

# Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal

**THIAGO MOTA CARDOSO**



“É andando que se aprende.” Foi seguindo esta advertência de Seu Zé que Thiago Mota Cardoso pôde compartilhar com os Pataxó experiências e histórias sobre a formação de “lugares-mundos” na região do Monte Pascoal, sul da Bahia. Pois é assim também que, agora, ele nos conduz a refazer esses caminhos ao longo das linhas e páginas que seguem.

Produto da tese de doutorado em antropologia social, defendida na Universidade Federal de Santa Catarina em 2016 e premiada com menção honrosa no Prêmio Capes, *Paisagens em transe* reúne relatos de andanças, algumas paragens e conversações do autor com os Pataxó. São narrativas de trajetos percorridos, encontros que aí se deram, conversas, lembranças de eventos, afetos e outras tantas questões evocadas pela paisagem em movimento. Histórias de violência, espoliação e degradação sofridas, mas também de delicadeza, restauração e florescimento.

Os caminhos trilhados não só reconectam como constituem lugares e paisagens diversos. Roças e capoeiras, matas, campos e alagados, aldeias, fazendas e coqueirais, entre outros. Para os Pataxó, esses *lugares* não são simples porções de terra a ocupar, cercar, domesticar e explorar. São algo a ser feito e refeito continuamente por meio de cuidados e negociações constantes, composições com outros modos de vida e existência que com eles coabitam. Animais, plantas, espíritos e encantados; pedras e lagoas, agentes de Estado e fazendeiros.

O mundo que se configura assim é instável e provisório. É um mundo que se faz permanentemente ao longo e por meio dessas caminhadas e de tantas outras práticas. Limpar o terreno, plantar a roça, zelar por rios, matas e capoeiras, respeitar seus donos, visitar parentes e amigos, transpor cercas e limites. São essas práticas, relações e lembranças que alimentam o sentimento de pertença dos Pataxó a esses lugares.

Sem abrir mão do rigor teórico e etnográfico exigido em um trabalho dessa natureza, *Paisagens em transe* se destaca pela ousadia e criatividade. Com um estilo original e agradável, enorme riqueza e beleza descritiva, esta é sem dúvida uma grande contribuição não só para a etnologia indígena e antropologia em geral, como para outras áreas do conhecimento. Como diz Seu Ozziel, “conhece e conta histórias quem anda e conversa”.



# Paisagens em transe:

ecologia da vida e cosmopolítica  
Pataxó no Monte Pascoal

**THIAGO MOTA CARDOSO**



1ª EDIÇÃO

BRASÍLIA **2018**

Copyright ©2017 by Mil Folhas do IEB.

Todos os direitos desta edição reservados a Mil Folhas do IEB.

É autorizada a reprodução total ou parcial sem fins lucrativos do conteúdo desta publicação, desde que citada a fonte, mantendo-se a integridade das informações.

REALIZAÇÃO

**Mil Folhas do IEB**

AUTORIA

**Thiago Mota Cardoso**

REVISÃO DE TEXTOS

**Laeticia Jensen Eble**

PROJETO GRÁFICO

**Ribamar Fonseca (Supernova Design)**

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA

**Cristina Guimarães (Supernova Design)**

FOTO DA CAPA

**Thiago Mota Cardoso**

FOTOS INTERNAS

**Thiago Mota Cardoso**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)**

C268p Cardoso, Thiago Mota.  
Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal / Thiago Mota Cardoso. – Brasília (DF): IEB Mil Folhas, 2018.

Inclui bibliografia  
ISBN 978-85-60443-61-1

1. Antropologia. 2. Etnografia. 3. Índios Pataxó. I. Título.  
CDD 980.41

**Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422**

IEB - Sede Brasília  
SCLN 210 Bloco C salas 209/214  
CEP.70862-530 - Brasília - DF  
Fone: (61) 3248-7449 Fax: (61) 3248-7440

 [www.iieb.org.br](http://www.iieb.org.br)  
 [iieb@iieb.org.br](mailto:iieb@iieb.org.br)  
 [@SuldoAmazonas](https://twitter.com/SuldoAmazonas)  
 IEB.Brasil

THIAGO MOTA CARDOSO

Paisagens em transe:  
ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó  
no Monte Pascoal

 **IEB**  
MIL FOLHAS  
COLEÇÃO  
MILSABERES





*Lentamente, eu caminhava ao lado da borda intransponível do rio.*

*Jiro Taniguchy*

# AGRADECIMENTOS

Uma etnografia é, desde sempre, uma arte colaborativa, tecida por muitas mãos e pés. Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, a meus queridos de aventuras e andarilhagens, de campo e de vida: Marilena, minha amada companheira; e Luana e Caio, meus queridos filhotes.

Meu agradecimento maior vai para os Pataxó, que, há mais de dez anos, vêm me recebendo com grande simpatia, respeito e companheirismo e tiveram a paciência de me aturar durante caminhadas, conversações e projetos outros.

A Márnio Teixeira Pinto e Gabriel Coutinho Barbosa, agradeço a orientação da pesquisa de doutorado, e à Anna Lowenhaupt Tsing, pela orientação durante o doutorado-sanduíche. Estendo os agradecimentos aos professores do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, bem como aos seguintes professores e pesquisadores: Henyo Barreto Filho, Gláucia Silva, Pedro Siveira, Susana Viegas, José Glebson, Marta Amoroso, Gílton Mendes, Rafael Buti, Lilian Parra, Karine Narahara, Isabel Modercin, Maurice Tomioka, Juliana Spinola, Alexandra Alencar, Charles Raimundo, Cinthia Creatini e Maria do Rosário Carvalho.

Agradeço ainda aos queridos colaboradores da rede do projeto Populações, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais Associados (Pacta) e, em especial, a Laure Empeaire e Mauro Almeida. Expresso meus agradecimentos a toda a equipe do projeto Aarhus University Research on the Anthropocene (Aura) – Living in the Anthropocene, em especial, a Elaine Gan, Nils Bubandt, Heather Swanson e Mia Korsbæk. Agradeço também pelos aprendizados que tive com Thom Van Dooren, Natahsa Finj, Leslie Green, John Law e Tim Ingold. Agradeço aos coordenadores do projeto Combioserve, em especial, a Fábio Bandeira e Gary Martin. Aos indigenistas da Funai Leila Burger Sotomaior, Thais Dias, Geovana Tempesta, Maíra Pinheiro, Felipe Almeida, Marcos Brás e Deusuleide, Paulo Roco, Valmir Pankararu e Regina Pankararu. Aos analistas do ICMBio e das organizações ambientalistas não governamentais, que permanecem ou partiram do Monte Pascoal, em especial a Milene Maia e Jean-François Timmers.

Agradeço a meus familiares pelo apoio irrestrito em nossas andanças e aventuras de sempre, ao trilhar caminhos por lugares que tatuam nossas vidas. Em especial, agradeço a Carlos Aureo (Halo) pela leitura atenta do texto final e pelos apontamentos precisos.

Por fim, agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa de doutorado ofertada entre 2014 e 2016. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pelas bolsas entre 2012 e 2014 e pela bolsa de doutorado-sanduiche recebida em 2014, bem como pela bolsa recebida em 2017 para pesquisa pós-doutoral na Universidade Federal da Bahia.

# APRESENTAÇÃO

Em julho de 2016, por ocasião da defesa da tese de doutorado da qual este livro se origina, um dos colegas da banca examinadora iniciou sua arguição dizendo ao autor: “seu trabalho não é uma tese”. Vish! – pensei – um examinador querendo causar. Não obstante, o colega seguiu com a arguição, qualificando sua afirmação – no que parecia ser uma fórmula já empregada em outras bancas. Segundo ele, a quase totalidade das teses de doutorado que havia arguido nos últimos tempos não eram teses no sentido estrito do termo: não se preocupavam em demonstrar rigorosamente nada, não organizavam o argumento de maneira escolástica, contentando-se em apresentar uma etnografia consistente, dentro de paradigmas de análise já estabelecidos – se muito. À época, eu já somava dez anos fora da academia e não tinha a menor condição de avaliar a assertiva de meu colega de banca. Tendo retornado à universidade há cerca de dois anos, sigo sem condições de fazê-lo.

Matutando retrospectivamente, contudo, o que pode(ria) parecer, em princípio, um juízo depreciativo do trabalho, afigura-se como – quicá – a maior virtude e contribuição do livro de Thiago que o(a) leitor(a) tem em mãos. Se ele já não era uma tese então, muito menos o é na forma que se apresenta agora. Aliás, onde o trabalho menos rende – e eu tive a oportunidade de dizer isso na banca, pois cada examinador tem seu jeito de causar – é exatamente nos momentos em que se propõe a ser uma tese, como quando busca, de modo dispensável (a meu juízo), situar-se no âmbito dos debates contemporâneos da etnologia indígena no Brasil. Não se engane, leitor(a); não é tanto esse o barato deste livro.

Como ocorre aos newcomers à antropologia, Thiago levou muito a sério o que disseram os Pataxó em seus anos de trabalho de assessoria a estes: “só se aprende caminhando”. Assim, embarcou na construção original de uma antropologia peripatética – seguindo a inspiração de Tim Ingold, mas que bem poderia ser as de Nietzsche e de Thoreau. Penso que parte do deixar-se levar pela interpelação dos Pataxó tem a ver com a formação de Thiago em biologia e ecologia de campo, absorvido com “saberes tradicionais”, etnoecologia, manejo de roças indígenas e de fauna cinegética – temas que o mobilizavam quando

o conheci, há 13 anos. Vindo desse solo de preocupações relativamente comuns entre campos de saber, a tendência dos recém-chegados à antropologia de levar as prescrições metodológicas e epistemológicas da disciplina mais a sério do que nós mesmos que somos formados integralmente nela viu-se enriquecida no trabalho de Thiago.

Assim sendo, numa antropologia que se afirma andando ao ar livre e se quer potencializada por isso, somos levados por Thiago para uma série de caminhadas em praias, barras de rio, restingas, coqueirais, roças e estradas – paisagens em transe das quais o Monte Pascoal é apenas mais uma – na companhia dos Pataxós e outros entes – coqueiros, mandiocas, jumentos, ventos, entre outros – com os quais interagimos e aprendemos, em cada caminhada, um pouco mais sobre o(s) mundo(s) Pataxó. Cada capítulo, uma jornada, um conjunto de aprendizados. Quem monta o percurso de leitura é o(a) leitor(a), ordenando os capítulos conforme seu discernimento, de modo a também apre(e)nder o(s) mundo(s) Pataxó ao sabor de sua própria circunstância.

A etnografia tecida por Thiago e seus interlocutores Pataxó tenta nos alçar, por meio de sua forma experimental, às questões de substância que seu argumento propriamente teórico levanta. Mais – ou antes, menos – do que uma demonstração escolástica, como meu colega de banca admoestou, o trabalho arrisca-se a nos propiciar um entendimento dos Pataxó e do(s) seu(s) mundo(s) desde seus fundamentos constitutivos. Não à toa, a tese mereceu Menção Honrosa no Prêmio Capes de Tese de 2017, outorgado às melhores teses de doutorado defendidas em 2016. A distinção concedida indica, assim, haver certa controvérsia entre especialistas sobre se o trabalho de Thiago é/era ou não uma tese – mas o(a) leitor(a), a meu juízo, não deveria se preocupar tanto com isso. Como nos provocou Thoreau há um século e meio, prepare-se para deixar os alicerces do seu sedentarismo e apronte-se para verdadeiras caminhadas.

Henyo T. Barretto Filho  
Departamento de Antropologia  
Universidade de Brasília  
Altiplano Leste de Brasília, maio de 2018

# SUMÁRIO VERTICAL

OBSERVAÇÕES PRELIMINARES	15
PRÓLOGO	16
HABITEI UM LUGAR: UMA INTRODUÇÃO	21
CAPÍTULO 1 - PAISAGEM ZERO	39
CAPÍTULO 2 - NO CAMINHO DO CÉU	103
CAPÍTULO 3 - O VOO DO DENDEZEIRO	137
CAPÍTULO 4 - PORTO DA ONÇA	197
CAPÍTULO 5 - NO RASTRO DO TATU	234
CAPÍTULO 6 - HABITAR AS RUÍNAS	261
CAPÍTULO 7 - ENTRE MADEIRAS, PAUS E MUDAS	303
CAPÍTULO 8 - NO PÉ DO MONTE	349
CAPÍTULO 9 – “É ANDANDO QUE SE APRENDE”: CONSIDERAÇÕES FINAIS	397
REFERÊNCIAS	415

# SUMÁRIO HORIZONTAL

Espécie companheira: o coqueiro	54
Visível e Invisível: lugar encantado	71
Devoção: os santos	84
Alteridade: brabo e manso	111
Botar roça: as mandiocas	127
Movimento: andar	147
Transformação: espírito dos mortos e os bichos virados	176
Devir nativo: o dendezeiro	187
(Des)controle: o fogo	213
Entrosamento: os donos dos lugares	221
Coisas da natureza: animais	237
Cuidado: a mãe das caças, a Caipora	251
Propriedade: o café	279
Extinção: o parajú	330
Textura: terra	363
Visão: os caboclos	389



# OBSERVAÇÕES

## PRELIMINARES

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

*Sumários:* este livro é composto por oito experiências de caminhadas nas cercanias do Monte Pascoal. Essas caminhadas foram ordenadas nos capítulos de forma cronológica, como apresentado no *Sumário vertical*. Contudo, a leitura não precisa seguir essa ordem, pois o texto permite começar por qualquer capítulo (a partir do segundo). Outra possibilidade é acompanhar o *Sumário horizontal*, que corresponde aos “nós” – **destacados no texto em cinza** – que ligam as caminhadas e outras conversações que tive durante o trabalho de campo. Enquanto o sumário vertical trata da particularidade de caminhadas e encontros, o horizontal trata de um exercício de padronização dos elementos que aparecem nas caminhadas e conversações,<sup>1</sup> contendo análises, explicações ou argumentos mais detidos sobre as coisas e seres, bem como práticas e conceitos sobre as paisagens descritas e que emergiam de forma cruzada ao longo da pesquisa.

*Itálico e aspas:* os trechos destacados com itálico se referem a conceitos dos Pataxó cujos termos não são correntes em língua portuguesa; já as aspas foram utilizadas, quando necessário, para indicar a reprodução de trechos que foram registradas em caderno de campo ou gravador digital e correspondem ora a narrativas dos Pataxó ora a minhas próprias falas nas conversações.

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

---

1 Inspirado na proposta alternativa e não representacional de descrever padrões na paisagem de Harrison, Pile e Thrift (2004).

