uma clara sugestão de que, com a estratégia empregada, enganaram os opositores. As retomadas do quarto ciclo tiveram início em 12 de abril e terminaram em 19 do mesmo mês, contabilizando cerca de oitenta

fazendas. *“Foi fazendo e caminhando”*. Quando uma retomada é feita se tem a justa medida do quanto se conhece o território, *“veio gente pelo Toucinho, pelo lado da Milagrosa, e da sede, e tudo veio dar aqui”*. Esse tipo de conhecimento também é fundamental para resistir à pressão da pistolagem e da polícia.

“Então essa retomada aqui fazendeiro duvidava que os índios se aproximasse dessas áreas”.

Ocupar preliminarmente as grandes fazendas de Itaju não foi casual. *“A gente sabia que se fosse entrar aqui para essa região [Rio Pardo] com a região de Itaju ocupada pelos fazendeiros a gente poderia não segurar”*. Como já mencionei, os fazendeiros de Itaju possuíam um exercito paramilitar, então foi estratégico entrar e segurar lá primeiro para depois *descer*. Mesmo assim, a região do Rio Pardo foi bastante visada, tal como demonstrado pela presença de pistoleiros, que incendiaram, em uma madrugada, um veículo no início da estrada que dá acesso ao Rio Pardo.

Eu percebo que ações perigosas, porém bem sucedidas, são motivo de orgulho reforço da auto estima para os Pataxó Hãhãhã, e acredito que para nós, observadores e apoiadores, também. Quando conhecemos sua história, podemos sentir orgulho e admiração por eles. Afinal, as suas ações foram revolucionárias, no sentido que eles referem, como movimentos de transformação e mudança, alteração das relações e condições materiais até então vigentes. Então quando eles narram os acontecimentos, gostam de enfatizar o interesse nacional voltado para eles no período. O interesse da imprensa, mesmo que para criminalizá-los, significa que foi um grande feito. Grande feito, especialmente porque se consideram, através das retomadas, como *juízes da ação*.

“Essa retomada ela foi uma retomada que mais chamou atenção uma das retomadas aqui foi bem divulgada. Teve imprensa de São Paulo aqui, jornal então. A gente comemorou aqui com ritual na nossa sede aqui, como ganho de causa considerando de que os índios foram foi o juiz que julgou, nós consideramos que

os índios foi quem fez isso. Porque só julgaram depois da terra reconquistada, desintrusada. Então os índios achou que com a tiragem para desocupação da área, dos fazendeiros, que isso obrigou o Supremo a julgar favorável e os índios se considerou que foram eles que fizeram esse julgamento” (Nailton, 2017).

O que podemos depreender dessa descrição sobre ciclos de retomadas de terras que duraram exatamente trinta anos, com início em 19 de abril de 1982 e se encerramento em 19 de abril de 2012? Muito organizados e bem sucedidos não se deveram apenas à ação dos humanos, eu diria. Reforço, portanto, as avaliações de tantas mulheres e homens do povo Pataxó Hãhãhã. *Foi um ritual!*

Ao tentarmos ultrapassar o limite da ação concreta, ou seja, de expulsão de um invasor, de libertação das formas de opressão através do esbulho e da exploração de mão de obra, podemos, sociologicamente, afirmar que retomada de terra é um modo de organização sócio política e ritual, que, muito embora, ocorra motivada pela luta pela terra, engendra formas de organização que podem ser estabelecidas para longos períodos. As retomadas redefinem papéis sociais e políticos de agentes, assim como redefinem alianças e acarretam rompimentos entre famílias e familiares. Coosseqüentemente, os modos de vida também são transformados já que implicam em deslocamentos, retornos de pessoas, acesso e utilização de novos recursos materiais e naturais.

“Eu quero ver um índio mijar aqui nesta terra”. Era o que dizia um invasor do Toucinho.

“Pois agora a gente mija, dança e samba”,

disse alguém, em alto e bom som, durante o samba do reisado.

A esterilização de mulheres Pataxó Hãhãhã

Um ano após o assassinato de Galdino, em Brasília, os Pataxó Hãhãhã voltaram a figurar na imprensa de todo o Brasil. O jornal A Folha de São Paulo publicou matéria, em 1998, sobre a ocorrência de uma esterilização em massa entre as mulheres em idade fértil da reserva mediante a laqueadura tubária. O fato havia ocorrido em 1994, sob o patrocínio do médico-deputado Roland Lavigne. Os líderes indígenas, através de declarações à imprensa e documentos elaborados sobre o tema, caracterizaram a prática como genocida -- uma tentativa de extermínio dos povos indígenas instalados na Reserva -- e racista. Em uma notícia-crime dirigida à Procuradoria Geral da República em Salvador, eles informaram haver tomado conhecimento da ocorrência mediante um “diagnóstico das condições de saúde” realizado em 1998, quando se constatou que entre as 14 aldeias incluídas no diagnóstico, uma delas, denominada Bahetá, apresentava um surpreendente índice de laqueaduras, que abrangia 100% das mulheres, em idade reprodutiva, das 10 famílias que, à época, compunham essa aldeia (CIMI, 1998 apud SOUZA, 2007).

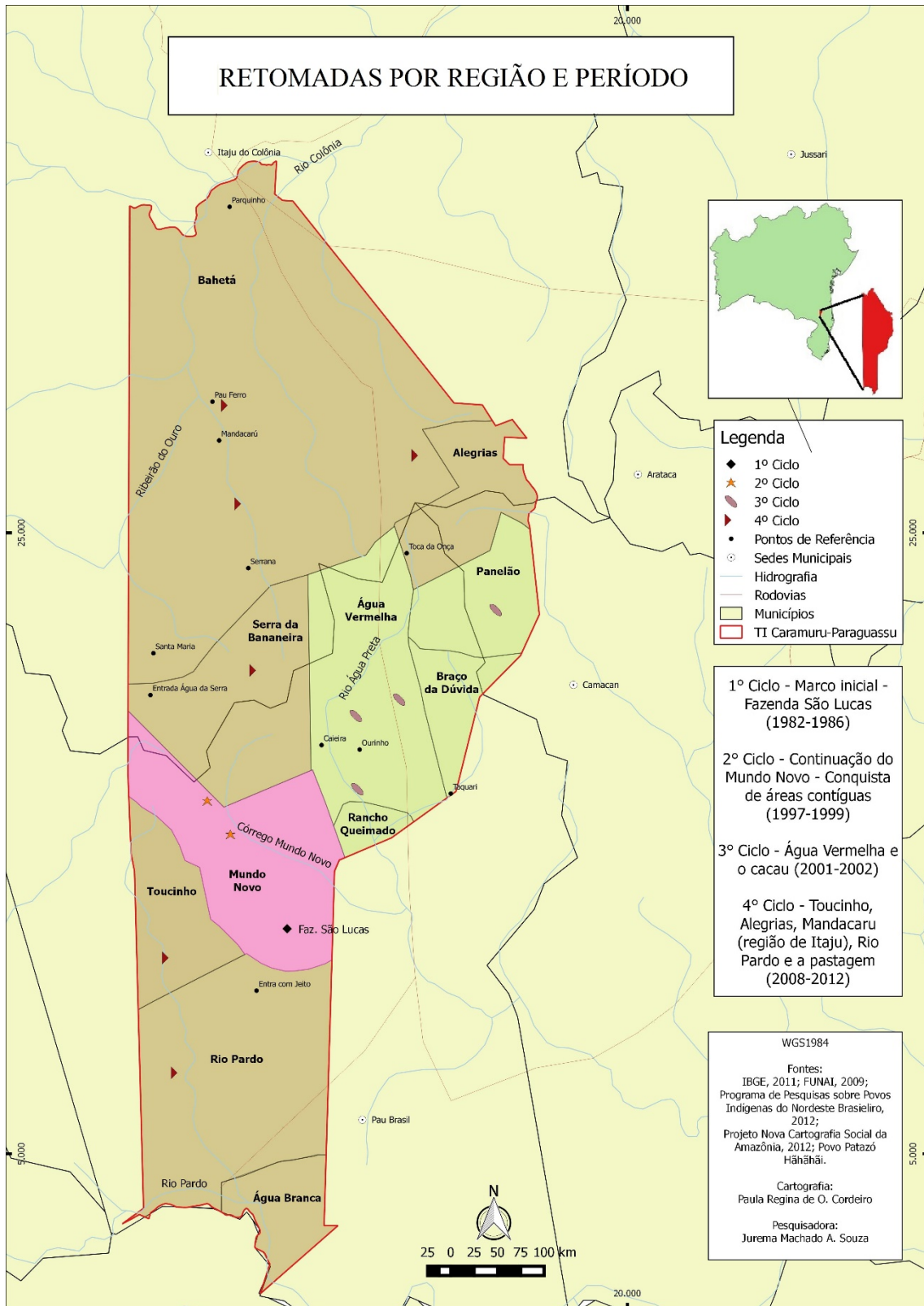
O Ministério Público Federal, através da Procuradoria da República no Estado da Bahia, instaurou inquérito civil para apurar “a efetiva ocorrência dos procedimentos médico-cirúrgicos de esterilização noticiados, e investigar seus autores, verificando as circunstâncias em que foram realizados, e as conseqüências imediatas e mediatas para o povo Pataxó Hãhãhã, a fim de identificar, nessas condutas, a possível existência de infração das normas constitucionais, e infraconstitucionais, estabelecidas para proteção e garantia dos direitos individuais, indisponíveis, coletivos e difusos, (...), em especial as que disciplinam o planejamento familiar (...)” (MPF, 1998 apud SOUZA, 2007). O registro do médico-deputado Lavigne (PMDB-BA) foi suspenso, em 2002, por 30 dias, por decisão do Conselho Regional de Medicina da Bahia (CREMEB). A denúncia da esterilização foi liderada, mais incisivamente, pelo cacique Gerson Melo, que também presidia, à época, o Conselho de Saúde. E mais Ilza Rodrigues e Marilene Jesus dos Santos, que, muito em função da visibilidade que

o caso tomou, inclusive internacionalmente através de denúncia realizada na União das Nações Unidas - ONU, tornaram-se cacicas do povo logo depois. O argumento dos índios na denúncia, além, do desrespeito físico e moral com as mulheres, girava em torno da questão territorial, a esterilização teria sido, portanto, um ardil para reduzir a população Pataxó Hãhãhã, para assim reduzirem suas terras.

Quando pesquisei a questão para minha dissertação de mestrado, os dados apontaram, à época, que o planejamento do tamanho da prole, na reserva, não constituía tema de estrita decisão dos cônjuges, tampouco se outorgava às mulheres o controle mais direto sobre a sua fertilidade. Ao contrário, o entendimento que parecia prevalecer, principalmente entre os indígenas que exerciam o poder político, é que essa é uma questão que transcende o setor doméstico, passando a ser estrategicamente determinada por uma razão étnica. Por outro lado, sinais emitidos por certas mulheres pareciam apontar para a busca de autonomia no nível mais básico da interação social, ou seja, o das famílias extensa e nuclear.

De todo modo, verifiquei que a questão da denúncia, bem como a reprodução biológica do povo se revestiam de maior complexidade, nela intervindo, relacionalmente, todo um conjunto de dimensões. Deste modo, pude perceber que as esterilizações provocaram uma série de transformações na vida social do grupo. Transformações essas que se colocavam para além da discussão relativa à luta pela terra, que tinha se interposto às denúncias. As implicações advindas das esterilizações suscitaram, sobretudo, novos reordenamentos político-ideológicos, em especial a ascensão de líderes femininas, tanto internamente ao grupo quanto frente a segmentos da sociedade envolvente. Como exemplo ilustrativo, como já mencionei, houve a emergência de duas mulheres esterilizadas, das que mais enfatizaram os possíveis prejuízos das práticas esterilizantes, ao posto de cacique. Outro fator não menos relevante foi a questão da proibição, ou melhor, a tentativa de vetar o acesso, por parte das mulheres, a métodos contraceptivos, como mecanismo de reverter os *prejuízos* da laqueadura.

O pensamento acerca da necessidade de não evitação de filhos não foi um movimento apenas empreendido pelas lideranças, ele estava presente, também, em mulheres mais velhas e naquelas que desempenhavam papel político. Para esse setor, o fato de serem índias acarretava-lhes uma determinada responsabilidade na reprodução biológica e social de seu povo, não obstante considerassem que sua participação não deveria transcender certo limite, determinado pela saúde dos seus corpos e pelas suas capacidades de criar os filhos, dentro de certas condições econômicas e sociais, em geral associadas à reconquista do território, que àquele tempo estava em desenvolvimento. Parece, pois, ser possível supor que o projeto de retomada do território era o fator responsável pela sobreposição da consciência étnica à de gênero (SAFA, 2005, p. 308), pelo menos em certas circunstâncias consideradas mais críticas, como a prática de contracepção.



CADERNO DE IMAGENS IV





Bite e Samado na São Lucas, em 1982. Sem informações. Acervo CIMI.



Maura Titiah e filhos. Foto Hermano Penna, 1984.



Com Comboca, Jorge, Zezé, Guelene... Escola da aldeia Baheté. Foto: Haroldo Heleno, 2005.



Samado e grupo, no Panelão. Foto: Hermano Penna, 1984.



Na frente do antigo curral da São Lucas. Sem informações. Arquivo pessoal de Maura Titiah.



Maria Muniz. Foto: Jurema Souza, 2016.



Cacica Ilza e Osmar Júlio. Foto: Jurema Souza, 2016.



Folia de Reis chegando nas Alegrias. Foto: Jurema Souza, 2016.



Maura Titiah. Foto: Jurema Souza, 2016.



Judite de Jesus. Foto: Jurema Souza, 2016.



Reunião na casa de Maura na Bahetá, final dos anos 1970. Sem informações. Arquivo pessoal de Maura Titiah.



Samado e Nailton na entrada da São Lucas. Sem informações. Acervo Pessoal Nailton Muniz.



Caminhãozinho vermelho da FUNAI. Sem informações. Acervo Pessoal Nailton Muniz.



Ocupação fazenda São Lucas. Sem informações. Arquivo pessoal de Maura Titiah.



Samado, Gerson e Maura, em Brasília, um dia após morte de Galdino. Sem informações. Arquivo pessoal de Maura Titiah.



Cacique Gerson Melo, década de 1990. Sem informações. Arquivo da família.



Gerson e a cantora Beth Carvalho. Sem informações. Arquivo da família.



Manifestação na cidade de Pau Brasil. Sem informações. Arquivo pessoal de Maura Titiah.



Profa. Maria Muniz e seus alunos, década de 1980. Sem informações. Arquivo da família.



Caciue Nailton e Mocinha. Foto: Jurema Souza, 2016.



Sepultamento de Galdino. Sem informações. Arquivo da família.



Nailton e o tio, Dário Muniz com Tancredo Neves, década de 1980. Sem informações. Arquivo da família.

EPÍLOGO

O QUE VEM DEPOIS DA TERRA CONQUISTADA
AS DIVERSAS LUTAS QUE SE RELACIONAM



Epílogo

O que vem depois da terra conquistada

As diversas lutas que se relacionam

“Quando a terra sair” é a expressão utilizada pelos Tuxá de Rodelas para resumir as expectativas relativas ao seu futuro enquanto povo (CRUZ, 2017b, p. 16). À guisa de comparação da água parada no lago formado com as águas do rio São Francisco, na barragem de Itaparica, o antropólogo tuxá Felipe Cruz diz que assim eles expressam como estão suas vidas: estagnadas como a água do rio. A Barragem de Itaparica, construída no final dos anos 1980, na região norte da Bahia, inundou, além da cidade de Rodelas e áreas próximas, a terra tradicional do povo Tuxá, a Ilha da Viúva, e desde então os Tuxá aguardam serem reassentados pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco – CHESF, responsável pela barragem. No entanto, essa *estagnação* foi abalada pela recente retomada do território tradicional de D’zorobabe, uma praia localizada à beira do lago.

A retomada, assim, ganha mais um sentido, aquele de trazer a possibilidade de futuro. Um futuro que, de acordo com os Pataxó Hãhãhã, só chegará quando “a gente ver as aldeias todas, os índios todos com suas terras na mão. Enquanto isso, a gente não tá sossegado” (Maria Muniz, 2016).

E como é continuar lutando depois da vitória? A resposta é muito assertiva: existem muitas propostas para alterar as leis – era a época da ameaça da PEC 215 -- que garantem os direitos indígenas. É como se fosse uma vida em eterna suspensão, a qualquer momento a realidade pode ser alterada, afinal, foi assim no passado remoto e no passado vivido. “A gente não pode descansar”. E, de fato, não descansamos na tarde do julgamento, no STF, da ação sobre a terra indígena Morro dos Cavalos, em Santa Catarina, e mais outras três no Mato Grosso do Sul, quando estava em discussão a questão do marco temporal. Eu estava na casa de Maria Muniz e acompanhávamos, sem realizar outra atividade, a votação. Em outra oportunidade, interrompemos todos os afazeres,

eu e Maria, enquanto aguardávamos o resultado do julgamento do líder Pataxó Joel Braz, acusado de homicídio. Uma tarde de muita *oração* e som de maracá.

“então essas coisas ainda nos preocupa porque nós estamos aqui na nossa terra, mas ainda tem muitos indígenas aí que tá aí sem ter seu território, está lutando por esse território. Como nós sabemos que os Tupinambá que foram reconhecidos em 2000. De lá pra cá eles estão numa luta travada, tem perdido muitos parentes por causa dessa luta de terra e aí o que nos preocupa ainda tanto lá. Mesmo nós com tudo isso, o título anulado, a terra já está em nossas mãos, mas ainda nos preocupa porque quando a gente não vê os parentes também caminhando e despreocupado tendo o território dele demarcado, aí a gente não tá sossegado. Porque ainda estão aí querendo tirar os direitos mesmo daqueles com a terra já demarcada mas eles não querem que se prossiga ter um direito de ir e vir tranquilo sem medo de andar que até hoje tá aí mas a gente ainda tem medo ainda das tragédias, das manipulações desses homens que tá aí ainda matando liderança então a gente ainda tem muita preocupação” (Maria Muniz, 2017).

A presença dos Pataxó Hãhãhã é constante, por exemplo, em atividades realizadas no território Tupinambá de Olivença: encontro de jovens, mulheres, seminários. E entre os Pataxó, no extremo sul, ou entre os Maxakali, no norte de Minas.

O futuro está relacionado, também, aos parentes que vivem em lugares fora da reserva, e que fazem dela seu lugar de referência, o seu *tronco velho*, como se ela não se encerrasse em si mesma, se desdobrasse em lugares para onde seguiram famílias – migradas após a reconquista da terra -- que desejaram viver outros desafios e contextos. Assim, a aldeia Renascer, em Teixeira de Freitas, extremo-sul da Bahia, e a aldeia Pataxó, na cidade de Parati, no Rio de Janeiro, são bons exemplos desse movimento ao qual me refiro. A cacica da aldeia Renascer, Tainã Rodrigues, é filha de uma das cacicas da aldeia Caramuru, Ilza Rodrigues, e existe entre elas um sistema de conexão e colaboração mútua. Do mesmo modo que a família de Romilda Muniz, que hoje vive em Parati, mantém seus laços com os parentes da reserva.

“vieram por aqui, ficaram aqui. O filho dela [de Romilda] veio aqui e disse que era cacique, aí veio para se preparar, pedir oração. A gente fez oração para ele, eu dei um maracá para ele levar o maracá daqui, para ele trabalhar assim direitinho lá” (Maria Muniz, 2016).

A continuidade da luta, como na percepção de Maria, me faz pensar, por exemplo, na contribuição desta tese. Mais de uma vez, fui interpelada, pelos colegas não indígenas, sobre qual o objetivo de uma etnografia em um contexto em que os índios não “precisam” mais dela para reivindicar seu direito. Eu entendi a questão dos colegas, e não acredito que eles tenham uma visão excessivamente utilitarista das nossas contribuições, mas que me indagavam sobre o compromisso político e social que nossos trabalhos devem ter. Refletindo sobre essas perguntas, pensei exatamente na conversa com Maria sobre a *continuidade da luta* e do viver em suspensão. Apesar de terem efetuado ações que reverteram o quadro de esbulho e exploração em que viviam, os Pataxó Hãhãhã, como todos nós, vivem em um sistema neocolonial. Ocorre que eles, por todas as razões que conhecemos, são alvo prioritário desse sistema. Como muito bem referiu Margarida Rocha Pataxó em seu trabalho de conclusão da licenciatura intercultural que primou por registrar, “as memórias e a compreensão da história do povo Pataxó Hãhãhã, contextualizando essa história ao processo de exploração, escravidão, dominação e genocídio pelo qual passaram **e passam** [grifo meu] os povos indígenas no Brasil” (ROCHA DE OLIVEIRA, 2018, p. 21).

Assim, uma etnografia que trata, também, de esbulho, exploração de mão de obra, racismo, ou seja, da produção social da desigualdade, pode dizer muito sobre o modo como os interesses que visam à acumulação do capital se atualizam na contemporaneidade. No caso dos Pataxó Hãhãhã, eles venceram os agentes do capital. Os seus antagonistas mais diretos – fazendeiros e o Estado – são uma espécie de mediadores, os que estão na ponta de um sistema de exploração e dominação. Como bem percebe Maria Muniz – ao referir às possíveis mudanças na legislação –, os verdadeiros acumuladores estão continuamente engendrando novas estratégias de ataque aos modos de vida

que impedem a usurpação dos recursos naturais. Portanto, não é possível descansar.

Em função disso, houve a escolha por fazer desta tese uma descrição narrativa, uma etnografia na forma de contação de histórias, capaz de efetuar o registro de tantas trajetórias e situações históricas complexas de violência e luta. Como afirmou Walter Benjamin, a dimensão real de uma narrativa só pode ser alcançada se existir a interpenetração de dois tipos de narradores: aquele que vem de longe, e o narrador que vive no seu lugar e conhece bem a tradição. As melhores narrativas são “as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos” (BENJAMIN, 1987, p. 198). Não menos importante, ressalta Benjamin, é a relação estreita e ingênua que existe entre o narrador e o ouvinte (que veio de longe), que engendra esforços para conservar o que foi narrado através da memória e da sua reprodução.