# PRÓLOGO

## *PRIMEIRO ATO: UM MUNDO NOVO*

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

## *SEGUNDO ATO: FIM DE UM MUNDO*

Meu avô, lá no lado da Oiticica, contava sentado na fogueira que iam botar um número na gente, que a gente ia andar num caminho preto e viver num lugar fechado sem poder ir para nenhum lugar e que ia morrer muita gente, que ia ter uma fera que ia matar muita gente e essa fera era preta e amarela. Eu era

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

### TERCEIRO ATO: MUNDO CERCADO

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

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

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

#### QUARTO ATO: MUNDO RETOMADO

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

Depois do muita conversa bonita, cansados de esperar por nossos governantes e conscientes que o suposto Parque Nacional está dentro dos limites do nossa terra, conforme a história dos nossos anciãos, decidimos imediatamente RETOMAR o nosso território neste dia 19 de agosto de 1999, quinta-feira,

protegidos pela memória dos antepassados, protegidos pelo direito Constitucional e forçados a dar respostas aos atos falhos do Estado brasileiro e os seus governantes, que nunca olharam nem se preocupam com a nossa situação [C]

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

O MONTE PASCOAL É TERRITÓRIO DOS PATAXÓ!!

Aldeia do Monte Pascoal, 19 de agosto de 1999.

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

#### QUINTO ATO: MUNDO CONFUSO

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



# HABITEI UM LUGAR: UMA INTRODUÇÃO

*NO DESVANEIO CÓSMICO-POÉTICO, NADA PERMANECE INERTE, NEM O MUNDO, NEM O POETA; TUDO VIVE, ANIMADO POR UMA VIDA SECRETA, PORTANTO TUDO FALA E COMUNICA. O POETA ESCUTA E REPETE. A VOZ DO POETA É UMA VOZ DO MUNDO.*

GASTON BACHELARD

Habitei um lugar. Vivi, andei e aprendi sobre a poética<sup>1</sup> e a cosmopolítica<sup>2</sup> das paisagens habitadas pelos Pataxó e por outros modos de vida, durante o período em que caminhei por trilhas que circundam o Monte Pascoal,<sup>3</sup> no extremo sul da Bahia. Um local memorizado, monumentalizado, patrimonializado e preservado como sítio do descobrimento de acordo com a narrativa colonial. Foram momentos nos quais participei da vida cotidiana e onde me propus a realizar uma “etnografia andarilha”, para cartografar percursos e descrever etnograficamente os modos como lugares e paisagens são feitos e desfeitos, retomados e recuperados a partir da polifonia dos encontros entre vidas em movimento.

Ao longo de minha experiência etnográfica, busquei compreender como paisagens emergem no e com o Monte Pascoal, ou seja, como lugares-mundos habitados por vidas humanas e não humanas se fazem numa malha ecológica de convivencialidade, co-habitação e tornar-se-com. Este livro, portanto, é fruto de uma pesquisa sobre as relações dos Pataxó com seu ambiente, de uma etnografia que buscou compreender como os Pataxó<sup>4</sup> – povo indígena do tronco linguístico Macro-Jê, habitantes do “monte alto e redondo” – criam e recriam seus lugares vitais, sua terra e território, a “textura de seu mundo”, em relação com outros modos de vida, sejam elas humanas ou não.

Nessas caminhadas, de um lado a outro, o Monte Pascoal estava lá, imponente, assentado sobre uma floresta residual, entrelaçado com múltiplas vidas, envolto em nuvens de ecologias contestadas numa “paisagem em transe”, marcada pela tensão dos encontros entre diferentes – e muitas vezes divergentes – práticas de fazer e desfazer mundos,

---

1           Uso a figura da *poética* em seu sentido corrente como intrínseco à arte. No caso deste livro, a arte de compor e recompor mundos; e também de gênese, como *poiese*, a ação de fazer algo, de formação e criação.

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

3           Este livro é fruto de um conjunto de pesquisas realizadas entre 2008 e 2016 entre e com os Pataxó. O texto aqui apresentado resulta da tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, em 2016.

4           Informações adicionais sobre os Pataxó podem ser encontradas no *site* do Programa Povos Indígenas no Brasil, do Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pataxo>.

que vem ocorrendo desde tempos em que as esquadras portuguesas por aqui aportaram, até a criação das unidades de conservação de preservação da natureza, passando pela emergência dos cercamentos das terras pelos latifúndios e a mercantilização dos bens comuns. Passando também pela reação, pela luta para retomar, reapropriar e recuperar aquilo que foi apropriado, espoliado e destruído pela feitiçaria capitalista e Estatal, como expresso nos movimentos indígenas, para reativação de seus lugares vitais e pela demarcação de suas terras indígenas.

A etnografia teve como rota os percursos de uma cartografia vivencial, os movimentos nos lugares e por meio das relações no Monte Pascoal onde busquei justamente compreender, em termos gerais, como é viver após o “fim de um mundo”. Quais habilidades e quais são os cuidados empregados pelas múltiplas vidas que se encontram em suas práticas de fazer paisagens? Que lugares e que “textura da terra” emerge desses processos de co-habitação e co-formação? Nesse sentido, o livro que se segue é composto por oito ensaios etnográficos sobre a ontogenia<sup>5</sup> da paisagem no Monte Pascoal. São, portanto, ou intentam ser, ao mesmo tempo, histórias sobre a poética e a cosmopolítica dos encontros entre diferentes modos de vida na (re)composição de um mundo comum na chamada “Costa do Descobrimento”.<sup>6</sup>

---

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

6 Esta é a forma como os governos da Bahia e federal denominam esta porção da zona costeira baiana. De acordo com o site do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), a região ganhou o título de Patrimônio Natural Mundial para a Reserva de Mata Atlântica, concedido pela Unesco, em 1<sup>o</sup> de dezembro de 1999, devido ao “excepcional valor para a ciência e a preservação de ecossistemas de interesse universal. A região abriga os remanescentes mais preservados de Mata Atlântica do Nordeste do Brasil”. Em seus 112 mil hectares, a Costa do Descobrimento estende-se por 12 municípios do Estado da Bahia e quatro do Espírito Santo, incluindo as áreas que têm a função de proteger os ecossistemas, abrangendo oito unidades de conservação. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/37>.

Cada ensaio corresponde a histórias situadas e parciais, como diria Donna Haraway (2008, p. 25), que desafiam o lugar privilegiado dos dualismos, principalmente entre natureza e cultura, tradição e modernidade, mente e mundo que, no Monte Pascoal, ganharam contornos a partir dos projetos de paisagem naturalista e patrimonialista que ali ganharam corpo nas últimas décadas. São minhas experiências de andar e conversar com os Pataxó sobre o encontro entre práticas do fazer e desfazer lugares.

Busquei, com uma especial motivação, engajar-me no contar histórias sobre esses encontros, situando-os no mundo de diferenças de ações e relações, podendo assim descrever o exercício de reviver as malhas de lugares e tornar mais habitáveis paisagens cada vez mais arruinadas, cercadas, confusas, retomadas em um mundo dividido (material e conceitualmente). Tal exercício não deixa de ser um esforço de descolonizar o que vem sendo chamado de antropoceno por meio da experiência ameríndia (BONNEUIL; FRESSOZ, 2016; SCHULZ, 2017; DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014).

É importante observar que o livro, fruto de uma investigação que se fez por meio de andarilhagens no território, situa-se na recente área da antropologia denominada “antropologia da paisagem e do lugar”. Em primeiro lugar, durante o trabalho etnográfico, intentei articular os debates contemporâneos entre ecologia e antropologia, com referência a um caso de conflito ambiental envolvendo a chamada sobreposição de territórios indígenas e unidades de conservação ambiental, na área do Monte Pascoal. Por meio do uso do conceito de paisagem, busquei desenvolver uma alternativa analítica, abordando as práticas de “trilhar caminhos”, “cuidar de lugares” e “abrir lugares” do povo Pataxó como processo de ontogênese de paisagens. Tais práticas também buscam revelar “novas territorialidades”, normalmente desconsideradas nos conflitos ambientais, colocando em xeque enquadramentos tradicionais das ciências ambientais como o mapeamento e o zoneamento territorial. Para tal articulei, por meio de ensaios etnográficos, algumas práticas-discursos pataxó sobre memória, habitação e retomada de seus lugares com ensaios teóricos, trabalhando questões centrais de debates contemporâneos na antropologia.

\*\*\*

Este livro tem origem em um trabalho de etnomapeamento realizado entre 2008 e 2010 com os Pataxó que redundou num conjunto de mapas e relatórios voltados para gestão ambiental e territorial da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal. O trabalho tinha como

objetivo a realização de um conjunto de diagnósticos apresentados em formato de mapas com indicativos para os gerenciamentos de processos, visando “garantir a integridade do Parque” em uma série de ações voltadas ao “desenvolvimento sustentável” e à “recuperação e preservação dos ecossistemas de Mata Atlântica, com a participação direta das populações do entorno do Monte Pascoal” (CARDOSO; PARRA, 2008; CARDOSO; PINHEIRO, 2012).

O mapa deveria ser entendido como resultante de uma prática tecnocientífica que nos permitiria visualizar uma paisagem ou território representados em escalas diversas do real. Por meio desse diagnóstico preliminar – o mapa como representação –, as agências do poder público, no nosso caso, os órgãos federais de meio ambiente e indigenista, estariam mais bem equipados para dar andamento a planos que estabelecessem metas futuras de atuação desses agentes, juntamente com os índios, na fiscalização e controle dos limites estabelecidos e na formulação de projetos “sustentáveis”, que levassem à execução de seus objetivos institucionais. O produto final a ser entregue atenderia, portanto, a uma demanda de atores estatais do setor ambientalista e indigenista e de organizações não governamentais, que buscavam mitigar os conflitos entre eles e destes junto à população indígena – o que Vianna (2004) chamou de disputas entre as “razões indigenista e ambientalista no sul da Bahia”.

A ideia dos “encontros cartográficos” junto aos Pataxó era a de compreender a paisagem por meio dos saberes etnoecológicos inseridos num mapa. Paisagem está entendida como construção social e cultural sobre um substrato natural, ou seja, o substrato físico de representações, discursos e classificações etnoecológicas, que orientaria as práticas que lhe davam forma. Nesse sentido, diante da paisagem tal como definida pela ciência e pelos gestores da política pública ambiental, que representariam a natureza de outra forma, os conhecimentos sobre a paisagem dos Pataxó seriam opostos e estariam em confronto.

Com esse objetivo, foram realizadas expedições que duravam cerca de três a cinco dias em cada aldeia – Barra Velha, Meio da Mata, Boca da Mata, Craveiro, Águas Belas, Trevo do Parque, Pé do Monte, Guaxuma, Aldeia Nova. Era o tipo de viagem científica descrita por Clifford (1997), entendida como uma prática espacial de se descrever experiências na terra (CERTEAU, 2014), um mundo visto como realidade externa, um “dado” a ser coletado, a partir da tradução de experiências diferenciadas. Dessa forma, construía-se um quadro (os mapas temáticos) que ordenasse os itinerários, os movimentos e as fronteiras, e pudesse ser lido como “a paisagem do Monte Pascoal”.

Apesar da complexidade do “conflito” nesse “mundo confuso” que é o Monte Pascoal, sem sombra de dúvida, o trabalho me motivou. Foi uma ótima oportunidade de tratar da questão ambiental sob a ótica dos conhecimentos dos Pataxó, o que, com raras exceções (AZENHA, 2005), era explicitamente negligenciado pela literatura e pela montagem de relatórios técnicos a que tive acesso. O etnomapeamento foi extremamente válido e útil para fins de fortalecimento das reivindicações dos Pataxó pelo reconhecimento do território tradicional e para discutir questões ambientais e territoriais que lhes interessam, devendo ser levado muito a sério. No entanto, deixou muito a desejar como ferramenta de tradução entre modos de paisagear. Avaliando-se criticamente, tradução que implica em “varrer” para “debaixo do tapete” toda a experiência, a intersubjetividade e a emotividade do caminhar e contar histórias por entre lugares, expressão mesma do engajamento no ambiente, do sentir o aroma no ar, da socialidade entre humanos e não humanos, do evento histórico, da experiência sensitiva e emotiva, dos obstáculos postos e sobrepostos nas rotas e caminhos, além do clima que nos envolveu e nos passou em cada lugar visitado. Um modo de “borrar itinerários” (CERTEAU, 2014, p. 189), que se constitui como um ato de poder e, por mais paradoxal que seja, estabeleceu-se até em um encontro franco, sensível e dialógico, de uma prática cartográfica pensada como “compartilhada” e “participativa.

Mesmo com o enorme carinho e zelo por essa experiência com os Pataxó, hoje a considero como continuidade do projeto paisagístico moderno que atingiu o sul da Bahia desde tempos coloniais (CARDOSO, 2014), passando pelas descrições antropológicas e ecologistas,<sup>7</sup> delimitando um mundo possível entre tantos. O etnomapeamento, usando as palavras de David Turnbull (2005), fez parte de um contínuo processo de fazer “mundos fronteiriços”, cercados e limitados nas cercanias do Monte Pascoal, um mundo confuso e cercado. O etnomapeamento uniu a ideia de fronteira e de cercas com outro grande divisor: o entre paisagem natural e paisagem cultural.

---

7 A literatura antropológica sobre os Pataxó é, por um lado, fortemente marcada pelo determinismo ecológico e pela razão prática, e, por outro lado, pelo culturalismo. Ambos tendiam a separar o que seria paisagem cultural de paisagem natural e, de certa forma, são constituintes da narrativa dos projetos de paisagens modernistas no extremo sul da Bahia (MÉTRAUX; NIMUENDAJÚ, 1946; CARVALHO, 1977; WIED-NEUWIED, 1981; AGOSTINHO DA SILVA, 1981; DANTAS; CARVALHO; SAMPAIO, 1992; SAMPAIO, 2000; AZENHA, 2005; GRUNEWALD, 2001; TIMMERS, 2004; KOHLER, 2011).

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

Essa “purificação” já era apontada por David Turnbull (1996) ou por Michel de Certeau (2014) a respeito do desenvolvimento da cartografia moderna. Aos poucos, detalhes pictóricos que se referiam aos contextos e às viagens de produção das informações reunidas no mapa foram desaparecendo, dando lugar à métrica e a convenções universais. Dando lugar a um aparato representacional que tende a conservar os conteúdos e as categorias classificatórias das outras práticas de mapear, de outros povos, e descartar a forma (ontologias, performances) e os pressupostos, mantendo o corolário e as bases da cartografia científica e da ciência (etno)ecológica como as formas universais de apreender o mundo (PARRA, 2016). Essas outras “bases” foram a nós expressas por personagens como Seu Zé, para quem a aprendizagem sobre os lugares se daria ao andar – “é andando que se aprende” –, ou por Seu Manoel Santana, que com seus dedos historiava vidas em movimento em lugares que se apresentavam como malha.

Após a realização do etnomapeamento e de outros projetos nos quais me engajei com os Pataxó,<sup>8</sup> projetei e realizei uma pesquisa antropológica, formulada a partir das questões e dos problemas levantados durante os “encontros cartográficos” e de uma reflexão crítica

---

8 Entre 2007 e 2009, realizei o etnomapeamento das aldeias ao entorno do Parque Nacional do Monte Pascoal. Já entre 2010 e 2012, coordenei uma equipe interdisciplinar, via Funai-UNESCO, na realização do Plano de Gestão Territorial dos Pataxó do Monte Pascoal e Águas Belas, no curso de Formação em Agentes Agroecológicos e Agroflorestais e no Etnomapeamento do Território Potiguara, na Paraíba. Após isto, fui coordenador técnico e professor, entre 2012 e 2014, do curso de Formação de Pesquisadores Indígenas em Gestão Ambiental e Territorial Pataxó, envolvendo aldeias do Monte Pascoal e de Coroa Vermelha. Foi um curso realizado no âmbito do projeto Combioserve, da Universidade Estadual de Feira de Santana. Entre 2011 e 2012, fui responsável por estudos ambientais de natureza complementar para a Identificação e Delimitação das Terras Indígenas Mata Medonha e Comexatibá, ambas do povo Pataxó (CARDOSO et al., 2012;2013). E, por fim, em 2014, durante meu trabalho de campo do doutorado, fui pesquisador responsável, com mais três pesquisadores indígenas de Barra Velha e da Reserva da Jaqueira, da pesquisa museológica e etnográfica da cultura material Pataxó, pelo Museu do Índio no Rio de Janeiro.

sobre minha experiência com eles e elas durante todo esse tempo (CARDOSO, 2014, 2016; PARRA, 2016). Foi a partir dessa profunda reflexão posterior e de uma confissão, ao estilo de Malinowski (1975), de “ignorância e fracasso”, na compreensão das transformações e da configuração da paisagem durante o etnomapeamento, que pude esboçar uma proposta de pesquisa antropológica que se materializou nessa etnografia.

O que se sucedeu foi como um retorno para “fazer diferente” ou uma continuidade “por outros meios”, no exercício de “recompor a multiplicidade de mundos, trazer a vida de volta aos mapas, reconstituindo os movimentos, redesenhando as malhas relacionais e trazer à tona seu caráter cosmopolítico” (CARDOSO, 2014). Fui levado a pensar em como produzir uma cartografia – e por que não uma etnografia – em movimento, ou na observação dos movimentos; uma cartografia engajada no emaranhado de linhas de vida que perpassam nossos sentidos, indo por entre ou para além da descrição de representações dos “tipos naturais”, tendo como corolário ontológico a divisão entre natureza e cultura, mente e mundo.

\*\*\*

Considero esse momento de um esforço de “reconstituição da prática cartográfica”, no sentido de “trazer o lugar de volta à vida” (CARDOSO, 2014), a partir do exercício etnográfico nas minhas vivências em Barra Velha entre 2012 e 2015.

Após o mapeamento, me propus a caminhar com os Pataxó para “educar minha atenção” nas linhas de errância de uma cartografia vivencial. Entre 2012 e 2014, durante a pesquisa doutoral, caminhei por trilhas e transpassei lugares. Ao longo desse itinerário, ao habitar lugares e trilhas no Monte Pascoal, pude seguir com os Pataxó pelas malhas relacionais de um contínuo processo cosmopolítico de reconstituir um mundo a partir do “fim” de outro mundo, como narrado no prólogo, em decorrência de dois “eventos críticos” (DAS, 1995) ocorridos em meados do século passado, que consolidaram o projeto de paisagem modernista na região – a criação do Parque Nacional e Histórico Monte Pascoal e a violência estatal-privada do chamado Fogo de 1951. Ambos os eventos tiveram forte impacto na transformação dos corpos e lugares vitais dos Pataxó e de outros modos de vida com os quais eles co-habitam a região.

A frase “nossa história começa com o Fogo”, recorrente entre os Pataxó, diz respeito à inserção dos projetos de paisagem dos regimes territoriais e técnico-científicos das ins-

tituições associadas ao Estado Nacional, bem como à propriedade privada, em sua forma ecologista e indigenista, e aos aparatos coloniais de gestão do mundo já em andamento no entorno do Monte em suas facetas cristã e capitalistas. O Parque e o fogo marcam o fim de uma experiência de mundo, a devastação de vidas e o aprofundamento da precariedade (BUTLER, 2015). Marcam também o recomeço, a transição de realidades após uma “grande e violenta explosão”, ou seja, é o *Ground Zero*<sup>9</sup> dos Pataxó, “o tempo das catástrofes” (STENGERS, 2015), que exigiu lidar com novas práticas e projetos dos diversos atores em cena.

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

Entretanto, ao mesmo tempo, essa história que recomeça, essa história que se refaz, também me levou a perceber a emergência de um “novo mundo”, como citou Nitinawã no prólogo. Um mundo que se materializa em uma paisagem precarizada, confusa, ambígua, embaralhada, arruinada, cercada e retomada, mas que também se abre a outras possibilidades relacionais, por meio do exercício persistente e diário de (re)existir, de retomar, re-apropriar e refazer aquilo que foi destruído: a própria vida em colaboração com outras vidas. Não só retomar e recuperar, mas, no segundo sentido que Isabelle Stengers (2017) dá à ideia de *reclaim*, da potência de agir e cooperar para a cura e regeneração.

Esse (novo) mundo que começa a se compor no Monte Pascoal é um mundo de co-habitações, de convivência e conversações que engendram diferentes relações a serem coordenadas, feitas e (re)feitas, com os novos materiais e conceitos que entram em cena

---

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

e que desafiam os Pataxó e outros habitantes do Monte Pascoal no exercício da movimentação e na arte de (re)criar e cuidar de seus lugares vitais. Chamarei de cosmopolítica essa capacidade de (re)constituir mundos comuns (DE LA CADENA, 2010) que nos desafia na realização de uma etnografia por entre distúrbios, contestações e conflitos.

Entre caminhadas e encontros, meus(minhas) colegas Pataxó apontavam não apenas categorias e atributos da paisagem por meio dos seus conhecimentos ecogeográficos, mas falavam sobre a reconstituição, a reconstrução e a emergência de um “novo mundo”, evidenciando a importância das práticas de andar, do afeto pela terra, dos encontros incertos e indeterminados, das negociações com os agentes do Estado e encantados, das relações entre *donos dos lugares*, do parentesco, da história e das práticas colaborativas do fazer seus lugares vitais.<sup>10</sup> Durante a pesquisa, entre essas caminhadas e conversações nas trilhas do Monte Pascoal, uma das coisas que mais chamavam a atenção era o interesse dos Pataxó, companheiros(as) de andarilhagem, pela história da formação dos lugares. Um mundo polvilhado por lugares e caminhos que dificilmente um mapa – o “olhar de pássaro” – ou fronteiras geometricamente fundadas poderiam capturar e representar.

Ao andar pelo terreno, entre trilhas e lugares, tínhamos breves conversações sobre as jornadas de vida e encontros entre pessoas e coisas. Enquanto passávamos por lugares, realizávamos práticas ou observávamos os heterogêneos modos de existência em suas diferenças e encontros. Em outras situações, observávamos os caminhos, as matas, os roçados e os campos degradados, trazendo à tona algumas ecologias das práticas que entrelaçavam diferentes modos de vida ao longo de suas histórias particulares. Ecologias estas, assim argumentarei, que dão forma à emergência de paisagens contestadas no Monte Pascoal.

\*\*\*

Esta obra se situa, assim, mesmo que seguindo por outros caminhos complementares ou antagônicos, numa recente tradição da antropologia e também da geografia, que se valem do conceito de lugar e de paisagem como tema para se compreender a relação

---

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

de determinado grupo humano com o mundo (HIRSCH; O'HANLON, 1996; FELD; BASSO, 1996; LOVELL, 1998; RUMSEY; WIENER, 2001; JOHNSON; HUNN, 2012). Os temas da paisagem e do lugar foram negligenciados<sup>11</sup> nas últimas décadas pelos antropólogos(as), inclusive pelos(as) que atuaram com os Pataxó, logo após à crítica pós-moderna à ideia de enraizamento, imobilidade e imutabilidade que estaria contida nas categorias povo, cultura, localidade e nação (GUPTA; FERGUSON, 1992).

O lugar retornou produtivamente a partir da própria reivindicação dos povos indígenas ou dos grupos localizados que vêm repetidamente trazendo à tona a importância dos lugares e das paisagens como memória, pertença, identidade, afeto e produção de resistências ao global (VIEIRA; AMOROSO; VIEGAS, 2015; VIEGAS, 2007; ESCOBAR, 2005; ZHOURI; OLIVEIRA, 2010). Um convite que desafiou a antropologia – notadamente as diversas matizes da etnologia ameríndia – a repensar o local do lugar e da paisagem em suas teorias, trazendo à baila socialidades localizadas, cosmografias, conhecimentos etnogeográficos e pluralidade ontológica dos mundos, bem como conflitos que emergem a partir dos encontros entre diferentes modos habitar a terra (SURRALLÉS; HIERRO, 2004; ELISSON; MAURI, 2009; VIEGAS, 2007; DESCOLA, 1996; 2012; GOW, 1995; ARHEM, 1998; CAYON, 2012; HAMMEN VAN DER, 1992; ALBERT; CHAUMEIL, 2007; SANTOS-GRANERO, 1998).<sup>12</sup>

O conceito nativo de *lugar* tem aqui uma definição privilegiada como modo de relatar paisagens sendo, como veremos, o propulsor desse esforço de produzir um holograma

---

11 Uma descrição detalhada e refinada do conceito de “lugar” ou de “paisagem” na antropologia, na geografia ou na filosofia está fora do escopo deste trabalho. Trato-os como caso etnográfico, de maneira empírica e analítica, como categorias nativas ou que contrastam com as categorias dos Pataxó.

12 As concepções de paisagem e lugar, apesar de sua utilização como conceito analítico pela geografia e pela história das artes, ainda se constituem como uma novidade no campo antropológico. Sobre o tema, merecem destaque os trabalhos primordiais de Franz Boas e Marcel Mauss. Segundo Elisson e Mauri (2009), um “objeto de discussão tardio”, mesmo que a disciplina tenha, em suas origens a influência de geógrafos humanistas como Humboldt, Ratzel e Franz Boas, entre outros, e dialogado com a geografia ao longo do século XX. Nos anos 1960 e 1970, com o advento de teorias pós-coloniais, marxistas e da economia política, tanto na antropologia como na geografia, as ideias de paisagem e lugar praticamente cedem lugar à de território, diásporas, fluxos, localização e espaço, retomando, posteriormente, seu locus como objeto do conhecimento geográfico e antropológico no tardar dos anos 1980 e 1990 (FELD; BASSO, 1996). Ao mesmo tempo, antropólogos estruturalistas do campo vêm defendendo que a ideia de paisagem só poderia ser lida, enquanto estética e fenomenologia, nos quadros do pensamento naturalista do ocidente moderno (DESCOLA, 2012).

de histórias situadas e parciais sobre as relações que constituem mundos no Monte Pascoal. O lugar está no prólogo, onde pudemos ler Nitinawã caminhando por trilhas e lugares, visitando parentes na eminência de ver seu mundo ruir diante dos projetos modernistas de paisagem, mas que conclama, diante do ato político do Zapatismo, a andar para a reconstrução do mundo. Ou na contestação de Manoel Santana, que, com parentes, mangueiras, jaqueiras e dendezeiros, cruzou duplamente as fronteiras que dividem o “mundo cercado” entre o exótico e o nativo, a natureza e a cultura. O lugar torna-se “território tradicional”, performando uma cosmopolítica que ao mesmo tempo contesta e colabora na fricção (TSING, 2005)<sup>13</sup> com o ambientalismo e a política indigenista, como exorta a “Carta dos Pataxó às autoridades brasileiras”.

O argumento central deste livro, sua tese, é que as diversas abordagens etnográficas e teóricas sobre os Pataxó e suas relações com o ambiente corroboraram a criação de uma história que não tinha lugar para os lugares habitados e vividos pelos Pataxó e por outros modos de vida que com eles co-habitavam o Monte Pascoal, muito menos para as práticas desses atores. Pelo contrário, são histórias sobre o fim dos lugares e da vida vivida; as meta-narrativas subordinando as micro-histórias; o maximalismo teórico conceitual contra o minimalismo da vida vivida no cotidiano. A história antropológica e etnoecológica no Monte Pascoal – o que inclui minha própria trajetória inicial – caminha numa mesma linha, apesar das diferentes abordagens, da ancoragem nos dualismos ontológicos e na hierarquização de um domínio sobre outro, seja da natureza determinando a cultura ou o seu inverso, seja a modernidade solapando a tradição, ou o global englobando o local. São histórias que encerram tanto aos Pataxó como a outros modos de vida da multiplicidade de coisas existentes, além de seus “lugares-mundos”, no papel subordinado, passivo e, no máximo, resistente.

---

13      Uso o termo fricção de forma distinta do que vem sendo empregado na etnologia brasileira, no campo da teoria da fricção interétnica, proposta pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira. Essa teoria busca dar conta da interação social entre os índios e a sociedade brasileira, ressaltando o processo do contato cultural, ao qual supostamente as sociedades indígenas estariam submetidas e envolvidas. O conceito de fricção em Anna Tsing pressupõe algo diferente. Fricção seria o momento do encontro entre diferentes, conformando zonas de contato; e é nesses momentos que formas emergentes e singulares emergem e universais se aderem ao particular. Fricção é sobre movimento, ação e efeito, sobre colisões ente culturas situadas: “Cultures are continually co-produced in the interaction I call ‘friction’: the awkward, unequal, unstable, and creative qualities of interconnection across difference [...]. Friction refuses the lie that global power operates as a well-oiled machine [...]. Friction can be the fly in the elephant’s nose” (TSING, 2005, p. 4-6).

Meu argumento, com base na experiência etnográfica e num olhar relacional, caminhou no sentido de compreender que um lugar não é um dado da natureza nem da cultura, de um mundo objetivo ou de mundos das subjetividades e das representações. Lugares não emergem simbolicamente ou materialmente de paisagens naturais dadas de antemão. Lugares seriam *phenomena*, exsudam do entrelaçamento entre modos nos quais humanos performam mundos no Monte Pascoal, a partir de suas experiências de se movimentar, co-habitar, conviver e tornar-se-com outros modos de vida (INGOLD, 2000; TSING, 2015a; PLUMWOOD, 2006) de forma criativa, coordenada e colaborativamente – o que não necessariamente significa pacificamente – ao longo do tempo. São, portanto, “lugares-mundos” imanentes e contingentes às relações e aos processos materiais-discursivos, aos encontros indeterminados e aos padrões coordenados de intra-ação (BARAD, 2003) ao longo das histórias particulares entre diferentes vidas em movimento; o que denomino de “processos ontogéticos” – em vez de ontológicos ou epistemológicos – de fazer paisagens.