O narrador da tradição “figura entre os mestres e os sábios” (p.221) e tem como dom contar suas vidas, encontrando dignidade em conta-las inteiras. Essa visão do narrador, de Walter Benjamin, me remete à Justina e ao seu comentário -- que está registrado na abertura da tese --, quando pedi que contasse a sua história, “*essa história daqui é uma história grande, pra muito tempo. Se eu fosse fazer ela, eu fazia num romance*”. Muito embora “O Narrador” seja uma crítica literária ao gênero romance, acredito que no sentido referido por Justina, a comparação é muito possível.

É importante, também, dizer que o nosso esforço, meu e dos Pataxó Hãhãhã, que trabalhamos na construção das narrativas e seus entrelaçamentos, ou seja, todos aqueles que estão referidos nas citações diretas, foi evidenciarmos seus (muitos) regimes de memória, através das diversas histórias, e narradores, em uma perspectiva descolonizadora (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 29). Ao confrontarmos, principalmente, certos documentos oficiais e recortes de jornal, nos deparamos com a tarefa de produzir novas interpretações, não só sobre os registros oficiais, mas, sobretudo, em relação ao material que eu mesma havia produzido e levado para o trabalho de campo do doutorado.

Em uma das oportunidades, escutei da cacica Ilza Rodrigues que ela não imaginava que aqueles papéis que ela me viu escrevendo, anos atrás, servissem hoje para eles e para a minha própria pesquisa, ainda. Acredito que minha comadre Ilza estava tentando inverter a equação: a etnografia (construída mediante entrevistas e anotações) que havia sido produzida anteriormente retornava agora como fonte, como documento que seria lido e reinterpretado. Também algumas entrevistas e registros feitos com aqueles que morreram ao longo desses vinte anos tiveram um papel importante. Desde a surpresa de escutar determinadas vozes através de uma fita cassete, ver as imagens em um vídeo realizado dez anos atrás, até a leitura de certos comentários anotados em cadernos... uma sucessão dinâmica de feitos que compõem o processo de evocação de memórias. Um movimento análogo àqueles de deslocamento para uma área retomada, quando eram lembrados eventos específicos que haviam ocorrido naquele lugar. Neste sentido, a memória Pataxó Hãhãhã possui uma dimensão coletiva compartilhada (CANDAU, 2011, p. 24) quando aciona seus principais elementos: lugares, pessoas, cartas, fumo, cachimbo e documentos.

O registro de alguns relatos de cronistas, não obstante a problemática envolvida em torno deles, que, via de regra, ajudaram a produzir estereótipos e imagens muitas vezes distorcidas dos indígenas, teve a intenção de situar a região sul da Bahia no conjunto desse tipo de relato, bem como suprir a curiosidade que os próprios indígenas têm sobre o que diziam acerca de seus antepassados, os seus *troncos velhos*. Por outro lado, Curt Nimuendaju, principalmente por sua atuação indigenista simultaneamente solidária e quase impertinente, marcou, indelevelmente, a memória dos Kamakã e Kariri-Sapuyá.

O recurso à literatura de Jorge Amado para situar o esbulho, o caxixe, em um contexto regional mais amplo, se mostrou potente. E se há muito tempo a antropologia discute a consciência literária na prática etnográfica (MARCUS, 2016, p. 359), por que não utilizar a literatura como referência para a etnografia? Dos livros de Jorge Amado selecionados para esta tese, é importante notar que Tocaia Grande foi escrito enquanto os Pataxó Hãhãhã protagonizavam a primeira retomada na fazenda São Lucas. O livro, de 1984, trata da passagem de

um lugarejo, localizado na região sul, para o status de cidade. O que antes era uma pequena vila de jagunços, tropeiros e emboscadas, passa a ser uma próspera cidade, e um dos casos exemplares dessa passagem é o de um antigo jagunço que se transforma em pequeno proprietário de roça de cacau.

A antiga vila de Tocaia Grande poderia ser a antiga vila de Santa Rosa, hoje a cidade de Pau Brasil, e as pequenas propriedades dos ex jagunços poderiam muito bem ter sido as pequenas fazendas invasoras da Água Vermelha. Ainda que trate, como os outros romances do ciclo do cacau, de um típico contexto histórico do início do século XX, o romance Tocaia Grande não faz menção à presença indígena na região. Talvez se o fizesse, o final do romance não seria tão duro e melancólico. Quando era apenas mato, a vila de Tocaia Grande não chamava tanta atenção, mas depois que cresceu e prosperou atizou a cobiça dos grandes, e aí, nem o jagunço, que se tornara pequeno proprietário, sobreviveu. O destino de Pau Brasil foi diferente. Livre dos fazendeiros, e com população municipal majoritariamente indígena, viria seu comércio prosperar. Hoje, na cidade, diferentemente de décadas atrás, não há um comerciante que não tenha se beneficiado da luta dos índios por suas terras⁷². Se vivo fosse, Jorge Amado talvez não hesitasse em reescrever o final de Tocaia Grande.

É muito curiosa a falta de menção direta e mais profunda aos indígenas neste romance específico. Como disse, enquanto o romance era escrito, os Pataxó Hãhãhã estavam em visibilidade pela retomada da São Lucas e seus desdobramentos. Inúmeras matérias de jornal davam conta do conflito no sul da Bahia, organizações indigenistas promoviam campanhas de sensibilização da opinião pública no sentido de pressionar as instâncias de poder, e foi neste torvelinho que Jorge Amado endereçou uma carta à Associação Nacional de Apoio ao Índio (antiga denominação da ANAI), solidarizando-se com a causa Pataxó. Segue um trecho da carta, que não foi datada, mas, seguramente, é de 1983.

⁷² Os Pataxó Hãhãhã e o desenvolvimento rural (2012) é um documentário realizado por Fábio Titiah e o antropólogo Peter Anton que contém depoimentos de comerciantes de Pau Brasil sobre o “progresso” econômico e social do município, e, conseqüentemente, da região.

“Vale a pena recordar o sucedido nos idos dos anos 30 quando as mesmas forças que mantêm a exploração da terra no Brasil em métodos feudais, tentaram acabar de uma vez para sempre com os índios pataxós. O fato volta a repetir-se, o crime sem medida, o genocídio: os pataxós estão mais uma vez ameaçados nos seus direitos mais sagrados à terra que lhes pertencem e à vida livre mantendo seus hábitos e sua cultura[...]”. (Acervo ANAI)

De todo modo, vários esforços vêm sendo empreendidos no sentido de suprir a lacuna sobre o registro da presença indígena na história do sul da Bahia. Além do trabalho de historiadores e antropólogos, em geral, a produção, acadêmica ou não, dos próprios indígenas tem sido intensa nos últimos anos. No que diz respeito à reserva Caramuru-Paraguassu, curiosamente, ela parece não ter despertado tanto o interesse dos antropólogos não indígenas, como seus vizinhos Tupinambá e Pataxó, por exemplo. Desde Maria Hilda Paraíso, alguns produziram laudos em situação de perícia, mas não lograram desenvolver relação de pesquisa ou produzir material além dos próprios relatórios – que são importantíssimos e excelentes contribuições, por sinal --, como Aracy Lopes da Silva e Nassaro Nasser; Marcos Luciano Messeder e Maria Elisabeth Monteiro. Como monografia de conclusão de graduação em Ciências Sociais/Antropologia há a de Maíra Carbonieri⁷³, na aldeia Nova Vida, e a minha. Como dissertação de mestrado, além da minha própria, há o trabalho de Hugo Prudente, sobre o qual já referi, e o de Ivan Dutra Belo⁷⁴. Já no âmbito de desenvolvimento de projetos de pesquisa e produção de artigos científicos, temos a contribuição de Maria Rosário de Carvalho. Ou seja, dos nove nomes citados acima, seis foram, ou são, pesquisadores vinculados ao PINEB. Por que os Pataxó Hãhãhã só atraíram, pelo menos por enquanto, interesse de antropólogos baianos?

⁷³ Entre deslocamentos e retomadas: reflexões sobre identidade e territorialidade entre os Pataxó Hãhãhãe da Aldeia Nova Vida, Camamu, baixo-sul da Bahia, 2015. UFRB.

⁷⁴ (Re)tomando a escola: reflexões sobre educação escolar indígena entre os Pataxó Hãhãhãe, 2014. PPGA/UFBA.

Em contrapartida, em outras áreas do conhecimento (história, pedagogia, letras, agroecologia) temos uma diversidade um pouco maior de pesquisas e pesquisadores. Mais recentemente, um artigo do arqueólogo Carlos Etchevarne sobre as urnas funerárias encontradas na região da Água Vermelha se somou a esse conjunto.

Entretanto, apenas no último ano, 2018, as monografias de professores Pataxó Hãhãhã através de seus trabalhos de conclusão de curso em licenciaturas interculturais têm incrementado a produção de conhecimento sobre o próprio povo e trazido novas questões para abordagem. Desde a produção de biografias de líderes, como os trabalhos de Fátima Rocha sobre Samado Santos; Iglesias de Jesus Silva, sobre Galdino Jesus dos Santos, e o de Alessandra Lima Santos sobre Desidério Santos; passando pela possibilidade de revitalização de uma língua, como o já referido trabalho de Reginaldo Ramos, até trabalhos sobre a luta pela terra, como o também já citado trabalho de Margarida Rocha. As preocupações ambientais estão nos trabalhos de Luzineth Muniz sobre as percepções e práticas dos professores da aldeia Caramuru sobre recursos hídricos, e no de Adriana Souza com seu etnomapeamento da sede, no Caramuru.

Os aspectos culturais e suas práticas fizeram-se presentes no trabalho de Edenisia Perreira dos Santos (Deni) sobre etno matemática, Amagilda Pereira de Souza e as formas geométricas entre os Pataxó Hãhãhã. Wendeuslelei Alves de Souza também desenvolveu pesquisa sobre conhecimentos indígenas em aulas de geometria, e Paulo Titiah sobre arte. Paulo, inclusive, é artista plástico e trabalha com confecção de peças em argila. Não consegui as referências completas de todos esses trabalhos para registrá-los como é devido na bibliografia da tese, dado que nenhum deles está ainda disponível na internet.

Dezenas de outros Pataxó Hãhãhã estão na universidade (públicas e privadas) em áreas das mais diversas e eu não sou capaz de elencar todos. Agora em 2019, Hemersson Dantas concluiu mestrado em Química, pela Universidade Federal da Bahia, e chamou a atenção da imprensa soteropolitana pela qualidade da sua pesquisa, sobre cafés orgânicos da Chapada Diamantina,

que recebeu a menção distinção. O autor e a pesquisa foram destacados em matéria veiculada na TV Aparecida, em programa sobre os desafios da educação no Brasil.

Além da presença ostensiva e qualificada de professores Pataxó Hãhãhã nas escolas espalhadas pela reserva e no colégio localizado na aldeia Caramuru, o atendimento à saúde, na aldeia Bahetá, é realizado por Edvaldo de Jesus Santos, médico formado pela Escola Latinoamericana de Medicina, em Cuba, e que teve seu diploma revalidado pela Universidade Federal do Mato Grosso/UFMT, em 2012. Desde então, Edvaldo atua na equipe da SESAI, que conta ainda com dois auxiliares técnicos, também Pataxó Hãhãhã, de enfermagem e odontologia, Geresa Santos e Fábio Titiah. Já Thiago Bute é chefe da equipe de odontologia da Bahia, trabalhando no DISEI, em Salvador. A jornalista Olinda Muniz Wanderley realizou dois documentários exibidos em festivais, a saber, “Retomar para Existir” (2015) sobre a trajetória de seu tio, Nailton Muniz, e “Mulheres que Alimentam” (2018), que trata do processo de relação com a terra de quatro mulheres Pataxó Hãhãhã após a reconquista do território. Patrícia Rodrigues dos Santos Pataxó e Washington José dos Santos são advogados formados pela UFBA. Ela teve participação fundamental na reunião de provas sobre a imemorialidade da reserva durante o processo de nulidade de títulos, bem como atuação junto aos Tupinambá da Serra do Padeiro.