Nas histórias contidas nos ensaios etnográficos, lugares emergem dos encontros entre diferentes personagens, são lócus e sedimentos materiais de complexas relações de troca, conflitos, negociações, transformações e metamorfoses entre múltiplos modos de vida existentes, humanos ou não, visíveis ou invisíveis, que habitam o Monte Pascoal. É nesse sentido que sugiro que o fazer e o desfazer paisagens no Monte Pascoal possa ser compreendido muito mais como um processo “simbiopoiético”,<sup>14</sup> coconstrutivo e cosmopolítico, que se dá na multiplicidade de práticas envolvidas nos encontros entre vidas em movimento e crescimento, do que por alguma força transcendente (seja humana ou geoecológica).

Essa inspiração de pensarmos o mundo como “lugares-mundos” deu-se a partir da leitura da etnografia seminal de Keith Basso sobre a experiência de fazer mundos dos Apache. Trata-se de um mundo que emerge de movimentos e relações ao longo da história e que se materializa em lugares, entendido como circunstância relacional (BASSO, 1996).

---

14 Simbiose enfatiza as relações mais que as parcerias entre indivíduos. Relações entre simbiotes podem se dar na fusão ou entrelaçamento de entidades, que se formam a partir da relação, num processo chamado na biologia de simbiogênese. Trato do termo simbiopoiése como metáfora para tratar do lugar como emergente às relações; as práticas de habitação seriam como fruto da ação de fazer algo junto, a intra-ação entre diferentes (BARAD, 2007) em relações de mutualidade ou não, de violência, dominação e predação (HARAWAY, 2008, p. 31-33; TSING, 2015).

Não deixo de pensar na coletânea de entrevistas de Ailton Krenak, em que ele afirma que o mundo dos Krenak é o lugar (KRENAK, 2015, p. 264). E, também, na soberba, pra não dizer estupenda, obra de David Kopenawa e Bruce Albert, *A queda do céu: no prefácio da obra*, Eduardo Viveiros de Castro chama a atenção do leitor para o fato de que a obra trata de um “discurso sobre o lugar” ou, antes de tudo, consiste em “uma teoria global do lugar, gerada localmente. Ou melhor, uma “teoria sobre o que é *estar* em seu lugar, no mundo como casa, abrigo e ambiente” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 15-16).

Seguindo as preocupações e indicações dos Pataxó, a pesquisa adentrou em rotas de descrição de processos ontogenéticos,<sup>15</sup> de relações entre diferentes práticas, entendidas como discursos-materiais (HARAWAY, 2008) ou performatividades (BARAD, 2003). Para a pesquisa, busquei compreender processos ontogenéticos levando a sério o papel performativo de humanos e de outros modos de vida no fazer seus lugares vitais ao habitar seus mundos. Cada ensaio foi uma história de encontros, do fazer lugares-mundos em que intentei, a partir do que chamei de “etnografia andarilha” e da “arte de perceber” (TSING, 2014; 2015a), mapear as intra-ações (BARAD, 2007)<sup>16</sup> de coordenadas vividas em movimento: ou seja, como um mundo é materialmente e relacionalmente padronizado a partir da experiência etnográfica, um mundo que emerge ao etnógrafo no seu próprio fazer. Portanto, os aspectos da realidade que busquei compreender não foram os mensuráveis e acessíveis, mas os que se expressavam na complexidade dos encontros.

No campo, considerei o caminhar como um método antropológico com grande potencial para historiar humanos e outros modos de vida em suas coordenadas, jornadas e itinerários. Foi andando e convivendo com os Pataxó por entre matas, cercas e lugares,

---

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

16 Intra-ação, ao contrário da ideia de interação (que trata de relações entre entidades dadas de antemão – como nas conexões de uma rede de entes, ou organismos, indivíduos), refere-se a uma ação simultaneamente recíproca, e é nesses momentos em que os lugares podem se tornar aparentes. Lugares tornam-se-com em intra-ação. Estas intra-ações em curso são denominadas práticas discursivas materiais ou performatividades e é por meio destas práticas e dos seus padrões de recorrência que certos limites, por exemplo entre espécies ou identidades, ou organismos e mundo, ou entrelugares, são promulgadas e executadas. Sem esses cortes agenciais, todo o universo (e qualquer outra coisa que pode haver) estaria enredado numa teia onde nada poderia ser diferenciado (BARAD, 2003; 2007).

por entre *capoeiras* de diversos portes, campos nativos (localmente, muçunungas), casas e quintais, áreas de reflorestamento, fazendas retomadas e ilhas de dendezeiro, que pude aprender como os “lugares-mundos” emergem a partir do entrelaçamento entre animais, minerais, espíritos, encantados, santos, árvores, terra, mandiocas, mudas, documentos. Essas andarilhagens se deram de forma implicada (ALBERT, 1995) com os problemas e questões ligadas à reivindicação de direitos territoriais e o desenvolvimento de projetos socioambientais que os Pataxó e as circunstâncias me colocavam.

Ao contar histórias a partir de caminhadas, eu realizava um desejo de minha parte. Desejo latente, fruto de uma história de pesquisas andarilhas onde o andar, o movimento, foi invisibilizado. Foram movimentos de um ponto a outro, no qual negligenciei o próprio movimento em prol da descrição fixa dos lugares. Desejo que intentei dar vazão inspirado nas etnografias (BRANDÃO, 1999; STANG, 2012; TUCK-PO, 2008; ORLOVE, 2002; LEE; INGOLD, 2006), nas literaturas de viagens e “andarilhas”. Nesse sentido, considero especial o livro *Os cosmonautas da autopista*, no Júlio Cortazar e Carol Dunlop (2007) relatam uma viagem realizada entre Paris e Marselha, com Dragão, uma perua Kombi, também companheira e partícipe da história. Na viagem, Júlio e Carol propõem um “projeto científico”, que consistiria em parar em todos os estacionamentos e fazer uma descrição pormenorizada dos lugares, sem se renderem ao objetivismo e ao subjetivismo. Outro livro fundamental foi o prestigiado *Anel de Saturno*, de W. G. Sebald (2010). O livro conta a história do autor caminhando por entre trilhas e lugares e, nesse caminhar, histórias e paisagens emergem em plena conexão. Lugares seriam como padrões que conectam vidas e histórias.

Busquei tecer um texto inspirado nos desenhos topológicos em malha, como na *actor-network theory* (ANT) proposta por Bruno Latour (2005), ou no seguir as malhas, as “linhas de vida”, como na proposta “aracnídea” de Tim Ingold (2011), e/ou da atual “topologia fúngica”, como chamo a perspectiva etnográfica de Anna Tsing (2013, 2015a, 2015b), que visa descrever encontros, assembleias, colaborações e contaminações, como indeterminações e aleatoriedade. Um texto em que a teoria esteja presente a todo tempo, de forma sutil, sem alarde e, como diriam os Pataxó, *recantada*, por entre as linhas e os nós de um social ampliado: focado em relações e movimentos. Um experimento ou, em outras palavras, um “investimento arriscado”, no sentido do que Donna Haraway (2015) chama de “especulação fabulativa”, ao se contar uma história possível, parcial, entre tan-

tas, sobre altermundos: um modo de descrever realidades por meio de uma objetividade não ingênua, levando realmente a sério outras vidas que não apenas as humanas. Um levar a sério no sentido de compreendê-las como vidas que não são necessariamente dependentes dos humanos. O que exigiria a busca por imagens que nos permitissem descrever socialidades para além do humano ou do que este nos diz, o que poderia se iniciar pelas “pistas” de nossos interlocutores, como o foram os Pataxó, mas não ser redutível a elas, nos caminhos para se fazer uma antropologia da paisagem e do lugar no Monte Pascoal.





# CAPÍTULO 1

## PAISAGEM ZERO

*“ACONTECE QUE O MUNDO É SEMPRE GRÁVIDO DE IMENSO. E OS HOMENS, MORADORES DE INFINITOS, NÃO TÊM OLHOS A MEDIR. SEUS SONHOS VÃO À FRENTE DE SEUS PASSOS.*

*OS HOMENS NASCERAM PARA DESOBEDECER AOS MAPAS E DESINVENTAR BÚSSOLAS. SUA VOCAÇÃO É A DE DESORDENAR PAISAGENS.”.*

MIA COUTO

“

*Enquanto o mercado de commodities de pasta de celulose ampliava-se e a indústria se concentrava e se expandia, o eucalipto proliferava, chegando a margear rios em alguns pontos, só parando já próximo às manchas arenosas da linha da praia.”*

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

No dia anterior a nossa chegada, ocorreu a festa de São Sebastião, como parte de um conjunto de festas religiosas nas aldeias dos Pataxó. As festas de santo nas aldeias têm início no dia 8 de dezembro, com os festejos da padroeira de Barra Velha, Nossa Senhora da Conceição, passando por Santos Reis (ou Dia de Reis), que acontece no dia 6 de janeiro, e pelo Dia de São Sebastião (20 de janeiro). Agora, a expectativa estava direcionada aos festejos de São Braz, que teria como derradeiro dia o 3 de fevereiro.

Durante a viagem, já próximos de nosso destino, tivemos de parar na estrada devido ao tombamento de um caminhão carregado de toras de eucalipto. O extremo sul baiano possui o terreno repleto dessa espécie, em plantações monoculturais que alguns militantes socioambientais denunciam como formadores de um “deserto verde”. Nessa fronteira do “desenvolvimento”, ninguém conseguiu frear sua dispersão. Enquanto o mercado de *commodities* de pasta de celulose ampliava-se e a indústria se concentrava e se expandia, o eucalipto proliferava, chegando a margear rios em alguns pontos, só parando já próximo às manchas arenosas da linha da praia. Num movimento transformador, ou reconfigurador da paisagem, que teve início nos anos 1970, a área plantada de eucalipto cresceu e se expandiu, juntamente com a indústria do turismo, de forma acelerada por toda a região.

De Porto Seguro, pegamos um ônibus que parte de Arraial d’Ajuda – que antes era apenas uma vila de pescadores e de índios, mas agora tornou-se também famoso no circuito do turismo internacional – em direção à Vila de Caraíva. Numa viagem de três horas, passamos por duas terras indígenas (Aldeia Velha e Imbiriba), por baixadas habitadas por búfalos, cercas e placas indicando grandiosos hotéis, pastos, manchas de muçununga, alguns fragmentos de mata e eucalipto.



*No Muriã, em frente ao antigo trapiche*

O sol já se punha quando alcançamos o “vilarejo índio” de Caraíva,<sup>1</sup> tornado turístico após a venda das casas pelos nativos pescadores aos “de fora” – o que indignou os Pataxó.<sup>2</sup> Até hoje há conflitos entre alguns proprietários dos empreendimentos turísticos – notadamente um francês – e os Pataxó. Há tentativas constantes de impedir as mulheres e as crianças indígenas de venderem seus artesanatos aos turistas nas vias principais da vila, e é memorável o caso da recente ocupação de Caraíva pelos Pataxó de diversas aldeias, após um jovem barqueiro indígena ter sido gravemente agredido em uma festa.

---

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

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

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

A saída de Caraíba se dá após passarmos por uma cerca que divide a vila da aldeia Xandó. No caminho até Barra Velha, são uns 8 quilômetros por dentro de um grande *campo nativo* ou de *muçununga*, um areal branco com uma vegetação de porte arbustivo. Em certo momento, ficamos diante da lagoa Grande, com suas gramíneas reluzentes, fechando-se à baixada do rio Caraíba a oeste, e afunilando até chegar ao rio Corumbau, em direção ao sul.

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

Chegamos bem no meio dos preparativos para o período festivo. Os rojões na aldeia, lançados pelos festeiros, já indicavam o momento da festa de São Braz. Os festejos não paravam a rotina da aldeia. Muito pelo contrário: eles expressavam um momento de “fartura”.

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

Assim, minha companheira, Marilena, vinha comigo, com a proposta de realizar uma pesquisa doutoral pelo Programa de Pós-Graduação em Ecologia Aplicada da Universidade de São Paulo. Marilena buscava compreender, dentro do marco teórico metodológico das etnografias multiespécies, a “vida da mandioca” e sua resiliência no decorrer do tempo, num contexto de profundas transformações e pressões fundiárias e conflitos socioambientais. Caio e Luana (respectivamente com cinco e seis anos), meus filhos, eram pura curiosidade e brincadeiras. Trazê-los era expô-los à possibilidade de viver uma “outra” vida possível.

Em segundo lugar, Barra Velha é considerada a “aldeia mãe” dos Pataxó, uma das mais antigas, e emalha-se por muitas trilhas com outras aldeias e outras histórias. Portanto, estando lá alojados, eu poderia circular por outros lugares, seguindo as múltiplas rotas. Barra Velha possuía também uma infraestrutura e acesso mais facilitado para irmos com as crianças. E, por fim, eu realizaria o trabalho de campo do doutorado entrelaçado com outro projeto de pesquisa etnográfica sobre cultura material, que desenvolvi pelo Museu do Índio.<sup>3</sup>

Fomos acolhidos temporariamente por Marcos Braz, o coordenador local, no alojamento da Funai ocupado por ele. Uma casa geminada, com um quarto, uma cozinha e uma sala. Ficamos ali por quatro dias. Nos anos 1970, a Funai instalou sua base em Barra Velha adquirindo um lugar que antes era uma roça, situado num ponto estratégico para quem tinha claras intenções de controlar corpos pela geografia: o lugar mais alto e com amplitude visual, a “torre” foucaultiana.

A Funai chegou no mesmo momento do asfaltamento da estrada, a BR-101, que conecta Sul-Sudeste com Nordeste no fluxo de pessoas e mercadorias. Rota por onde as lideranças indígenas passariam também a fazer suas viagens a fim de garantir direitos territoriais e políticas públicas que redundaram na presença física desse antigo posto indígena.

Do alojamento da Funai, tínhamos uma visão do alto da aldeia Barra Velha. De onde estávamos, na varanda do alojamento, Barra Velha podia ser vista como um mar de co-

---

3 Projeto de Documentação do Patrimônio Material e dos Conhecimentos Tradicionais Pataxó. Mais informações disponíveis em: <[http://rede-pataxo.blogspot.com.br/2014\\_03\\_01\\_archive.html](http://rede-pataxo.blogspot.com.br/2014_03_01_archive.html)>.

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

“

*O acidente traumatizou a comunidade e até hoje está presente não só na memória, mas nas esporádicas visitas de alguns parentes indígenas que morreram no naufrágio, seja em sonhos ou na possessão de corpos durante os rituais.”*

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

Entretanto, parece que os modos de paisagear ali no alto não tinham apenas a ver com o olhar distanciado de um quadro idílico, mas, sim, com outra noção de paisagem: a paisagem como ordenamento “racional” das coisas do mundo. Ao andarmos pelo alto, observávamos os coqueiros plantados pela Funai nos anos 1970, devidamente ordenados em fila, o que nos diz muito sobre as práticas do órgão indigenista ao se implantar na aldeia. Tal ordenamento contrasta com os coqueiros plantados pelos Pataxó, de forma dispersa, mas não aleatória, ao longo do terreno.

Hoje, esse lugar, uma estrutura envelhecida, conta com a sede administrativa da Coordenação Técnica Local (CTL) Porto Seguro, antigo Posto Indígena Barra Velha, um infocentro pouco utilizado, um posto de saúde, quatro salas de aula da escola indígena, um pequeno parquinho da escola, uma casa improvisada para os professores e a enorme caixa d’água que abastece quase toda a aldeia. Do alto, tem-se a impressão de que tudo pode ser visto pelo olhar e pela escuta. Do alto, é possível – pelo menos assim foi planejado – ver e saber quem transita pelas ruas e trilhas entre os múltiplos lugares; sabemos quem sobe ou desce para a Rua do

Alto, quem adentra ou sai do Céu ou do Esquisito. Escutamos as caixas de som ligadas na Rua de Baixo, a missa na igreja situada na entrada da Rua do Saco e o ônibus da Brasileiro chegando pela Rodagem, passando pela encruzilhada do Muriã.

O alto intenta ser o centro da coordenação entre a multiplicidade de lugares. Porém, como eu disse, intenta. Não foi e não é nada fácil controlar a partir do alto o movimento dos de baixo, movimentos estes que escapam aos olhos não tão atentos dos que desejam o controle. Pelo contrário: creio que o movimento dos de baixo coloca, ou atua para colocar, o alto no seu devido lugar, um lugar como outro qualquer na malha de lugares que eu pretendia estudar no mundo ou mundos dos Pataxó.

## EM CASA, NO MURIÃ

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

Foi por meio dessas “linhas” que seguimos os caminhos que conectam lugares e nos mudamos para o Muriã, lugar criado pela “turma de Tururim”. Tururim é uma das lideranças magnificadas entre os Pataxó, o primeiro cacique “eleito” após a chegada da Funai nos anos 1970. Ele “abriu” o lugar com sua esposa (já falecida), habitando o Muriã numa casa inteiramente de palha, uma das únicas de Barra Velha. Praticamente todos os seus pedidos para “renovar” seu *kijeme*, com alvenaria ou madeira, foram em vão: ele não conseguiu apoio das instituições.

Não foram poucas as vezes que observei Tururim, com seus quase 90 anos, caminhando sozinho pelo Muriã ou andarilhando sob o sol ao longo da estrada (a rodagem), em visitas à sua filha em Caraíva.<sup>4</sup> Ele seria nosso vizinho andarilho até o final de nosso período

em campo. Antes respeitado por ser uma liderança forte, que viajava muito trazendo histórias e benefícios, hoje, devido à sua idade, Tururim encontra-se “recanteado” e é apenas procurado quando os alunos da escola indígena ou os universitários recorrem a ele para registrar sua história, no afã de cumprirem suas obrigações acadêmicas.

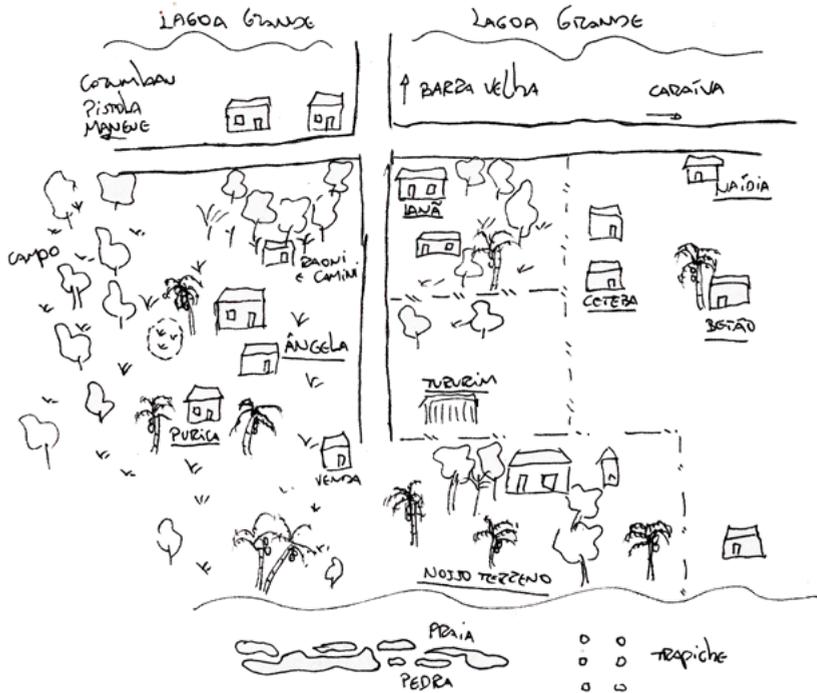


Figura 1 – Desenho do Muriã

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

A única estrutura que havia no Muriã era um trapiche construído pela Funai da década de 1970 para o transporte marítimo de mercadorias e pessoas em uma pequena embarcação entre a aldeia e Porto Seguro, a cerca de 80 quilômetros. Hoje, do trapiche, só restam ruínas da estrutura de concreto e lembranças dos tempos em que muitos faziam viagens com produtos para vender na cidade de Porto Seguro, ou da chegada dos “delegados” da Funai e dos antropólogos da turma de Pedro Agostinho, também no início dos anos 1970. O trapiche lembra o barco velho “doado” pelo Rogério da Funai e que naufragou com 11 índios, atingidos pelo traiçoeiro vento sul, após navegarem e serem enganados por um terral maneiro de leste. O acidente traumatizou a comunidade e até hoje está presente não só na memória, mas nas esporádicas visitas de alguns parentes indígenas que morreram no naufrágio, seja em sonhos ou na possessão de corpos durante os rituais – espíritos que chegam trazendo notícias do sofrimento que é viver no fundo gélido do mar ou da dor de ter sido engolido por um tubarão.

Segundo Dona Ângela e Nadão,<sup>5</sup> nossos anfitriões, quando se tomou a decisão de abrir esse lugar, no início dos anos 1990, ninguém habitava as redondezas, havia apenas os animais e os “matos brabos”, que formavam os “campos da praia”. Apenas uma família vivia no campo, mas em outro lugar, próximo ao rio.

O primeiro ato para instituir um lugar, portanto, é a escolha de um local que se saiba, ou que pelo menos aparente, não ser cuidado por outro “dono” humano, seja “gente” ou “encantado”; e no caso de ser campo ou mata, que seja em lugares sem a presença de “bichos virados” ou espíritos malfazejos. Nesse caso, a existência de um coqueiral, de mangueiras ou jaqueiras, bem como de uma capoeira indicaria a presença de um dono ou a existência de um direito de posse em andamento ou ainda, por outro lado, que o lugar já foi habitado e fora abandonado. O que não era o caso de Muriã.

Caso o local escolhido nunca tenha tido um dono, ele é aberto pela primeira vez e marcado com um tronco. Mas, caso se constate haver um dono – como denota a existência de marcas no terreno e o encapoeiramento do lugar –, o proponente a habitá-lo deve proceder negociações para poder, assim, manter o lugar. Tal negociação se dá pela troca

---

5 Nadão é filho de Tururim, da família dos Ferreira, e Dona Ângela é filha de Antônio Braz, da família dos Braz.

direta ou doação do terreno por parte dos antigos donos. Após essas confirmações, abre-se a área, roçando e colocando fogo para “limpar os matos”. O plantio das frutíferas e da mandioca vem logo em seguida, ou apenas se levanta a morada.

Ao longo da pesquisa, percebi que o tipo “ideal” de lugar a ser aberto pelos Pataxó era o mais próximo de um córrego ou um rio, em um local o mais distante possível de outra morada, seguindo um ideal de viver “recantado”, que oferecesse condições efetivas de botar roça e criar animais e, ao mesmo tempo, não tão distante para receber visitas. Ideal este de difícil realização nos dias de hoje, devido, principalmente, à concentração das casas em uma terra totalmente cercada por fazendas e unidades de conservação de proteção da natureza.

O Muriã é um lugar aberto por Tururim. Foi ali que ele resolveu “abrir lugar” nos campos da praia, há não mais que 25 anos. Isso se concretizou após Tururim deixar o “posto” de cacique e após, juntamente com sua esposa, chegar à conclusão de que não estavam gostando mais de viver “apertados” no centro da aldeia. A essa altura, a esta já contava com uma concentração muito grande de pessoas após o retorno de muitos parentes vitimados pelos “grandes eventos críticos” – o Fogo de 1951 e a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal –, que, desde meados do século XX, lhes afligiram – e para ficar mais próximos da escola. Com a construção de infraestrutura no centro das aldeias e a falta de lugar com terra boa e próxima aos rios e córregos para abrir lugar e botar roça, as pessoas passaram a viver muito próximas umas das outras e aglomeradas. Assim, Tururim e sua esposa escolheram abrir um lugar ali, à beira daquela praia, pois poderiam viver recantados, perto de um local propício a pescarias e mariscagens, bem como de frente para a incipiente rota do ecoturismo.

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

Assim, podemos compreender que a prática de abrir um lugar diz respeito às práticas necessárias – como limpar o terreno ou construir a edificação da casa – para dar condi-

ções ao desenvolvimento e ao crescimento de uma multiplicidade de vidas humanas ou não, que deveriam, a partir dessa abertura, serem cuidadas. Porém, ao mesmo tempo, esse “abrir” seria o esfacelamento, pela ação do fogo e da limpeza do terreno, de outras vidas coordenadas entre si – as “coisas da natureza” – que habitavam previamente esses lugares. Abrir um lugar é um ato transformador realizado por meio da foice, do facão e do fogo, que cria as condições de cuidado e institui uma assembleia de coisas da natureza que vivem com os humanos ou tornam a vida humana possível, como plantas e animais amansados, a partir do “impedimento” da continuidade de vidas e do rompimento de relações com as coisas da natureza, os matos brabos e os animais selvagens que habitavam o campo ou a mata anteriormente.

Após o uso do fogo, teve início o plantio dos “bens de raiz”, as frutíferas. Nesse momento, algumas espécies foram protegidas para cuidar, como mangabeiras, aroeiras, cajus, muricis, ouricuris, murtas e pariris. Coqueiros foram plantados. Foi levandada uma casa de palha de ouricana, que depois foi reformada com paredes de taipa e telha de cavaco (placas de madeira). Ao longo do tempo, mais coqueiros foram plantados – ao que seus filhos deram continuidade, plantando outros coqueiros e deixando seus nomes no lugar. Como a terra era de areia, a prática de botar roça não era realizada, sendo mais comum em lugares abertos em terrenos com terra boa para roça – em geral, composta de barro e areia e com vegetação de capoeira.

Após aberto por Tururim, o lugar passa a ser habitado também por seus filhos e filha (Betão, Nadão, Doutor e Naídia), que trazem seus respectivos familiares e passam também a abrir lugares, plantar coqueiros e outras plantas cultiváveis, construir suas casas, com cozinha e fogão próprios. O fogão da casa institui uma relativa “independência” em relação à casa principal e estabelece uma intensa relação de intercâmbio de dádivas e trabalho conjunto. O Muriã vai ganhando forma após Tururim chamar seu grupo de filiação para morar junto dele, em residência ambilocal. Assim, continuaram a viver suas vidas, entrelaçados a outras vidas, sempre com os pés no chão e na linha da maré.

O primeiro nome do lugar não foi Muriã. O lugar aberto, com a casa principal e as plantas cultivadas, tinha o nome da pessoa que o abriu: o lugar de Tururim. Em geral, entre os Pataxó, um lugar recebe o nome de quem o abriu ou de um dos nomes do casal-chefe da família. O nome dado é, em geral, o apelido da pessoa e não seu nome de re-

gistro ou batismo, como Tururim, este pequeno pássaro.<sup>6</sup> Diz-se “vou a Tururim” ou “vou lá em Pisca passando no Ozéa” para se referir a um lugar por onde se passa – lugar este que tanto pode ser habitado por alguém ou pode ser antigo e abandonado. Caso esse lugar seja um porto ou um córrego, este também recebe o nome do dono do lugar, por exemplo, “córrego do Ozéa” ou “córrego do Bico”.

O nome do lugar não é dado por seu dono, aquele que o abriu ou adquiriu, nem pelos consanguíneos e afins que também o habitam. Quem põe o nome é quem interage com seu dono: são os vizinhos, os aliados ou inimigos de outros lugares. O nome deve “pegar”, o que ocorre por diferentes razões: quando aquela morada torna-se referência, para as visitas, de eventos significativos ou da magnificência de seu dono (se é uma grande liderança, por exemplo); quando a pessoa vive longamente num lugar; ou quando o dono cuida do lugar tendo em vista sua inserção na rede de socialidades com outras gentes. Em suma, o nome só pega em decorrência das relações estabelecidas na vida cotidiana.

Na fenomenologia do fazer lugares, quando um nome “pega”, formando um complexo lugar-nome-pessoa-plantas, dificilmente é tirado de seu referente. Isso talvez ocorra apenas quando trilhas se fecham e o lugar deixa de ser visitado, ou até o último coqueiro ser derrubado, levando com ele toda memória, e o lugar então deixa de ser lembrado. O nome de um lugar, portanto, não é apenas parte de um esquema classificatório, de uma genealogia que recobre simbolicamente a transferência de parentesco no lugar, como assim interpretou o antropólogo francês Florent Kohler (2011). Assim como o coqueiro não é tido apenas como um símbolo que representa a história e o parentesco na paisagem. O nome condensa fenomenologicamente um conjunto de relações na história, a partir de seu cuidador, o dono do lugar.<sup>7</sup>

O lugar deve ser memoriado pelos filhos do casal que o abriu, pois são eles que detêm direitos de posse sobre o lugar após a morte da pessoa que o abriu ou de seu abandono

---

6 O apelido de uma pessoa é recebido após a criança “tornar-se gente”, ou seja, quando passa por relações que a conformam como humana. O apelido é como um batismo e é dado por irmãos e primos, pelos parentes.

7 Eu me inspiro no interessante enfoque sobre a fenomenologia e socialidade da comensalidade na vida cotidiana como forma de construção do corpo, mas, apesar de o tema “dar alimento” e “comensalidade” ser um importante objeto da antropologia americanista, que rebate no tema do lugar e da paisagem, não aprofundarei neste livro suas consequências teóricas a partir dos Pataxó. Para mais informações, ver Gow (1995), que explora tais práticas entre os Piro; McCallum (2015), entre os Huni-Kuin; e Viegas (2007), entre os Tupinambá de Olivença.

temporário pela família. Os filhos possuem o direito de posse sobre o lugar aberto e cuidado, tanto por seu pai quanto por sua mãe. Os afins que passam a viver na casa de seu sogro e sua sogra passam a ter direitos sobre o lugar a partir do momento em que instituem sua própria casa, com suas plantas e seu fogão, ao passo que perdem ou têm enfraquecidos seus direitos de posse sobre os lugares abertos por seus pais. Em outras palavras, o direito de posse de um lugar se dá pela performatividade dos que o habitam continuamente com ações de cuidado, e não por uma regra ou lei geral de propriedade.