Recentemente, Patrícia interpôs ação para incorporar “Pataxó” ao seu sobrenome e ao da sua filha recém-nascida, Ywara. No seu caso, o cartório alegou desconhecimento acerca da resolução conjunta CNMP/CNJ 03/2012⁷⁵, e que seu registro “era antigo”. Ela foi obrigada a ingressar com processo e realizar a inclusão da etnia mediante sentença judicial. No caso de sua filha, Ywara Rodrigues Pataxó Teodoro, que a rigor, teria pleno direito de, inclusive, ter em seu assento o nome do território indígena e as etnias dos pais e avós, esse cartório também afirmou desconhecimento da resolução. Então, o pai da

⁷⁵ Resolução do Conselho Nacional do Ministério Público e do Conselho Nacional de Justiça que no seu artigo 2º trata da inclusão da etnia no sobrenome do indígena, caso seja da sua vontade, bem como a sua aldeia de origem sua e a dos pais.

criança, indígena Payayá, levou a resolução até o cartório, que alegou outro óbice, o fato da menina não ter nascido na terra indígena e nem no município onde ela está situada. Patrícia então alegou que entraria com ação por constrangimento ilegal, já que o tabelião resolveu que apenas colocaria a etnia no sobrenome, mas ela queria explicitadas no registro todas as informações acerca da identidade indígena da criança. O tabelião respondeu “que não teria espaço no papel”. “É lei, vocês têm que cumprir a lei”. Finalmente, Patrícia conseguiu que o tabelião reconhecesse o erro na primeira via do registro e fizesse uma segunda via com as alterações. Vinte dias depois, seria autorizada a digitação de um novo registro com campos diferenciados para acolher todas as informações acerca de Ywara: as suas duas etnias (Pataxó Hãhãhã e Payayá), as etnias de seus pais, e, no assentamento, o território de origem da criança e de sua mãe, ou seja, a Reserva Caramuru-Paraguassu.

Para Patrícia Pataxó, a luta por reconhecimento não tem fim. De tanto ser conhecida no movimento indígena, e fora dele, como Patrícia Pataxó, ela quis imprimir esse reconhecimento no seu nome, como forma de dar visibilidade ao seu povo e a si mesma. Trata-se também do reconhecimento da cidadania plena de indivíduos indígenas frente ao Estado. Mais uma luta travada depois da terra reconquistada. Podemos ver em gestos assim a tentativa de garantir que nunca lhes sejam negadas as suas identidades, e que não seja necessário “comprová-las”, futuramente, já que ela está inscrita no nome e no registro civil.

Já internamente à reserva, após a ocupação da totalidade das terras, os indígenas têm se deparado com certos desafios. Um dos mais emblemáticos, mas que já fazia parte da agenda da luta a enfrentar, é a distinção étnica, que sempre caracterizou os Pataxó Hãhãhã. Em janeiro de 2014, representantes das famílias étnicas e caciques, reunidos em assembleia, elaboraram e aprovaram o “Regimento Interno da Comunidade”, que especifica, dentre outras coisas, as etnias existentes na reserva, regras para desmatamento, criação de animais, roças, e direitos às políticas públicas em geral. Normatizações que devem ser seguidas por todos e observadas pelo Conselho de Segurança Comunitário Indígena Pataxó Hãhãhãe – CONSCIP. Este regimento visa dirimir eventuais

conflitos advindos da utilização dos recursos naturais, bem como da ocupação das áreas.

Durante os últimos cinco anos, fui muitas vezes instada a responder quais grupos étnicos estão, efetivamente estabelecidos na reserva, escutando perguntas como *“desde a época que você trabalha aqui, quais etnias você reconheceu?”*. Ou até mesmo pedidos para responder se determinada pessoa é indígena e a que *“tronco”* pertence sua família. A recente chegada de novas famílias à reserva tem suscitado dúvidas quanto às suas indianidades, e, por conseguinte, de outras que lá estão há muito tempo, mas que não possuíam conhecimento direto sobre as suas *origens*. Na verdade, esse tipo de dinâmica sempre ocorreu, a *“verificação”* sendo mecanismo utilizado desde os tempos do SPI, que não concedia área a nenhuma família sem que ficasse comprovada a origem indígena.

Em 2013, fomos procuradas, Maria Rosário de Carvalho e eu, por uma jovem professora que pedia que respondêssemos *“se sua família era da etnia Kamakã ou Kariri-Sapuyá”* e que elaborássemos um atestado. Respondemos que ela e sua própria família é quem poderiam responder a questão, amparadas por outras famílias com as quais mantivessem relação. Explicamos sobre a convenção 169 da OIT e a Constituição Federal que asseguram o direito à autoidentificação. Ela nos agradeceu, mas disse que sua prima teve que *“viajar a Salvador para conseguir o documento”*. Outras famílias, que estão sendo alvo de questionamento de suas identidades, já haviam feito esse mesmo movimento e buscado *“comprovação”* junto a determinados antropólogos. Inclusive, quando explico *“que não posso fazer esse tipo de coisa, que nenhum antropólogo dispõe de autoridade para tal façanha”*, sou frequentemente confrontada com a resposta de que *“tem antropólogo que faz”*. Julgo, apoiada na concepção de que conhecimento e poder são faces de um mesmo empreendimento (FABIAN, 2014), altamente questionável esse tipo de movimento que aponta para uma antropologia envolvida com ações coloniais (ASAD, 1973).

Não obstante esse tipo de apelo a pessoas externas, consta, muito claramente, no Regimento Interno, em seu artigo 11, que *“A comunidade*

Pataxó Hãhãhãe constitui-se das seguintes etnias: Kiriri Sapuia, Baenã Hãhãhães, Kamakan, Tupinambá, Pataxó, Guerém, Fulini-ô, Kiiri de Mirandela, Terena e Guarani”⁷⁶. E determina, em seu parágrafo único, que “as pessoas que requisitarem reconhecimento da comunidade deverão obedecer ao disposto no artigo 6º. Este artigo prescreve que compete ao Conselho de Anciãos e às lideranças de famílias aprovar ou não as solicitações de reconhecimento indígena pela comunidade. E diz ainda que “Quem não tem interesse em participar da organização, do fortalecimento cultural e respeito às tradições da comunidade, não terá esse reconhecimento aprovado”, devendo a pessoa apresentar a sua ‘árvore genealógica’ ao conselho. No modo como está escrito no regimento é muito claro que a decisão é do Conselho de Anciãos e das “lideranças de famílias”, ou seja, da própria “comunidade” e não de terceiros.

No entanto, a decisão de alguém de fora poupa-os de indisposição internas. Escutei diversos velhos dizerem que não fariam isso, pois eles nada teriam a ganhar, só inimizade. De fato, as relações de afeto -- até com quem se considera não ser índio -- construídas através de vizinhança, compadrio e casamentos têm muita força. Tenho, cada vez mais, observado que determinadas ações desenvolvidas no presente podem ser observadas no passado, e são fruto da relação desses indígenas com o Estado e o poder tutelar, reeditadas agora em uma espécie de colonialismo interno (CASANOVA, 2006b).

Do mesmo modo, a ênfase nas denominações étnicas concernentes a cada família (Kariri-Sapuyá, Kamakã, Tupinambá, Gueren, Pataxó Hãhãhãe e Baenã) tem força na organização social e política do povo. Não se faz, por exemplo, cadastro de saúde sem que se mencione qual a etnia da pessoa em questão. Assim, na ficha de AutoDeclaração Étnica do DISEI/BA consta a identidade INDÍGENA Pataxó Hãhãhãe, da etnia Tupinambá, por exemplo. Na ausência de informação acerca da etnia, a ficha da pessoa em questão recebe uma

⁷⁶ As quatro últimas estão registradas para contemplar indivíduos que residem na reserva graças a alianças matrimoniais.

interrogação e será avaliada pelo conselho local de saúde e caciques, que poderá convocá-la para uma entrevista a fim de chegar a um veredito.

Contudo, as referências e apelos às *etnias*, palavra que aprenderam a usar com antropólogos e agentes estatais e confessionais, não dizem respeito apenas a assuntos relacionados a políticas públicas ou relação com o Estado e outros contextos da esfera pública. Os chamados troncos são apelos imprescindíveis à memória, à autoestima e às relações entre os atores indígenas, principalmente para explicar certos fenômenos que passaram a ocorrer depois da reconquista da integralidade do território. Como o pensamento dos jovens sobre os velhos, “*que devem virar onça ao morrerem*”, ou “*que índio puro quando vai ficando velho vai ficando bravo e virando onça*”. Quando presenciei um jovem fazer tais afirmações em presença de seus tios e avó, que demonstrarem contrariedade ao ouvi-lo, o jovem insistiu, retrucando que as reações de contrariedade atestariam essa *brabeza*. Relatos sobre a aparição de *novos* encantados são frequentes e não se deixam inibir pelo cada vez mais crescente número de indígenas evangélicos, muito embora muitos ressintam-se da ausência de certos parentes em atividades que envolvam ritual, e creditem isso ao fato desses parentes terem *virado crente*. Certas onças, que têm aparecido, são referidas como *onças caboclas*, uma se chamando Cabuda e a outra Emoxá, “*escreve com x porque palavra indígena se escreve com x, y, w*”, me disse Ubirajara, sobrinho de Roxa.

Eu suponho já ter mencionado que muitos afirmam não se saber se a índia do mato, Ketão, morreu mesmo, “*ela sumiu, dizem que virou onça. Esses tempos aí ela apareceu, uma cara toda cabeluda, um bicho mesmo*”, contou Wilson (Ninho). Essa onça apareceu na estrada, interrompendo a viagem do transporte (uma toyota) dos estudantes da região das Alegrias, em Itaju. “*Chamaram um pastor de Itaju e foi ele que fez ela sumir. Os fazendeiros diziam que ela aparecia de vem em quando, mas era pouco. Agora depois que os índios voltaram, ela tornou a aparecer direto*”, completou. O indígena que dirigia a toyota, temeroso, não quis mais fazer o serviço.

“*Ela virou o bicho*”, insistiu Ninho, referindo-se a Ketão. A intensificação da frequência das aparições de Ketão teve início em 2013 e permaneceu até

2015, quando entrou em ação o tal pastor, “*que estava na casa de um crente casado com uma índia, pararam a toyota nessa casa e ele rezou lá*”. Por que quiseram afastar Ketão? “*Ela queria voltar para a terra dela, também, né, mas o negócio é que ela não gosta de crianças, ela queria entrar no carro para pegar as crianças*”. Em que pese o rarefeito contato com Ketão nas últimas décadas, todos parecem conhecer muito bem seu temperamento e intenções.