Assim, o nome Muriã foi dado posteriormente, para se referir a esse coletivo de lugares-moradas do grupo familiar que emerge a partir de Tururim. Batizado por Tururim, Muriã quer dizer “lugar da areia branca com arbusto”. Assim surgiu o Muriã, lugar que se transformou, com outros encontros entre linhas de vida. E foi ali no Muriã que nos foi cedida uma morada inesperada, inaugurada com nossa chegada no dia 10 de fevereiro de 2014.

## VIVER NO MURIÃ

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

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

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

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

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

O quintal é o “arredor de casa”, como diria Ângela, e cada um cuida das suas coisas nesses espaços. Demoramos um pouco para compreender quais eram as práticas necessárias para sermos “bons cuidadores” de nosso quintal e de “nossas coisas”, o que fazia com que Biraí e Nadão sempre estivessem por perto “limpando o terreno”. Cuidar do terreno implicava mantê-lo limpo, sem “ciscos”, ou seja, folhas, galhos e frutos das árvores deveriam ser cotidianamente varridos e colocados em grandes buracos ou em montinhos. Algo que no início me soava um tanto excessivo. Após o acúmulo destes ciscos, eles deviam ser queimados para que o vento não espalhasse novamente a “sujeira”. Nos buracos, quando cheios, eram plantadas mudas de coqueiros. Mais tarde aprendi: um terreno limpo é terreno de gente, aberto a visitas. Cuidar implica também “dar alimento” às crianças, às galinhas e às plantas, como os coqueiros, fortalecendo-os com caldo

dos cozidos e as cinzas. Cabe à mulher cuidar das frutíferas, das plantas medicinais e dos temperos por elas plantados.

É importante abrir um parêntese para registrar que, diferentemente dos muitos lugares que recebem o nome do homem da casa, no Muriã, o lugar de Ângela passou a ser nomeado com o nome dela, e não de Nadão. Isso se deve ao papel central que ela tem no cuidado com o lugar, na oferta de alimento, no aspecto financeiro e na participação nas atividades comunitárias e políticas da aldeia; ou seja, ela atua efetivamente como liderança do grupo doméstico. Suas filhas que moram no lugar formam um grupo de trabalho tanto no artesanato quanto no cuidado com o lugar, enquanto os filhos homens e o genro formam o grupo de pesca. São os filhos e o genro de Ângela que andam pelas cidades e vilas para vender o artesanato. Outras filhas foram morar com seus afins em outras aldeias, como Coroa Vermelha e Aldeia Velha, e vêm visitá-la periodicamente. Tal organização demonstra a performatividade do parentesco e sua oscilação para a filiação bilateral e residência ambilocal e até neolocal. Outros lugares possuem nomes diversos a depender da posição de quem nomeia.<sup>8</sup>

À noite, era de praxe Nadão, Purica, Birai ou Raoni acenderem uma fogueira em frente à casa de Ângela para prostrar ou “trocar palestra” assando “uma carinha”. O fogo fazia o encontro ocorrer. Ianá explicou que era comum em Barra Velha acender uma fogueirinha à noite, momento de encontro em que os parentes “trocavam palestra”, prática por meio da qual se intercambiam histórias. A fogueira era e continua sendo o lócus dos encontros e das conversações, da prática do palestrar. Seria o lócus de uma “conversa quente”, segundo Raoni, enquanto o sentar para ver TV seria uma “conversa fria”, marcada pela transmissão unilateral de ideias. Para uns, a fogueira estava sendo substituída pela televisão, mas, no Muriã, fogueira e TV viviam juntas, enredando formas encontro e de troca de histórias, com a presença dos mariscos, peixes e carnes diversas.

---

8 As casas principais que visitei entre os Pataxó aproximam-se da descrição feita por Vieira (2010) entre os Potiguara, bem como de outras etnografias de povos indígenas. A casa é principal por superpor vários atributos: posição geográfica, frequência de comensalidade e cooperação econômica entre as casas conjugais, bem como a concentração da posse da terra e a referência parental no nome de um dono. Ela é focal, na medida em que revela a irradiação de relações e a convergência de pessoas, grupos, bens (materiais e imateriais) e serviços em volta do casal-chefe da família extensa, que promove uma tendência à autonomia manifestada em vários níveis, entre eles, econômico e político (formação de grupos graças à capacidade de manter junto de si os membros da família que origina e os que se agregam a ela) (VIEIRA, 2010).

## Espécie companheira: o coqueiro

Para os botânicos, o coqueiro é conhecido como *Cocos nucifera*, da família Palmae. Já os Pataxó os reconhecem como parte da família dos cocos, com basicamente quatro qualidades: coqueiro grande, coqueiro anão, coqueiro anão gigante e amarelo.

O coqueiro afeta a vida das pessoas e em seu entrelaçar produz uma malha de lugares que os Pataxó reconhecem como sua casa. O mesmo se pode dizer das mangueiras e jaqueiras, bem como outras plantas que também fazem parte desse coletivo de coisas e pessoas que os Pataxó denominam simplesmente de lugar. Ao mesmo tempo, o coqueiro fornece as condições para se receber os visitantes de fora, parentes das outras aldeias, funcionários das instituições, antropólogos e amigos que, ao chegarem às casas, são recebidos com uma boa água de coco. Ele conecta, gera vínculos. Ofertar uma água de coco é uma forma de conectar, por meio do alimento, as pessoas que visitam. Algo que se faz também, e se fazia mais, com a oferta e distribuição do *kauim*. Enquanto o coco conecta um visitante com um lugar pelas relações mais individuais, o *kauim* o faz em processos coletivos e em performances rituais.

A história do coqueiro nas Américas é antiga e não se sabe exatamente se ele migrou para o “novo mundo”, se tem origem na intra-ação de humanos nas Américas, se circulou pelos oceanos ou pelos circuitos transatlânticos das primeiras navegações no período colonial. As relações que os Pataxó têm com o coqueiro também são antigas: o naturalista príncipe Maximilian Wied-Neuwied, que andou pelas bandas do litoral leste no início do século XIX, elaborou apenas duas pranchas com desenhos dos Pataxó com os quais ele se encontrou na região. Uma delas mostra dois jovens que desceram ao vilarejo de Prado para transacionar coisas. O desenho mostra um deles abrindo um coco com uma machadinha, enquanto o outro observa com um arco na mão e duas flechas em outra (WIED-NEUWIED, 1989). No mesmo desenho, ao fundo, podemos ver um coqueiral por detrás de um sítio onde estão montadas as moradas desses rapazes. Se foi nesse momento que começou a história de amor entre ambos (Pataxó e coqueiros), deixo para nossa imaginação.

Longe de admiti-lo como uma espécie domesticada, que serve como marca ou símbolo do parentesco, da posse de um lugar ou da história na paisagem, como interpretaria certa antropologia de vertente simbolista (RIVAL, 2007; GIAMBELLI, 2001), o coqueiro, pelo que aprendi, é vida que faz história ao longo de sua jornada no habitar paisagens com humanos – e não caberia aqui neste livro a quantidade de tinta necessária para redigi-la em suas múltiplas perspectivas. Reduzir os coqueiros em

suas relações com os humanos a símbolo, à impressão do humano sobre este modo de vida, é extrair sua agentividade, o modo como o coqueiro faz o humano.

Os Pataxó plantam os coqueiros assim que abrem um lugar ou assim que passam a habitar um lugar antigo e precisam renovar os coqueiros. O coqueiro é “manso”, é “planta da casa”, possui gosto particular por terra arenosa e salina, e certa repulsa por terra de barro, onde não cresce bem. É exclusivista; segundo os Pataxó, ele extrai a água da terra, deixando-a seca, o que impediria o avanço de outras vidas vegetais. Quando o coco “grelha” (brota), antes de secar, numa fase de desenvolvimento denominada de “sapateiro”, a muda pode ser transferida para um buraco e cultivado ou doado para algum parente.

Esse “filho” então é mudado para um lugar de que ele goste. Abre-se um buraco e planta-se a muda. Em terrenos mais arenosos, ao abrir um buraco, este é preenchido com folhagens, madeira e resíduos domésticos, que são queimados – alimentando a terra. O filho é plantado pelo dono do lugar ou por seus filhos, em geral, nestes buracos, onde poderá crescer mais forte. O dono do lugar é também o dono do coqueiro, seu cuidador. O momento do plantio pode envolver as crianças pequenas, que plantam com seus pais. Isto, além de marcar a idade do coqueiro, institui uma personalidade e um laço afetivo ao lugar. Romildo, o cacique de Barra Velha, contou-me que viveu um momento como este. Em uma conversa que tivemos em sua casa, Romildo me deu a seguinte explicação sobre este exercício mnemônico: “criança pequena quando começa a se arrastar. Aí, se você quiser plantar um pé de coco hoje, eu cavo lá e chamo ele para enterrar. Ele tá brincando lá... Quando tá com mais ou menos 10 meses. Aí quando tá com 80 anos, de que tamanho está o pé de coco? Se ele levar 50 e 60 anos, o pé de coco vai... daí tira uma base. Plantei pros meus filhos e já saímos do lugar, ficou tudo lá.”

Observei algumas situações nas quais o coqueiro é cuidado com grande carinho, por exemplo, no Muriã, onde Dona Ângela colocava a água da carne cozida no pé do coqueiro, para fortalecê-lo, e Nadão ofertava cinzas do fogão a lenha ou limpava sistematicamente seu pé, para mantê-lo em lugar limpo e alimentado, podendo, assim, dar cachos carregados. Tanto adultos quanto crianças bebem a água dos cocos, que, quando verdes, também são colhidos para uso medicinal em crianças, especialmente o coco da qualidade amarela. O que não ocorre a qualquer momento. Em geral, o coco verde é guardado para servir de oferta na recepção de alguma visita dos “de fora”, gente do turismo, do governo, antropólogos ou parentes de longe. O coco, quando seco, oferta outras possibilidades de utilização: sua carne pode ser comida ou pode se transformar em leite ou óleo de coco. A madeira de um coqueiro

envelhecido proporciona material para a confecção de gamelas ou de artesanato de madeira, e sua folha pode ser usada como cobertura de casas, para fazer chapéus e cestos e participar de eventos (rituais).

Cada coqueiro plantado institui em seu viver com humanos, portanto, não um topônimo, mas uma cronotopia, um lugar-tempo, entrelaçando planta, pessoa (nome), história e terra. Uma pessoa ocorre como coqueiro, pois seu nome vai com ele ao nomear o lugar, assim, um coqueiro ocorre como pessoa, num vínculo entre companheiros e gerações. Um lugar com seus coqueiros é memória materializada ou, como me disse Aurim, pesquisador indígena e professor, “os coqueiros são os marcos Pataxó, ali você sabe quem morou, quem mora e o que aconteceu”. Esta vida compósita entre os Pataxó e os coqueiros impõe um questionamento sobre a relacionalidade entre corpos/vidas e a ideia de vidas multiespécie. Neste ponto, o conceito de “espécie companheira”, desenvolvido por Donna Haraway, apoia a reflexão.

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

Os Pataxó escolheram os coqueiros para viver com e em relação de cuidado mútuo no fazer lugares e no viver sossegado. Assim, creio que se aplica aos coqueiros o seguinte trecho do belíssimo livro *The botany of desire*, de Michael Pollan (2001, tradução nossa) “Todas estas plantas as quais sempre são consideradas como objeto de nosso desejo são também, eu percebo, sujeitos agindo em mim, levando-me a fazer coisas para eles que eles não poderiam fazer por si mesmos”.

Em nosso “novo” terreno, como éramos um casal conjugal com filhos, tínhamos relativa autonomia em relação à casa principal, mas era com ela que deveríamos ter um grau maior de relacionamento, uma obrigação moral que se iniciava com a própria cessão da casa para nossa moradia. Não só: era pela casa principal que éramos situados pelos outros habitantes de Barra Velha e o lugar que nos localizávamos para quem nos perguntava onde estávamos vivendo.

Tomemos como exemplo as crianças: Caio e Luana rapidamente se juntaram às outras crianças do Muriã. Juntamente com Juruá, Kwainahê, Tweri e Davi, formavam um grupo que tinha liberdade de circulação e, assim, andavam pelos campos atrás de mangaba ou murta. Muitas vezes comiam em nossa residência, em outras, faziam as refeições na casa de Ângela. Mesmo com o estranhamento inicial, os dois foram sendo “adotados” por nossa vizinha ao mesmo tempo que nós “adotávamos” as outras crianças. Apesar dessa plena liberdade, as crianças eram observadas a todo momento por todos que viviam no lugar, e cabia à mãe a prerrogativa do cuidado e da alimentação. Vez ou outra escutávamos gritos chamando por eles para comer (o que não tinha horário tão fixo) ou para simplesmente dizer por onde estavam caminhando. O mesmo fazíamos com Luana e Caio a partir de nossa morada. A única regra que as crianças deviam seguir rigidamente era a de não ficarem próximas ao mar ou à lagoa sozinhas, isto é, sem um adulto por perto, e nem por muito tempo, pois, além do perigo de afogamento, era ali o limite do nosso mundo com o da morada da mãe da água, uma figura que tinha a prática de atrair crianças para seus domínios.

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

Foi a partir desses canais de trocas e presentes, os “rolos” como chamam os Pataxó, que fortalecemos os laços com diversas famílias na aldeia e fomos “adotados” por Ângela, fazendo parte da extensa família do Muriã. Entretanto, se por um lado, o fato de estarmos situados num lugar familiar fortalecia nossos laços com muita gente, por outro lado, ao mesmo tempo, nos mantinha distantes de outras pessoas que não nos visitavam – apesar dos convites – ou evitavam relação pelo fato de estarmos situados num lugar de pessoas com as quais simplesmente não tinham afinidade ou que tinham desa-

fetos. Viver num lugar significa saber caminhar por estes fios tão tênues da política aldeã.

Visitas entre nossas casas eram constantes entre os moradores do Muriã e outros parentes ou amigos. Todo dia alguém aparecia na casa de Ângela, seja primo, filha, netos e outros amigos. Outros visitantes inesperados, como os vendedores de móveis da cidade ou os foliões da esmola de santo, “davam o ar de suas graças” para algum tipo de transação: no primeiro caso, entre dinheiro e um bem material; no outro, do fortalecimento da devoção dos moradores do Muriã. No período em que ali vivemos, recebemos a imagem de São Benedito e do Divino, demos nossa esmola, beijamos o santo e recebemos os peregrinos foliões que batiam seus pandeiros e entoavam cantigas para os santos.

“  
O vento nordeste, quando  
intenso e à tarde, sujava  
todo o nosso terreno com  
as folhas secas das  
árvores, exigindo limpeza.  
O vento sul, por sua vez, é  
o vento terrível; quando  
ocorre, deve-se sair do  
mar. Ele, quando é  
“macho”, é o terror: além  
de fazer chover, traz vento  
e ondas fortíssimas.”

O Muriã era, portanto, o lócus da convivencialidade e também um centro de cuidado e acolhimento ou, dito em outras palavras, da entrada cuidadosa e controlada das coisas que vêm de fora, como “matos nativos”, “coisas brabas da natureza” ou pessoas desconhecidas. Era também lugar de amansamento dos turistas e dos “brabos” que chegavam pelas praias, sendo recebidos com grande receptividade e sendo chamados para adentrar nas redes de reciprocidade e troca, como na aquisição de colares elaborados pelas mulheres.

As cercas também faziam parte do Muriã, mas elas não estavam ali erigidas para impedir a passagem das pessoas nem de animais, mas, sim, para delimitar um lugar. Onde estávamos, era passagem dos pescadores de Barra Velha. Escutávamos seus passos na madrugada e o som dos motores dos únicos quatro barcos que ficavam ancorados diante de nossa morada e que saíam para redar, para mirar rede ou soltar linha. Por nosso terreno, quase todos os dias, adentravam jovens para ver o mar ou para namorar e, aos domingos, uma turma inteira ia para curtir a praia, com som e churrasco. Não foram poucos os momentos em que jovens, mulheres e idosos se reuniam em grupo ou solitariamente em frente à praia para observá-la.

Mas, em Muriã, não nos relacionávamos apenas com humanos: outros modos de vida contribuíam com sua formação e com nossa vida no lugar.

Além das árvores, de pessoas e do fogo, com suas temporalidades, quem vive no Muriã deve aprender a conviver com os ventos que dia após dia adentram suas fronteiras porosas. Explicou-me Nereu, um pescador com o qual tive muitas conversas, que o “vento terral” sentido do mar tem o cheiro das folhas queimadas. O vento é presente a todo tempo, o que, de certa forma, não é algo que agrada e motive as pessoas a viver à beira do mar. No Muriã, sempre escutamos a pergunta: “Vocês estão aguentando o vento?” Eu respondia que era bom, que deixava o clima fresco. Aprendi que o vento é vivo, possui um espírito que o move. O vento leste, o mais “maneiro”, ocorre todo o ano, mas numa maior frequência no verão. Ele é “enganador”, você nunca sabe se vai chover ou não quando ele se apresenta. Uma história conta que ele enganou até a mãe, dizendo que não ia chover e, quando sua mãe foi estender as roupas, ele deixou cair a chuva. O nordeste é um vento bom para os peixes, pois escurece a água, mas não é bom sair pra pescar com ele, pois é forte e perigoso. O vento nordeste, quando intenso e à tarde, sujava todo o nosso terreno com as folhas secas das árvores, exigindo limpeza. O vento sul, por sua vez, é o vento terrível; quando ocorre, deve-se sair do mar. Ele, quando é “macho”, é o terror: além de fazer chover, traz vento e ondas fortíssimas. Este ocorre mais no inverno, entre maio e agosto. Já o sul “fêmea” é mais tranquilo e traz apenas chuva. O vento sul traz as tainhas, um peixe bastante apreciado. Mas o pior de todos é o noroeste, este é o “diabo”: quando chega, passa rápido, mas é destruidor, vira barcos, derruba árvores e levanta as telhas das casas.

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

## **BARRA VELHA, UM LUGAR NUMA MALHA DE LUGARES**

Alguns dias após nossa chegada, encontrei-me com Kaiones Braz, meu amigo e companheiro de pesquisa no Museu do Índio. Kaiones é um jovem professor da escola indígena de Barra Velha. Foi um dos primeiros Pataxó a se formar no curso de Licenciatura

Intercultural da Universidade Federal de Minas Gerais. Ele foi indicado pelas lideranças da aldeia a fazer parte comigo da equipe de pesquisadores do Museu no trabalho etnográfico e de documentação da cultura material de seu povo.

Ele é neto de Ângela e Nadão e, ao se casar, escolheu viver num local próprio, próximo ao campo do Esquisito, na parte alta de Barra Velha. A decisão de não morar no mesmo lugar que seu pai deve-se justamente ao fato de ele morar no centro da aldeia, local de alta concentração de casas: o que vem motivando diversos jovens casais a adotarem a neolocalidade como forma de residência pós-marital.

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

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

O primeiro porto pelo qual passamos era do falecido Luís Capitão, um dos principais líderes da aldeia, escolhido como “capitão” após a morte de seu pai, Epifânio, nos anos 1960, quando os Pataxó já tinham relações estabelecidas com o antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Luís Capitão era da família dos Ferreira, tidos como os que abriram lugares em Barra Velha. Outro porto, mais à frente, era do pai de Kaiones, Everaldo. O porto dele foi cedido por Luís Capitão, com quem aprendeu a pescar. Após um tempo, Everaldo deixou de usar o porto. Usou-o até quando sua canoa a vela apodreceu e ele adquiriu um barco motorizado.

Kaiones ia fotografando e falando sobre as canoas e como elas expressavam vidas em transformação. Andando cerca de um quilômetro, chegamos ao Pistola, um lugar antigo, com um coqueiral. Depois de Kaiones fotografar a canoa de fibra, adentramos um pouco nos campos de muçununga. Paramos num lugar que aparentemente era formado apenas pelos matos dos campos, quando Kaiones me disse que ali onde estávamos eram as ruínas da antiga guarita do Parque Nacional e Histórico Monte Pascoal, construída nos anos 1960 como base para os guardas florestais impedirem a entrada dos Pataxó no manguezal.

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

Era naquele lugar que ficava a antiga foz do rio Corumbau, deslocada mais ao sul em algum momento em meados do século XX. Sugeriu o antropólogo Pedro Agostinho que a aldeia Barra Velha, antes chamada de Bom Jardim, ganhou esse nome após o deslocamento desse rio (AGOSTINHO DA SILVA, 1974, p. 396), o que faz muito sentido. Para Agostinho da Silva, o deslocamento do rio Corumbau, constatado a partir de cartas cartográficas e relatos orais (CARVALHO, 1977), corrobora para compreendermos o nome do lugar. Manuel Santana, grande liderança Pataxó, elaborou um mapa no qual aponta que, com a mudança da foz do Corumbau, o braço de rio que ainda permaneceu com água passou a se chamar, então, rio de Barra Velha.

Contudo, se observarmos bem, a explicação de Kaiones aponta para a compreensão de que, antes de ser um aldeamento, no sentido expresso de uma aglomeração de índios sob a batuta governamental ou de uma missão católica, Barra Velha é um *lugar*. E um lugar nomeado a partir do deslocamento de um rio e da habitação humana e de outros modos de vida naquele local. Lugares como Barra Velha, assim como Muriã, têm seus nomes instituídos pelos moradores ou pelas pessoas das vilas próximas, tendo como base a presença de alguma planta ou objeto, a formação geográfica ou hidrográfica, um evento histórico, ente religioso ou marca de antigo morador.

Assim como Muriã, Barra Velha emergiu de um coletivo de lugares-moradas entrelaçados a partir das relações de convivencialidade que se estabeleceram entre seus habitantes, por isso recebe um nome que agrega todos esses coletivos. É um lugar formado a partir de um ancestral fundador, e teve sua dispersão em função dos casamentos com pessoas de famílias de outros lugares ou com a cessão de terreno para outras famílias. Esses lugares que vão se expandindo com a construção de novas casas, a não ser que a família decida se movimentar e abrir lugar em outra região ou que seja expulsa, como ocorreu por ocasião dos eventos críticos da criação do Parque Nacional e do Fogo de 1951.<sup>9</sup> Barra Velha, nomeada pelo deslocamento da foz do rio Corumbau, é lugar onde viveu Vicentinho, Estefânio ou Luiz Capitão, da família dos Ferreira.

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

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

---

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

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

Dona Nega, uma nonagenária, hoje moradora da Reserva da Jaqueira, tia de Seu Zé, da aldeia Craveiro, teria me dito<sup>10</sup> que tinha “índio em todo o canto”, todo mundo tinha seus lugares e se movimentava abrindo outros lugares. Ela mesma tinha vivido no Caveira, depois se mudou com seu pai para outros lugares, como São João de Minas e Rio dos Frades. Barra Velha, lembra ela, tinha “seus moradores, mas poucos”.

Segundo Sotto-Maior (2007), na memória dos mais velhos, como Dona Bernarda (de Comexatibá), os atuais lugares habitados pelos índios Pataxó não resultam da diáspora a partir de Barra Velha, como resultado da violência do Fogo de 1951 e da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, mas, sim, do movimentos dos índios:

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

Além da “tese” de que os índios não viviam todos centrados em Barra Velha, mas “espalhados” em diversos lugares e conectados por casamentos, transações de bens e festas, haveria, após o relato de Dona Bernarda, a hipótese de que Barra Velha não tenha surgi-

do após um aldeamento forçado, como aponta a bibliografia etnológica até então.<sup>11</sup> Segundo Manuel Santana, bem antes do contato com os “brancos”, os “caboclos”, como ele chama os índios, habitavam diversos lugares do litoral e no interior e se deslocaram para onde é hoje a Barra Velha, abrindo o lugar nessa barra onde o rio Corumbau desaguava anteriormente. No ponto de vista de Santana, Barra Velha emerge a partir da ação hidrológica e do momento em que os “caboclos Tapuia”, que ali já viviam em seus lugares, passam a denominar o lugar em que vivem de Barra Velha. Isso pode ser visto no seguinte relato:

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

Assim, Barra Velha é um lugar imerso numa malha de lugares, entrelaçada por caminhos, feita e refeita pelos itinerários das miríades de vidas que fluem entre mares, rios, matas, mangues e campos. Isso contraria a antropologia até então produzida no Monte Pascoal, que considera Barra Velha como fruto de um aldeamento forçado ou da ação do Estado. A teoria Pataxó, por outro lado, aponta para a multiterritorialidade, de acordo

---

11 Ver algumas reflexões críticas iniciais sobre esta tese em Cardoso et al. (2013).

com a qual, Barra Velha era e é um lugar numa miríade de lugares, de grande importância para os índios que ali faziam morada.

A história contada e tida como factual pela etnologia até então descreve o aldeamento de Barra Velha como um processo de sedentarização forçada de vários grupos nômades a partir da ação governamental. Essa história tem como base uma série de documentos escritos a partir de 1861, que tratam dos planos para se estabelecer um aldeamento às margens do Corumbau, o que, para Pedro Agostinho da Silva (1980, p. 396), seriam elementos necessários para indicar, “com uma margem de imprecisão muito grande”, que a aldeia Barra Velha teve início justamente em 1861. O mesmo autor afirma depois, já com bastante certeza, mesmo diante de “fragmentária documentação histórica”, que a iniciativa de criar a aldeia junto à Barra Velha do rio Corumbau deu-se por ato do governo provincial, em 1861 (Agostinho da Silva, 1980, p. 7). História esta que se tornou fato a partir de sua vinculação a todas as etnografias elaboradas até então sobre os Pataxó (CARVALHO, 1977; 2009; SAMPAIO, 2000; GRUNEWALD, 2001; SOTTO-MAIOR, 2007; KOHLER, 2011).

Mais recentemente, Carvalho (2009, p. 23) afirmou que os Pataxó estão comprovadamente fixados na aldeia Bom Jardim/Barra Velha há 242 anos. Essa literatura parte da ideia de que os Pataxó e outros povos indígenas não Tupis do chamado leste etnográfico eram povos nômades, que perambulavam de forma dispersa pelas matas e pela zona costeira do Espírito Santo, Minas Gerais até o sul da Bahia, vivendo da caça e da coleta e, no máximo, de uma agricultura incipiente. Diante de seu *status* de “bando nômade” e “selvático”, o aldeamento dos Pataxó em Barra Velha, então considerado como um processo de centralização e confinamento de um povo indígena, com posterior sedentarização agrícola, só poderia ser entendido, portanto, a partir de uma ação externa, uma ação governamental, diante da incapacidade cultural desse povo indígena “nômade” em ascender de *status* tecnológico e demográfico. Nesse sentido, Barra Velha inauguraria o “processo territorial” do povo Pataxó, a partir da reunião forçosa e forçada, num aldeamento, de diversos grupos étnicos até então nômades.

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

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

Portanto, se lermos o mapa de Manuel Santana, bem como outros documentos já escritos sobre a geografia dos lugares Pataxó, veremos que Barra Velha se entrelaçava com uma multiplicidade de lugares. Nessa malha teríamos, além de Barra Velha: Muriã, Céu, Pará, Belém, Porto do Boi, Bugigão, Campo do Boi, Ribeirão, Lagoinha, Champrão, São João de Mina, Anjo, Boa Vista, Joana, Juerana, Caraíva, Pé da Pedra, Boca da Mata, Saco, Porto da Onça, Onça, Pistola, Come Quem Leva, Trambuco, Ribeirão, Mata Medonha, Joacema, Frades, Paranha, Pongó, Coroa Vermelha, Jaqueira, Mata Medonha, Cahy, Pequi Antigo, Comexatibá, Bunda da Nega, Guaxuma, Cassiana, Imbiriba, Pregó, Meio da Mata, Caveira, Craveiro, Águas Belas, Oiticica, Rela Cu, Escorrega e muitos outros lugares.<sup>12</sup> Tais lugares definem uma liderança que as serve e, ao longo do tempo, e com as conquistas de benefícios e estruturas perante o poder público, bem como com o aumento populacional, podem pleitear o *status* de aldeia.

A passagem de *lugar* para *aldeia* de Barra Velha se dá após a chegada do SPI e do contato com a política indigenista, tese que põe em dúvida a ideia de que o aldeamento ocorreu pela ação de religiosos e administradores coloniais no século XIX. A partir das relações com a política indigenista após os anos 1950, alguns lugares ganharam *status* de aldeia, tendo um cacique e um conjunto de lideranças, como é o caso de Barra Velha,

---

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

antes um lugar, entre muitos, tornado um lugar central: a aldeia mãe. Uma aldeia, portanto, seria um caso particular, no contínuo emergir dos lugares no mundo dos Pataxó.<sup>13</sup> Podemos entender aqui que a produção de lugares-mundos incorpora a noção de aldeamento e não o inverso, ou seja, o *abrir lugar* é um contínuo em que a aldeia emerge a partir de um particular processo de diferenciação, nas relações entre os Pataxó com o Estado Nacional.