Outro retorno muito aguardado é o das urnas funerárias do sítio arqueológico de Água Vermelha. Em fevereiro de 2011, seis urnas funerárias foram encontradas na região. Em março do mesmo ano, três foram retiradas para análise no Laboratório de Arqueologia da Universidade Federal da Bahia – UFBA. Através das formas das urnas, elas foram classificadas, arqueologicamente, como Tradição Aratu, muito recorrente na Bahia e em muitas partes do Nordeste e Planalto Central do Brasil (CARVALHO, SOUZA, *et al.*, 2012, p. 24). As urnas caracterizam-se por terem “uma forma de jambo invertida, com uma tampa cônica tipo sino, onde se enterravam adultos, jovens e crianças, sem distinção de sexo e idade, variando apenas o tamanho em função da idade da pessoa enterrada” (CARVALHO, SOUZA, *et al.*, 2012, p. 24).

A menor das três urnas, com restos ósseos de uma criança, não tem formato característico de urna funerária. Neste caso, muito provavelmente, houve aproveitamento de um vasilhame comum, já que ele possui marcas de retirada de fragmentos da abertura do vasilhame para a passagem do corpo da criança. A partir do exame de radiocarbono de uma amostra dos restos ósseos encontrados em uma das urnas, foi possível saber a data aproximada em que a pessoa foi sepultada. A datação determinada pelo laboratório Beta Analytic, dos Estados Unidos da América, é de cerca de 660 anos, o que indica que a pessoa morreu no século XIV (ETCHEVARNE, 2012, p. 5).

No mesmo local ainda permaneceram pelo menos outras três urnas. A família indígena que reside na área evita cultivar ou construir sobre o lugar onde estão enterradas, que eles chamam mais comumente de *panelas*, *potes* e *sepulturas*, e consideram que ali estão enterrados *parentes* e *antepassados* -- de todo o povo Pataxó Hãhãhã - “que estão agora *convivendo* com a família deles”

(PEDREIRA, 2015, p. 30). Antes mesmo das urnas *aparecerem*, esses parentes os teriam auxiliado na retomada da Água Vermelha, em 2001. “Durante uma noite de muita tensão, a estrada se iluminou para que buscassem refúgio, sob a ameaça da vinda de pistoleiros. Tempos depois, eles sempre ouviam cacos de pedra ou barro serem jogados sobre o telhado de sua casa. Eram sinais para que localizassem as urnas e outros vestígios menores, os *cacos* que colecionam e mantêm guardados” (PEDREIRA, 2015, p. 31). Após terem aparecido, a *ajuda* permaneceu através do estudo arqueológico juntado ao processo no STF.

Pintados de urucum e ornados com colares e saias de caroá, muitos indígenas acompanharam a retirada das urnas, entoando canções de toré. Dias antes, Judite, que reside nas proximidades do local onde as urnas foram encontradas, sonhou com seu pai Desidério, já falecido. Como sabemos, Desidério é um reconhecido líder mobilizador do retorno dos Pataxó Hãhãhã ao seu território, e, em sonho, ensinou à filha uma canção, “em homenagem aos antepassados que agora emergiam”. Canção que foi entoada muitas vezes no dia da retirada das urnas (PEDREIRA, 2015, p. 31).

Talvez por isso, a retirada das urnas para estudos tenha sido objeto de controvérsia entre os indígenas. Muitos entendem que elas devem voltar para o lugar de onde foram retiradas, pois “*só anda quando tá vivo*”, mas participaram da remoção por entenderem a importância histórica e a visibilidade que o fato poderia ter, bem como a importância para o processo que à época vivenciavam (PEDREIRA, 2015, p. 31). Por outro lado, esse receio parece ter sido aplacado pelo resultado favorável do julgamento da posse indígena, como prova de que agiram bem e não desagradaram os mortos. Um dos líderes do povo, Caçula (Evangelista dos Santos) foi assertivo no momento da retirada das urnas⁷⁷:

“Os fazendeiros diziam que aqui não era terra de índio, mas eus mostrou aí que aqui é terra de índio porque tem esses potes aí, esse tesouro que é nosso. Pra nós é a maior alegria que tem achar isso e mostrar para o público que aquilo que nós dizia, que nossos pais e nossos avós dizia que aqui é terra de índio”.

⁷⁷ Depoimento retirado do filme “Urnas Pataxó Hã-hã-hã”, de autoria de Fábio Titiah. <https://vimeo.com/24093848>.

O evento envolvendo as urnas funerárias, associado às retomadas, foi um dos últimos realizados na luta pela terra. Ele representou um elemento vivificador, ao ser vislumbrada a oportunidade de reforçar a luta e fortalecer a identidade indígena, similarmente a um movimento social de caráter etnopolítico, ou como um “novo movimento social” (BARTOLOMÉ, 1996). Esses “novos movimentos sociais” têm constituição e características bastante heterogêneas, diferindo dos movimentos operários e sindicais do período anterior, embasados no discurso de classe e relações de produção. O foco das reivindicações incide na valorização das diversidades culturais e dos direitos humanos e visam, sobretudo, alçar novos canais de participação política e de tomada de decisões por indivíduos, grupos ou etnias. Os atores envolvidos são sujeitos políticos de representação coletiva, com reivindicações autônomas, confrontando o Estado homogeneizador através da resistência para regularização e autonomia territorial. Isso feito, o movimento agora é fazer “*os potes e os parentes retornarem para casa*”, para o que certos líderes têm realizado gestões junto ao IPHAN, com o decisivo apoio do arqueólogo, no sentido de conseguirem fundos para a construção de um memorial que os abrigue. No entanto, ainda permanece a dúvida se elas devem ser enterradas no mesmo local de onde foram retiradas ou expostas no memorial.

Desde abril de 2019, a comunidade criou a primeira área de proteção ambiental indígena dentro da reserva, como o nome de APA Kaapora, localizada no Rio Pardo. A criação da APA foi uma das ações do projeto Kaapora, que, há três anos, visa a transformação de parte da área de pastagem, conservação da mata, implantação de SAFs (sistema agro florestal) e outras atividades como apiário e meliponário. De livre iniciativa indígena, e sem qualquer apoio externo, o projeto Kaapora prevê, ainda, ações de educação ambiental.

O retorno das roças e plantações está sendo facilitado pela aliança com o assentamento Terra Vista, localizado em Arataca, município muito próximo a Pau Brasil. Desde 2012, através da Teia de Agroecologia dos Povos, uma articulação de alianças entre territórios e povos vizinhos (LIMA, 2017, p. 64),

através da qual os Pataxó Hãhãhã tiveram acesso a sementes crioulas de milho e mudas de cacau com maior variedade. Especialmente na região do córrego do Mundo Novo, no perímetro entre a Milagrosa (onde está Maria Muniz Tupinambá) e a Iracema (na aldeiazinha dos Kamakã, como gosta de referir Lisinha); e na Água Vermelha, através de aliança entre uma família Baenã e outra Kariri Sapuyá, há esforços para plantação e cultivo de roças extensas e compartilhadas. Já na sede da aldeia Caramuru, e áreas próximas, preponderam os pequenos plantios em quintais e pequenas áreas ao redor das casas. Essa produção visa, sobretudo, à alimentação das famílias, já que os produtos que vêm sendo comercializados são o cacau e o leite. De todo modo, muitas famílias ainda comercializam *produtos da roça* na feira de Pau Brasil. Anteriormente, durante a luta pela terra, quando os fazendeiros acirravam os ânimos dos moradores da cidade contra os indígenas, era difícil vender tudo que se levava para a feira; hoje, conforme Fábio Titiah, quando lá chegam, mal conseguem retirar todos os produtos do carro, que estão quase todos vendidos. “As pessoas reconhecem que os produtos dos índios são melhores para a saúde porque não tem veneno”.

O assentamento Terra Vista também tem se refeito a partir da relação com os indígenas. O intercâmbio e uma crescente e estreita colaboração nos processos produtivos entre índios e assentados propiciaram a revitalização da casa de farinha do assentamento. Tem havido, outrossim, tomada de empréstimo de termos indígenas para ampliar suas próprias ressignificações, territoriais e identitárias, como é o caso da ideia de *retomada* (LIMA, 2017, p. 64). Também não é incomum surpreender os indígenas *benzendo* as sementes que serão distribuídas entre os participantes da Teia.

Mas, antes mesmo da Teia, os velhos também deixaram sementes. Literalmente. Juvenal dos Santos (Jó) deixou dois tipos de arroz, *do cerrado e do brejo*, segundo seu neto Washington (Véi), “mas ninguém importou de plantar”. Ainda me recordo de sua plantação, bem nos fundos da casa da antiga Fazenda Bom Jesus, onde havia um *bracinho* do rio Mundo Novo. O *arroz de Seu Jó*, tão recente em termos históricos, já está no arquivo da memória. Bem como os seus

livrinhos de cordel estão na lembrança dos dois netos que moravam com ele, Washington e Ronaldo. A orquídea de Minervina de Jesus Santos resiste ainda no flamboyant, na frente da casa. Lá se vão 13 anos sem ele e 12 anos sem ela.

A lembrança cresce, sempre dizia Leôncio Bispo dos Santos ao falar da sua “incapacidade” para recordar certos eventos que eu insistia em conhecer em detalhes. Cresce como? “*Cresce. Você vai vivendo, as coisas acontecendo, e cresce*”. Acho que ele quis dizer que viveu tanta coisa, afinal tinha mais de cem anos, e que a memória não tinha sido capaz de guardar tanto tempo vivido. Na última vez que nos vimos, em 2012, ele me disse que já estava cansado. O velho Leôncio não aparecia para visitas se não estivesse de chapéu e paletó.

Já Justina gostava muito de falar. “*Espia, menina*”, dizia, para chamar a minha atenção se eu me distraísse. Eu precisava *espiar* muito bem, e anotar tudo (gravar, também!) para que sua *história saísse bem certinha*. Justina tinha muito receio de que a história não fosse contada da *maneira verdadeira*, pois atribuía a isso a perda das terras e de tantos parentes. Uma *história falsa* lhes teria negado direitos, era isso que ela queria dizer.

“*Jurema, minha jurema, eu quero ver meus caboclos regimar...*”. Não houve uma única vez que eu visitasse Manoel Pereira de Andrade, pai de Nailton e Maria, e que ele não entoasse esse canto. Manoel já não enxergava, quando o conheci, mas era capaz de localizar cada picada e marco da demarcação, como a demonstrar a estreita relação que sempre existiu entre índios e camponeses.

Lá no cantinho do Salgado, no Caramuru mesmo, em uma área linda e cheinha de árvores, morava Jardelina Maria de Jesus (Jarda). Como eu gostava de ficar em sua companhia, pois sempre havia muita coisa para fazer, tais como amassar amendoim no pilão para fazer paçoca, bater feijão seco para tirar da casca, debulhar quando estava verde, torrar café e beber vinho de jatobá. Se ela oferecesse *suqui* ao visitante, ele deveria, prontamente, aceitar, desde que não fosse com muita sede e grandes goladas, pois descia queimando.

Enquanto Lisinha e Maria Senhora viverem, terei dificuldades em assimilar que Diolina partiu. O trio Kamakã/Gueren me ensinou tudo de ervas

e plantas para chá e remédios, mas suponho não ter sido muito boa aluna em Botânica.

E mais Pedro Abade, Alício, Júlia, Carmosina, Magui... Todos partiram muito cedo, antes que eu pudesse honrar o compromisso de lhes entregar a história escrita. Talvez ela não tenha a importância que teria quando comecei a *caminhar* com eles, há vinte anos. Muita coisa mudou, a terra aumentou, muita gente chegou, e seus filhos e netos agora também escrevem histórias. Assim, o *esforço* representado por esta tese é apenas mais um no contexto atual, revalorizado com a variada e crescente produção de conhecimento pelos próprios indígenas. Diante do reconhecimento da diversidade étnica e cultural do povo Pataxó Hãhãhã, especialmente no que diz respeito às suas histórias e troncos -- "*cada povo daqui teve uma história*" --, esta tese se insere na variedade de contações de histórias, muito embora também se reivindique verdadeira, como exigia Justina.

Parafraseando Suely Kofes, podemos dizer que esta tese se compõe de *várias* trajetórias em narrativas (KOFES, 2001). Foram muitos narradores que conduziram suas trajetórias até um mesmo destino, a reserva Caramuru-Paraguassu. Do mesmo modo que foram muitas décadas de dispersão, ao longo das quais envidaram esforços para localizar parentes e promover encontros. Como vimos, mesmo no esparramamento foi possível manter os vínculos com parentes próximos e com a terra através de um cachimbo baforado, um primo com quem se casa, um marido que vai procurar a irmã em outra cidade, cartas trocadas e inúmeros eventos, em situações muitas vezes surpreendentes. Os troncos velhos informavam sobre o passado e elaboravam a maneira como deveria ser conduzido o retorno através dos parentes que lograram permanecer ao redor da terra e a partir daí iniciaram a luta contra a exploração e para reversão do esbulho. Assim, foi criado um grupo, em plena ditadura militar, intitulado "Luta pela Terra", que desencadeou notável processo de identificação e localização de parentes *esparramados* e de recuperação territorial. As retomadas não recuperaram apenas terras, recuperaram memória, origem, etnônimos, parentes, encantados e bichos. Recuperaram a dignidade ameaçada

e moldaram um exemplo de luta contra um sistema opressivo em um tempo que ninguém acreditaria possível. Refizeram a relação com o estado sob novas condições, tiveram perdas e feridas talvez incuráveis, mas, como afirmou Nailton, foram os juizes de sua terra. Nunca reivindicaram a construção de uma justiça perfeita, e prosseguem aprendendo a lidar, cotidianamente, com os limites e as contradições de serem partes de um povo e formarem comunidade. Os desafios ainda são muitos, mas sentem-se à vontade para enfrentá-los.

“Tem que ter orgulho do que somos porque os nossos valores tá na nossa história. E agora a terra é nossa, não precisa convencer mais ninguém, então a nossa característica que nós temos, tem que buscar o fortalecimento da cultura, porque é a nossa identidade, os valores culturais, mas a gente tem que ter em si que não é a nossa parte de fora que vai dizer se a gente é índio ou se não é. É a nossa história, os valores tá na nossa história. Então eu queria que pegasse um trequinho pra desmistificar isso aí” (Fábio Titiah, 2012).

Gostaria de chegar ao final desta *história* sintetizando-a em torno de um narrador fundamental, mas que nada me narrou. Pelo menos não diretamente, mas profundamente, se continuarmos a admitir o que Marta Kariri mencionou sobre ter autoridade para falar da vida de outra pessoa porque foram muitas as histórias vividas juntos, compartilhadas. Samado não passou pelos bancos escolares, nem por qualquer educação formal, *“o que ele tinha era memória”, “um homem destemido, não tinha medo de falar nada com ninguém. Um homem bom de lutar”*.

Ouçó sempre muitas referências a certas características mágicas, de encanto, que possuía Samado, e que teriam agido, de maneira fundamental, em sua trajetória, no sentido da sua capacidade para se articular e defender-se do inimigo. *“Samado não era qualquer um”*, disse Domingos de Oliveira, cuja família foi trazida de volta à reserva por Samado, ainda em 1982.

“Samado tinha as conclusão dele bem tratada, tinha o ritual dele. Se ele tava na frente de uma pessoa assim, quando via, ele já tava lá na frente. Uma pessoa assim, que sabia cuidar. Morreu porque Deus levou e nosso pai tupã quis ele lá com ele, mas que ele foi uma pessoa bem preparada, foi” (Domingos, 2017).

Domingos conta que as habilidades de Samado extrapolavam “a explicação natural” da vida na terra. Certa vez, em uma das retomadas na aldeia Panelão, ainda nos anos 1980, Samado e seus liderados desciam a serra empunhando uma bandeira do Brasil, quando encontraram uma trincheira de pistoleiros, que começaram a atirar de imediato. Samado teria tomado a frente do grupo e todas as balas foram desviadas. Quando pergunto a Domingos a que ele atribui esse e outros ocorridos semelhantes, ele responde que *“em primeiro lugar nasceu a força dele. Um brasileiro legítimo desse país. A primeira força de Samado é essa aí. O senhor que lutou por todo mundo. O brasileiro legítimo que ele era, o grande indígena. Samado foi um guerreiro lutador pra ver os indígenas no lugar merecido. O senhor da terra”*.

Josivaldo dos Santos, neto de Samado, diz que a maior lembrança do seu avô foi do dia em que ele, Samado, selou dois animais, um burro e uma égua, e pediu para Roque, seu filho e pai de Josivaldo, permitir ao menino, à época com 14 anos de idade, acompanhá-lo em uma empreitada. Transcorria 1997 e estava em curso o segundo ciclo de retomadas. Seguiram montados pela estrada que desemboca em Pau Brasil, *“onde só passava gente de fazendeiro que tivesse arma e quisesse caçar e matar índio”*. Quando alcançaram a área onde se situava a fazenda do invasor Durval Santana, se depararam com o primeiro impedimento: uma fila de homens armados olhava e inspecionava quem passasse. Samado disse ao neto *“-- vamos!”*, os pistoleiros olharam-nos *“de cima abaixo e mandaram a gente passar”*. Seguiram viagem em paz até o Caramuru, quando encararam mais uma trincheira. *“Nessa vez, eles já começaram a atirar à distância. Meu avô aproximou o animal dele do meu de um jeito que passou o braço em mim. Abaixamos a cabeça e passamos por todos sem nada de mal acontecer. Eu tremendo de medo”*. Samado morreu no ano seguinte, em 1998, acometido por uma tuberculose.

Estou absolutamente convencida de que boas reflexões analíticas derivam-se de etnografias consistentes, e não da repetição de teorias tornadas

inócuas por não se adequarem, muitas vezes, aos contextos pesquisados. “Teorias e conceitos emergem melhor da atenção para o mundo” (TSING, 2019, p. 18). A questão da reflexividade na antropologia tem sido considerada a partir da cada vez mais crescente aproximação, por parte de antropólogas e antropólogos, das formas políticas e organizativas dos povos pesquisados ou mesmo de uma descrição etnográfica “que reconfigura o pressuposto da análise concreta de situações concretas de mobilização étnica e de luta” (ALMEIDA, 2015, p. 15). De resto, os termos elaborados pelos Pataxó Hãhãhã para explicar as mudanças e transformações experimentadas, seja por determinação externa ou ensejadas por eles – como, respectivamente, *esparramamento* e *retomadas* –, foram objeto de reflexão do pensamento antropológico como tentei desenvolver nesta tese. Do mesmo modo, inspira-me a noção de situação etnográfica (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015, p. 43), um aparato analítico capaz de apresentar situações concretas em que a descrição ganha corpo, referida a um plano social de relações e atenta a fatos específicos e interações diversas (ALMEIDA, 2015, P. 20). No caso em questão, eu diria que se trata de uma situação etnográfica e de muitas situações históricas.

Muito já se falou, na antropologia, sobre povos da região comumente chamada de “nordeste indígena”. Recentemente, uma espécie de balanço dos estudos concernentes a esse contexto tratou da produção mais específica sobre territorialidade e identificação étnica (CARVALHO & REESINK, 2018). De todo modo, pode ser oportuno rever certas questões levantadas no decorrer desta tese, como, por exemplo, as retomadas de terras como uma quarta etapa do processo de territorialização, tal como foi proposto por João Pacheco de Oliveira. Essa quarta etapa completaria o processo de territorialização, com um maior agenciamento indígena, através da definição do território a reconquistar e de seus modos de apropriação. Trabalhos relevantes abriram espaço para discutir o que parecia ser autoevidente (ALARCON, 2013b, p. 1). Em relação aos Tapeba, no Ceará, e aos Tupinambá da Serra do Padeiro, as dissertações de Ana Lúcia Tófoli e Daniela Alarcon, respectivamente, já assinalavam o objetivo central das retomadas como processos de ampliação do território e de torná-lo

contíguo (TÓFOLI, 2009; ALARCON, 2013b). Se nos deslocarmos do nordeste, podemos verificar que Tônico Benites (2012; 2014) já aludia às retomadas entre os Guarani Kaiowá, que tiveram início ainda na década de 1970, também referidas por ele como processos de reocupação de territórios tradicionais (BENITES, 2012, p. 170).

Muito embora tenham tido centralidade ao longo de toda a Parte III, retomadas de terras não foram o objeto principal desta tese, mas a elas conferi a importância que meus interlocutores destacaram ao elaborar suas trajetórias, ou ao que chamei de *narrativas de luta*. Assim, seguindo seus itinerários, compartilhei com o leitor como os Pataxó Hãhãhã planejavam e executaram as retomadas como ações anticoloniais (FANON, 2005), aludindo à vingança ou revide em relação aos inimigos, e ao ritual, à língua e à borduna como armas temidas pelos mesmos. Compartilhei também todas as etapas implicadas na ação de retomada: preparação (ritual, suprimentos, encaminhamentos da burocracia para verificação dos títulos); o movimento da ação propriamente dita; a guarda da área retomada; e, finalmente, a apropriação dos recursos materiais e naturais disponíveis.

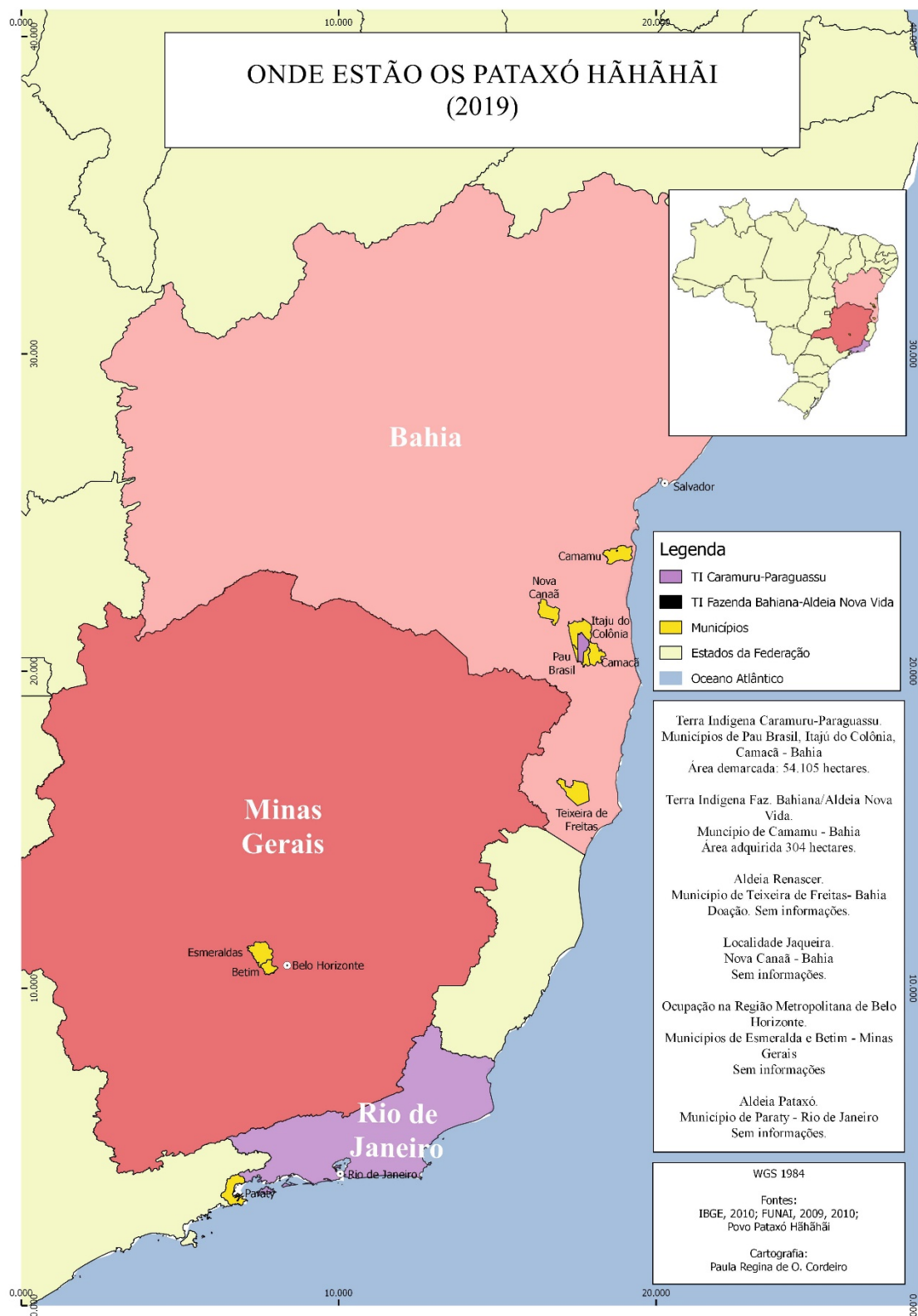
Não menos importante foi pensá-las como uma forma de organização sócio política que engendra, dependendo de como ocorram, maneiras distintas de apropriação e gestão de um mesmo território. As diferentes expectativas e percepções da luta também são analisadas a partir das noções de área coletiva x área individual.

A *luta* também diz respeito à memória. Assim, a Parte I foi construída à luz de narrativas que fazem referência a lugares de memória, tais como as aldeias de origem, os troncos velhos e as posses de antigamente, nos tempos do SPI. A intenção foi demonstrar como essas incidem sobre a identidade Pataxó Hãhãhã e suas distinções organizadas em torno das famílias étnicas, um conceito criado para dar conta do parentesco e das referências que carregaram na primeira dispersão e que informaram, posteriormente, suas identidades específicas. Inicialmente, eu havia aventado valer-me do conceito de diáspora para explicar as duas grandes dispersões que compõem as narrativas dos

Pataxó Hãhãhã, mas, após discussão com os interlocutores da pesquisa, julgamos que o mais apropriado seria utilizar a categoria explicativa do próprio povo: esparramado e o seu equivalente dispersão.

Deste debate, surgiram as narrativas que formam a parte II, ou aquilo que denominei, Interlúdio, em alusão à referência que os indígenas fazem a este tempo em que viveram *esparramados* como um *tempo passageiro*, pois nunca deixaram de vislumbrar a volta à reserva e a reconquista das terras. Esta mesma *parte passageira* contém o argumento da tese, ou seja, o entrelaçamento das narrativas. Mesmo esparramadas, as famílias indígenas engendraram formas de contato e comunicação entre elas (casamentos; visitas; cartas; rezas; mensageiros; listas de nomes de parentes a serem encontrados) que possibilitaram o *chamado* para a luta pela terra. No caso específico dos Pataxó Hãhãhã, é a preparação da luta, vale notar, uma vez mais, que aciona a localização e o chamado aos parentes, porque *a luta é feita por muitas pessoas*. Por isso, são tão valorizadas, como vimos, as famílias que chegaram no marco inicial da luta, em 1982.

Finalmente, a tese trata, em uma chave mais subjetiva, das minhas escrevivências nesses vinte anos de relação com os Pataxó Hãhãhã. Eu poderia me ater apenas à objetividade que a antropologia confere a uma relação assim construída, mas achei por bem me inspirar na literatura para mobilizar aquilo que chamamos de “história do povo Pataxó Hãhãhã”. “Do que ouvi, colhi essas histórias” (EVARISTO, 2017b, p. 17).



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCON, Daniela. F. A Forma Retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. **Ruris**, Unicamp, volume 7, n. 1, março de 2013.

ALARCON, Daniela. F. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Brasília: Dissertação de mestrado (Ciências Sociais), Universidade de Brasília, 2013b.

ALMEIDA, Alfredo. W. B. D. **Jorge Amado**: política e Literatura. Rio de Janeiro: Campus LTDA, 1979.

ALMEIDA, Alfredo. W. B. D. **Terras de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2ª Edição. ed. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2008.

ALMEIDA, Alfredo. W. B. D. Instrumentos Etnográficos para uma "Nova Descrição". In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. **Regime Tutelar e Faccionalismo. Política e Religião em uma reserva Ticuna**. Manaus: UEA Edições, 2015. p. 11-36.

ALMEIDA, Caroline. P. **O vivido como topologia**: terra, corpo e tradição a partir de experiências terena em se relacionar com seus parentes e seus lugares. Brasília: Apresentação no Seminário Contra-antropologias da Terra 2016, PPGAS/UnB. Mimeo, 2016.

ALMEIDA, Mariana. C. D. **Pra apreender tem que botar sentido**: Diálogos sobre despossessão, terra e conhecimento com Mestres do Assentamento Terra Vista - BA. Brasília: Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antopologia Social da UNB, 2017.

AMADO JANAÍNA, J. **Jacinta Passos, Coração Militante**: poesia, prosa, biografia, fortuna crítica. Salvador: EDUFBA - CURRUIPIO, 2010d.

AMADO, Jorge. **Terras do Sem Fim**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

AMADO, Jorge. **Tocaia Grande**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

AMADO, Jorge. **Cacau**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

AMADO, Jorge. **São Jorge dos Ilhéus**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

AMADO, Jorge. **Os Subterrâneos da Liberdade 1: os ásperos tempos**. São Paulo: Companhia das Letras, v. 1, 2011.

AMADO, Jorge. **Os Subterrâneos da Liberdade 2: agonia da noite**. São Paulo: Companhia das Letras, v. 2, 2011b.

AMADO, Jorge. **Os Subterrâneos da Liberdade 3: a luz no túnel**. São Paulo: Companhia das Letras, v. 3, 2011c.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

ASAD, Talal. **Antropology and Colonial Encounter**. London: Ithaca Press, 1973.

BARTOLOMÉ, Miguel. A. Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México. **SÉRIE ANTROPOLOGIA**, Brasília, v. 209, p. 1-21, 1996.

BENITES, Tônico. Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu. **R@U Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 4, n.2, p. 165-174, jul-dez 2012.

BENITES, Tônico. Recuperação dos territórios tradicionais Guarani_Kaiowá. Crônica das táticas e estratégias. **Journal de la Société des américanistes**, Paris, v. 100, No. 2, p. 229-240, 2014.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____ **Magia e técnica, arte e política**. 3ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BOSI, Ecléa. **O Tempo Vivo da Memória: Ensaios de Psicologia Social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2006.

BURKE, Paul. Indigenous Diaspora and the Prospects for Cosmopolitan 'Orbiting': The Warlpiri Case. **The Asia Pacific Journal of Anthropology**, Londres, v. 14:4, p. 304-322, 2013.

CANDAU, Joel. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Os (des)caminhos da identidade. In: _____ **Caminhos da Identidade**. São Paulo: UNESP, 2006. p. 87-116.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os direitos do índio, ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense / Comissão Pró Índio de São Paulo, 1987.

CARVALHO, Maria. Rosário. G. D. **Curt Nimuendaju no Sul da Bahia**. Caxambu: Trabalho Apresentado na XIX Reunião da ANPOCS, 1995.

CARVALHO, Maria. Rosário. G. D. et al. **Os índios da Reserva caramuru Paraguassu na contemporaneidade, 1926 até o presente: memória, identidade, parentesco e território**. UFBA. Salvador. 2012.

CARVALHO, Maria. Rosário. G. D.; SOUZA, Jurema. M. D. A. Raça, Gênero e Classe em perspectiva comparativa: nordeste do Brasil e Amazônia ocidental. **Anais do I Simpósio Internacional 'O Desafio da Diferença': articulando gênero, raça e classe.**, Salvador, 2000.

CARVALHO, Maria. Rosário. G.; REESINK, Edwin. Uma etnologia no Nordeste Brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. **BIB**, São Paulo, v. 3 n° 87, p. 71-104, dez 2018.

CASA NOVA, Pablo. Colonialismo Interno (uma redefinição). In: BORON, A. A., et al. **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires / São Paulo: CLACSO, 2006.

CASAL, Manuel. A. D. **Corografia Basílica ou Relação histórico-geográfica do Reino do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1976.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: _____ **A Experiência Etnográfica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998. p. 17-62.

COMAROFF, Jean.; COMAROFF, John. Introduction. In: _____ **Of Revelation and Revolution. Vol I: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa**. Chicago: University of Chicago Press, v. 1, 1991.

COMAROFF, Jean.; COMAROFF, John. Etnografia e imaginação histórica. **PROA - Revista de Antropologia e arte (on-line)**, v. 01 n° 02, nov 2010.

COMERFORD, John. C. **Fazendo a Luta: Sociabilidade, Falas e Rituais na Construção de Organizações Camponesas**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

COQUEIRO, Sônia. O. **Povos indígenas no sul da Bahia: Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2002.

CORRÊA, José. Gabriel. **A ordem a se preservar: a gestão dos índios e o reformatório agrícola indígena Krenak**. Rio de Janeiro: Dissertação de mestrado

apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia do Museu Nacional/UFRJ, 2000.

CORREIA, João. F. **Relatório Figueiredo**. Brasília: Comissão de Inquérito, 1968.

CRUZ, Felipe. S. M. Indígenas Antropólogos e o Espetáculo da Alteridade. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, Brasília, v. 11 nº2 Dossiê: Intelectuais indígenas nas Américas: desafios e perspectivas., p. 93-108, 2017.

CRUZ, Felipe. S. M. "**Quando a terra sair**" **Os Índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica**: Memórias do desterro, memórias da resistência. Brasília: Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNB, 2017b.

DAS, Veena. **Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India**. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

DAVIS, Shelton. H. **Vítimas do Milagre**: O desenvolvimento e os Índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

ETCHEVARNE, Carlos. O sítio de tradição Aratu de Água Vermelha, Reserva Indígena Caramuru Paraguaçu, e suas implicações arqueológicas e etno-políticas. **Cadernos de Arte e Antropologia**, v. 1, nº 1, p. 53-58, 2012.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Algumas Reminiscências e Reflexões sobre o Trabalho de Campo. In: _____ **Bruxaria Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 298-316.

EVARISTO, Conceição. **Becos de Memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EVARISTO, Conceição. **Histórias de leves enganos e parecenças**. Rio de Janeiro: Malê, 2017b.

FABIAN, Johannes. Entrevista: a prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. **MANA**, Rio de Janeiro, v. 2, p. 503-52, dez. 2006.

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro**. Petrópolis: Vozes, 2014.

FANON, Franz. **Pele Negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Franz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da Liberdade**: histórias de escravos libertos da Bahia (1870 a 1910). Campinas: UNICAMP, 2006.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista". In: SOUZA, J. **Democracia Hoje**. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

FRASER, Nancy.; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. London: Verso, 2003.

GADAMER, Hans-George. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997.

GUIMARÃES DE SÁ, Sheila. M. Anotações sobre os Arrendamentos de Terras no Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu/BA. In: COQUEIRO, S. O. **Povos indígenas no sul da Bahia**: Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2015.

HERZFELD, Michael. **Antropologia Prática Teórica na Cultura e na Sociedade**. Petrópolis: Vozes, 2014.

JACOBINA, Alberto. **Relatório do Inspetor Regional Alberto Jacobina dos trabalhos executados em 1932 dirigido ao inspetor do SPI**. Serviço de Proteção ao Índio. Bahia. 1932.

KOFES, Suely. **Uma Trajetória em narrativas**. Campinas: Mercado das Letras, 2001.

LINS, Marcelo. D. S. **Os vermelhos nas terras do cacau**: a presença comunista no sul da Bahia. Salvador (BA). Salvador: Dissertação de Mestrado apresentada a Universidade Federal da Bahia, 2007.

LOWY, Michel. "A Contrapelo". A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin (1940). **Lutas Sociais**, São Paulo, p. 20-28, 2º sem. de 2010 e 1º sem. de 2011 2011. ISSN 25/26.

MAHONY, Mary. Ann. Instrumentos Necessários : escravidão e posse de escravos no sul da Bahia no século XIX, 1822-1889. **Afro-Ásia**, , Salvador, v. 25-26, p. 95-139, 2001.

MAHONY, Mary. Ann. Um passado para justificar o presente: memória coletiva, representação histórica e dominação política na região cacauzeira da Bahia. **Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria**. , Salvador, v. 10 n8, p. 737-793., jul/dez 2007.

MALINOWSKI, Bronislaw. Confesiones de Ignorancia Y Fracaso. In: LLOBERA, J. R. **La Antropologia como Ciência**. Barcelona: Anagrama, 1975. p. 129-139.

MARCUS, George. Pós-fácio. A escrita etnográfica e as carreiras antropológicas. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. **A escrita da cultura: poética e política da etnografia**. Rio de Janeiro: EDUERJ Papéis Selvagens, 2016.

MARINHO, Josaphat.; RIBEIRO, P. **Invasão dos Pataxó no Sul da Bahia**. Salvador: Artes Gráficas, 1983.

MELATTI, Júlio. C. A Antropologia no Brasil: um roteiro. **Ciências Sociais**, Brasília, v. Série Antropologia, 1983.

MESSEDER, Marcos Luciano. **Laudo da Perícia Antropológica: Ação de Nulidade de Títulos**. Supremo Tribunal Federal - Vara única da Justiça Federal / Ilhéus. Ilhéus. 1997. (carta de ordem 94.10003070-9).

MÉTRUAX, A. Les Indiens Kamakan, Pataso et Kutaso. D'après le Journal de route inédit de l'explorateur français J.B.Douville]. **Sep. da Rev. Inst. Etnol. De la Universidad Nacional de Tucumán**, Tucumán, v. 1, p. 230-293, 1930.

MILANEZ, Felipe. **Memórias Sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil**. São Paulo: Edições SESC, 2015.

NASCIMENTO, Marco T. D. S. **"O Tronco da Jurema" Ritual e Etnicidade entre os Povos Indígenas do Nordeste - o caso Kiriri**. Salvador: Dissertação apresentada ao Mestrado em Sociologia da UFBA, 1994.

NÁSSER, Nasser.; LOPES DA SILVA, Maria. A. **Laudo Antropológico Interdito Proibitório 32.096**. 2ª. Vara de Justiça Federal. Salvador. 1984.

NIMUENDAJU, Curt. **Carta encaminhada por Curt Nimuendaju para o Diretor do Museu Goeldi, Carlos Estevão de Oliveira, datada de 8 de dezembro de 1938**. Ilhéus. 1938.

NIMUENDAJU, Curt. Relatório de Curt Nimuendaju, datado de Belém do Pará, aos 22 de maio de 1939, e dirigido ao Tenm. Cel. Vicente de Paula Teixeira da F. Vasconcelos, então chefe do Serviço de Proteção aos Índios. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 1, n. Associação Brasileira de Antropologia, p. 53-61, junho 1958.

OLIVEIRA, Margarida. P. R. D. **Memórias no contexto do território Pataxó Hãhãhãe**. Porto Seguro: Monografia apresentada como conclusão do curso de Licenciatura Intercultural do IFBA, 2018.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O Nosso Governo - os Ticuna e o Regime Tutelar**. São Paulo: Marco Zero, 1988.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. UMA ETNOGRAFIA DOS "INDIOS MISTURADOS"? SITUAÇÃO COLONIAL, TERRITORIALIZAÇÃO E FLUXOS CULTURAIS. **MANA**, v. 4, p. 47-77, ABRIL 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2011.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O Nascimento do Brasil e Outros Ensaio: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Sem a tutela, uma nova moldura de nação. O pós-constituição de 1988 e os povos indígenas. **BRASILIANA- Journal for Brazilian Studies**, Brasília, v. Vol. 5, n.1, Nov 2016b.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. P. O paradoxo da tutela e a produção da indianidade: ação indigenista no Alto Solimões (1920-1970). In: ROCHA FREIRE, C. A. D. **Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910 - 1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio / FUNAI, 2011b. p. 427-439.

PARAÍSO, Maria Hilda. B. **Relatório sobre a História e Situação da Reserva dos Postos Indígenas "Caramuru e Catarina Paraguassu"**. Convênio FUNAI - UFBA. Projeto de Pesquisa sobre as Populações Indígenas da Bahia. Salvador. 1976.

PEDREIRA, Hugo. P. **"Saber Andar": refazendo o território Pataxó em Aldeia Velha**. Salvador: Monografia apresentada como conclusão do curso de Ciências Sociais da UFBA, 2013.

PEDREIRA, Hugo. P. **Os Pataxó Hãhãe e o problema da diferença**. São Paulo: Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2017.

PEDREIRA, Hugo. P. D. S. **Parentes de Sangue: Diferença e Relação entre os Pataxó Hã hã hãe**. São Paulo: Relatório de Exame de Qualificação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, 2015.

RAMOS, Alcida. R. **Memórias Sanumá**. São Paulo: Marco Zero, 1990.

REESINK, Edwin. O Gavião e a Arara: Etno-Histórias Kiriri. In: ALMEIDA, L. S. D.; GALINDO, M.; SILVA, E. **Índios do Nordeste: temas e problemas**. Maceió: Luiz Sávio de Almeida, Marcos Galindo, Edson Silva. Maceió: EDUFAL, 1999. P. 59-76., 1999. p. 59-76.

REESINK, Edwin. Olhos Miúdos e Olhos Graúdos em Massacará: a ideologia étnica. **Revista ANTHROPOLOGICAS**, Recife, v. 28 (2), p. 6-26, 2017.

REGO, André. D. A. Deslocamento espaciais de índios nas aldeias e vilas indígenas da Bahia do século XIX. **Revista Trilhas da História**, Três Lagoas, v. 2 n°4, jan-jun 2013.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização: A integração das populações indígenas no Brasil Moderno**. Petrópolis: Vozes, 1986.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Campinas: Papirus, v. Tomo 1, 1994.

SAFA, Helen. I. Challenging mestizaje: a gender perspective on indigenous and afrodescendant movements in Latin America. **Critique of Anthropology**, 25(3), 1º Setembro 2005. 307-330.

SALAMANCA, Carlos. Os novos Qom: a constituição de uma identidade relacional em devir. **MANA**, Rio de Janeiro, v. 15(1), p. 155-182, , 2009.

SANTOS, Reginaldo. R. D. "**Kuin Hahab Mikahab - quero comer, quero viver**": O Povo Pataxó Hãhãhãe e a luta por sua língua. Belo Horizonte: Monografia de conclusão de curso de formação Intercultural para educadores Indígenas da Faculdade de Educação da UFMG, 2019.

SANTOS, S. M. S. B. M. **Plainte et Douleur Une analyse socio-anthropologique du déplacement forcé provoqué par la construction de barrages**. [S.l.]: Thèse présentée, en co-tutelle, au Programme de Doctorat en Sciences Sociales de l'Université, 2007.

SCOTT, James. C. Formas Cotidianas da Resistência Camponesa. **Raízes**, Campina Grande, 21, junho 2002. 10-31.

SILVA, Ayalla. O. **Camacãs, guerens, pataxós e o aldeamento São Pedro de Alcântara**. Rio de Janeiro: Dissertação do INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS, 2015.

SILVA, Carmém. L. D. **Sobreviventes do extermínio. Uma Etnografia das Narrativas e Lembranças da Sociedade Xetá**. Florianópolis: Dissertação de

Mestrado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, 1998.

SILVA, Carmém. L. D. **Em Busca da Sociedade Perdida:** o trabalho da memória Xetá. Brasília: Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, 2003.

SOUZA LIMA, Antônio. C. **Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA LIMA, Antônio. C. D. Reconsiderando o poder tutelar e formação do Estado no Brasil: notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais. In: ROCHA FREIRE, C. A. D. **Memórias do SPI:** textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910 - 1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio / Funai, 2011. p. 201-211.

SOUZA, Jurema. M. D. A. **Mulheres Pataxó Hãhãhãe:** corpo, sexualidade e reprodução. Salvador: Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências Sociais da UFBA, 2002.

SOUZA, Jurema. M. D. A. Parentesco e Organização Social na Reserva Caramuru-Paraguassu, sul da Bahia. **Anais da 28a Reunião Brasileira de Antropologia**, São Paulo, 2012.

SOUZA, Jurema. M. D. S. **Trajetórias Femininas Indígenas:** gênero, memória, identidade e reprodução. Salvador: Dissertação apresentada no Programa de Pós Graduação em Ciência Sociais da UFBA, 2007.

SPIX, J. B. V.; MARTIUS, C. F. P. V. **Viagem pelo Brasil 1817-1820.** São Paulo: Melhoramentos/Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro/Instituto Nacional do Livro / Ministério da Educação e Cultura, 1976., v. II, Livro VI, Cap. IV, 1976.

TÓFOLI, Ana Lúcia F. D. Retomadas de terras Tapeba: entre a afirmação étnica, os descaminhos da demarcação territorial e o controle dos espaços. In: PALITOT, E. M. **Na Mata do Sabiá:** contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: [s.n.], 2009. p. 213-232.

TSING, Anna. L. Prefácio. In:_____ **Viver nas Ruínas:** paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019. p. 14-18.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Curt Nimuendaju A redescoberta do etnólogo teuto-brasileiro. **Revista do Patrimônio histórico e Artístico Nacional. Fundação Nacional Pró-Memória: SPHAN**, Rio de Janeiro, p. 64-106, 1984.

WIED-NEUWIED, M. **Viagem ao Brasil**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1958.