Após Barra Velha tornar-se aldeia, passa a aglutinar politicamente outros lugares, que passam a se chamar “bairros”, como o próprio Muriã, o Pistola, o Saco, o Esquisito, o Trabuco e o Café sem Troco.<sup>14</sup> Mais distante, temos outras aldeias que passam a se “subordinar” à Barra Velha, como Porto do Boi, Xandó, Pará, Campo do Boi e Bugigão. Cada um desses lugares com suas respectivas lideranças, seus moradores, em geral com um nome de algum dos “chefes de família”, que podem se apresentar como liderança. Os lugares mais distantes, com suas moradas, mantiveram o *status* de aldeia, mas subordinada ao lugar Barra Velha e aos caciques escolhidos pelos moradores do lugar. Configuração esta que vem gerando tensão, desacordos e movimentos cíclicos para a “independência” dos lugares que pretendem tornarem-se aldeias autogeridas. O conjunto de aldeias conforma o que os Pataxó vêm chamando de *território*, ou seja, uma terra indígena (TI).

Essas histórias, suas ambiguidades e contradições, de certa forma, informam acerca do caráter parcial das histórias contadas a partir de personagens diferentemente situados, o que inclui os saberes históricos dos antropólogos e antropólogas. Informam também o caráter emergente de Barra Velha, como fruto de encontros e movimentos, violentos ou não.

---

13 Disponível em: <<http://pi.b.socioambiental.org/pt/povo/pataxo/2309>>.

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

Essas breves reflexões, provocadas pela conversa que tive com Kaiones, colocaram uma interrogação na história contada até então sobre o surgimento da aldeia Barra Velha. O que passei a refletir com Kaiones ali, à beira da antiga barra, e o que já vinha dialogando com outros “intelectuais” Pataxó, apontava para, ao mesmo tempo uma teoria-práxis do lugar e uma “teoria alternativa” da ontogênese de Barra Velha. Essa “teoria alternativa” partiria de um questionamento das dicotomias entre: de um lado, sedentarização e movimento; de outro, da ideia de que os Pataxó foram e são passivos perante as forças da natureza e do processo colonial e do capitalismo.

Estávamos tratando de um questionamento sobre a história de Barra Velha, e a tese de que esse lugar emergiu a partir de um aldeamento compulsório e que, a partir dali, surgiram outras aldeias atuais, também motivadas pela ação governamental. Tese que deveria ser revista com base no argumento de que os grupos indígenas no Monte Pascoal tiveram papel ativo em manter a continuidade de uma multiplicidade de lugares emaranhados como uma malha, absorvendo e se transformando a partir das tensões dos encontros, na fricção com diferentes e muitas vezes divergentes modos de vida, algo que vamos tratar ao longo deste livro.

Já era final de tarde. Começamos a retornar vagarosamente pela praia, deixando nossas marcas nos traços desenhados por nossos pés. Na caminhada, Kaiones me mostrou alguns troncos, alguns soltos, outros em linha indicando algo como uma cerca em construção. Ele me disse que os campos estavam começando a ser tomados e que aqueles mourões marcavam os limites entre os terrenos: passo inicial a se abrir um lugar por meio da delimitação e apropriação em tempos de confinamento.

## **DA LAGOA GRANDE À JUACEMA**

O dia 2 de fevereiro era um dia importante da festa de São Braz. Desde que chegamos à Barra Velha, todos os dias escutávamos os fogos de artifício sendo lançados pela festeira do ano. Naquele ano, só tinha uma festeira, Maria Coruja.

No dia anterior, tínhamos participado do samba na igreja, realizado logo após a novena do Santo. Pela manhã, acabei deixando de participar de um momento importante da festa: as atividades de abate de uma novilha, do benzimento e preparo da sua carne e sua distribui-

ção aos rezadores, aos parentes próximos, aos vizinhos e à turma do samba, que teve início às seis da manhã, findando num almoço também distribuído a todos os parentes e amigos que aparecessem. Em todo esse tempo, a cachaça pura, o licor de mangaba e as cervejas circulavam livremente entre os festeiros, principalmente entre os sambistas. Estes últimos, inclusive, tinham acesso livre às bebidas alcoólicas fornecidas pelos festeiros ao longo dos dias de preparação e realização da festa. Estava planejada para aquela noite de fevereiro, para dar continuidade às atividades do dia, a realização de uma missa, com o posterior samba dos foliões de São Braz e um forró. Seria uma noite imperdível.

Antes de subirmos para Barra Velha, fomos eu, Marilena e as crianças tomar um banho no Buraco, um pequeno lago entre as gramíneas do brejo que recobre a lagoa Grande, situado no início do caminho para Barra Velha. Um lugar que, quando cheio de água, atrai muitas crianças, jovens e adultos para banhos e brincadeiras. Era fim de tarde e o sol se punha por detrás dos coqueiros da terra alta de Barra Velha. Dali no Buraco, conseguíamos ver as casas à margem da lagoa, os lugares e seus coqueirais, espalhados pelo alto, até chegar na ponta, o Céu. Algumas famílias e pescadores passavam andando a todo o tempo, em bicicletas ou *buggies*. Havia algumas crianças brincando nessas águas escuras, avermelhadas. Sentei-me com Marilena a observar, enquanto Caio e Luana banhavam-se em intensa alegria.

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

Num ponto na praia, no encontro com a água doce e a salgada, vivem os caboclinhos da água, outros seres invisíveis, “pretinhos”, habitantes de um lugar que recebeu seu nome: a Pedra do Nego. Nas margens da lagoa, nos campos, vive outro caboclo, um ser encantado: o Jiburinha. Uma figura encantada e invisível, que é capaz de adentrar em corpos femininos, através de frutinhas de mangaba ou de um peixe, e nascer transformados em humanos, porém com poderes e capacidades diferenciadas como conhecimento geográfico e previsão do futuro.



*Dona Ângela confeccionando um cocar.*

Ao longo da lagoa há muitos lugares encantados, são sumidouros onde vivem estas invisíveis pessoas encantadas e onde é possível “ver” animais ou pedras encantadas, como índice da existência de um lugar invisível para as pessoas em estado normal. Outro parêntese: para os Pataxó, o “ver” diz respeito às múltiplas possibilidades do sentir uma presença, de perceber o outro. Uma pessoa pode ver um encantado pelos assovios ou pelo toque do tambor, assim como uma caça pode ver um caçador sentindo seu cheiro. Na própria lagoa Grande, vive uma cobra grande encantada, que se movimenta por entre os buracos na lagoa, vivendo preferencialmente no mangue. A lagoa é o lugar das coisas da natureza, e um lugar encantado é o lócus do cuidado e controle de um encantado. Nesses locais vivem coisas e seres que se encantaram num tempo histórico.

## Visível e Invisível: lugar encantado

Para os Pataxó, com os quais convivi – obviamente, de forma incompleta e parcial – arrisco-me a dizer que tudo o que existe foi criado num estado primordial, tempo dos antigos, a partir do qual tudo no mundo passa a existir a partir da ação de um demiurgo, Deus – também chamado de Tupã, Niamis ou Txõpay. E o tempo de agora, a dimensão atual, no tempo histórico, é habitado por diversas vidas em movimento e com lugares- moradas entrelaçadas em um diagrama tridimensional: em primeiro lugar, entre duas dimensões horizontais ou planos de existência – visível e invisível; e, em segundo lugar, em três patamares verticais – os buracos ou fundo da terra, a terra e o céu.<sup>15</sup>

Deus criou o mundo e o preencheu com coisas animadas, que agem no mundo e possuem a prerrogativa da comunicação. Se nos tempos antigos tudo era “meio bicho meio gente”, hoje, após transformações, essas pessoas animadas estabilizam seus corpos, e o mundo se divide entre as dimensões do invisível (o mundo dos encantados) e o do visível, o mundo que habitamos junto com animais, árvores, entre outros seres. Todos os habitantes dessas dimensões movimentam-se e possuem seus lugares ou moradas. Ao mesmo tempo, tais moradas possuem um dono ou cuidador, o dono do lugar, pessoas humanas (encantadas ou não), também nomeadas como mãe ou pai. Estes cuidam das coisas (animais, plantas, objetos) que estão sob sua responsabilidade e morada em certa circunstância, são as coisas da natureza (sob cuidados dos encantados) e coisas de gente (sob cuidados de gentes humanas). Vivemos, portanto, num mundo repleto de coisas cuidadas por gentes, encantados, caboclos, santos e demônios.

Deus criou, nos tempos antigos, as pessoas, as gentes, sejam índios ou brancos, sendo que muitos desses se encantaram e foram viver nas matas e fundos dos rios e do mar. Também santificou algumas pessoas, que são seus mensageiros diretos, mediando a relação dos humanos com deus, os santos. Por outro lado, os “bichos virados” e os espíritos ruins não seriam coisas de Deus, estariam perdidos pelo

---

15 Ver a interessante descrição etnográfica sobre os seres e suas moradas na perspectiva Pataxó em Souza (2015).

mundo, são “encantes ruins” ou demônios.<sup>16</sup> Deus encantou e encanta o mundo a partir da metamorfose material em tempos antigos do vivo e visível em encantado e invisível. Tudo, então, passa a existir no mundo em duas outras dimensões ou estados: uma dimensão visível e uma dimensão invisível da matéria, sendo esta segunda o mundo dos encantados. Estas não correspondem, respectivamente, às dimensões materiais e imateriais, mas, sim, a materialidades que se apresentam de uma forma a outra ao observador, em mundos distintos. Enquanto mundo visível é o que percebemos como nossa realidade vivida, a realidade das coisas vivas aos nossos sentidos, habitado pelos animais, plantas, ventos, águas e moradas das pessoas, no mundo invisível, as coisas se apresentam numa realidade não visível para gentes como a gente, vivos nesse mundo. O mundo invisível é o mundo dos espíritos dos mortos e também o mundo dos encantados, santos e caboclos.

Cada coisa criada no tempo primordial tem seu lugar, sua morada, seja no mundo visível ou invisível. Em geral, cada ser habita essas duas dimensões ao mesmo tempo, por meio da noção de que cada ser possui um corpo duplo. Esses lugares e os corpos que o performam e por ele são performados não são estáticos, mas se submetem ao princípio da transformação e do movimento. Os animais vivem na mata e ao mesmo tempo possuem sua morada com a mãe da mata; a mãe da mata pode vir a nos visitar na forma de um animal ou pessoa; os espíritos dos mortos continuam a morar em suas casas e podemos escutá-los; ao dormirmos, nosso espírito andarilha pelo mundo dos encantados; e um bom rezador consegue adentrar no mundo dos encantados por meio dos sonhos e retornar. Ao mesmo tempo, tudo que é feito em uma dimensão afeta a outra: desmatamentos afetam as caiporas (mãe da mata); e a ação dos espíritos é sentida pelas gentes. Mas quando uma pessoa experiencia ver o um encantado e se comunicar com ele, é porque já está em outra dimensão, encontra-se no encante.

O mundo da mata, das águas e do céu em que os Pataxó habitam é “povoado por uma multidão de figuras mediadoras” (SAEZ, 2009) com as quais eles devem

---

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

negociar acesso a coisas e a suas moradas. Tanto em sua dimensão visível como na invisível o mundo é regido por cuidadores que habitam suas moradas. Para que a vida tenha continuidade, tais moradas devem ser constantemente recriadas, cuidadas e controladas por seus donos, sejam estas materialmente visíveis, como os Pataxó, ou invisíveis, como os encantados e caboclos. Como disse uma vez Ianá, morador do Muriã: “Tudo tem que ter uma pessoa pra cuidar. Tem que ter uma mãe pra cuidar daquilo”. Seu Zé do Craveiro também disse que: “O mundo é completo de tudo, ele é lotado de gente boa, de gente ruim, e agora tem os outros que dizem que não acreditam (nos santos, encantados e nos caboclos). Quando você cair no erro você não vai queixar, você não vai falar que foi praga, você não vai falar isso não porque se eu não acreditei eu tô pagando agora”.

As coisas que habitam o mundo e são cuidadas por pessoas encantadas seriam as coisas da natureza. Em diversas conversas que tive com Kaiones, ele teria me dito que, para eles, “natureza” tinha um sentido mais alargado, abarcava tudo o que tinha no mundo: terra, pedras, animais, plantas, mato, insetos, ventos, morros, o canto dos pássaros. Essas coisas da natureza que Kaiones me apresentava eram um coletivo de coisas animadas, que agiam no mundo e se transformavam a partir das relações em que estavam envolvidas. As coisas da natureza diziam respeito não a sua constituição ontológica – uma essência ou substância biológica dada de antemão, um mundo externo ao pensamento humano –, mas a seu situar no mundo, a seus modos de vida e ao que cuidador se refere (encantados, caboclos, espíritos). Em contrapartida, as coisas que habitam os lugares humanos, por eles são cuidadas e com eles formadas são as coisas de gente, são modos de vida que perpassam a vida da gente humana.

Enquanto as gentes humanas, que habitam o mundo visível, abrem lugares e cuidam das coisas da casa, das plantas e dos animais amansados, cabe aos encantados das matas (a caipora ou vovó) e dos rios (as mães d’água) intra-agir com as coisas da natureza, cuidando de suas existências. Enquanto os humanos abrem seus lugares a partir da transformação material, direcionando as relações para seus interesses, os encantados fazem seus lugares e cuidam dos animais, das plantas e de outras coisas da natureza. As matas, com seus habitantes animais, são cuidados pela vovó da mata (a caipora), que habita buracos debaixo da terra. Os peixes e mariscos são cuidados pela mãe d’água, que vive debaixo de pedras nos rios e na linha que separa o mar da terra. Adentrar nesses mundos dos encantados é correr o risco de mudar de perspectiva e começar a ver as coisas de

outra forma. Esses lugares são evitados ou, caso haja necessidade de acesso para se capturar algum animal, marisco ou peixe, negociações são necessárias.

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

As gentes humanas fazem e desfazem seus lugares, quando, juntamente com outros modos de vida com os quais intra-agem, coordenam ações de transformação e adequação (amansamento) das coisas da natureza a seu modo de vida, criando lugares, morada de linhas de vida que passarão a viver juntas: gentes com seus parentes, plantas e animais domésticos. A inversão também é verdadeira: um lugar ou morada, quando tomada pelos matos e pelo encapoeiramento, torna-se habitada pelas coisas da natureza, morada dos “outros”, e sua posse pode passar a ser, ao longo do tempo, dos encantados. Constantemente, os encantados cruzam as fronteiras entre os lugares, realizando visitas em rituais ou no cotidiano nas casas das pessoas. E, por sua vez, as gentes adentram nos lugares encantados, seja para pescar ou caçar, ou, por intermédio de um rezador, para recuperar algum espírito capturado. Gentes humanas também se relacionam com encantados e adentram seus lugares por devoção, ofertando presentes e acessando suas coisas pela sedutora reciprocidade cotidiana. Isso nos faz perceber que coisas da natureza e coisas de gente não são domínios totalmente separados da realidade, não possuem ontologias radicalmente distintas; o que prevalece é a animacidade generalizada, a troca de lugares-corpos, o cruzamento de fronteiras e a eminência da transformação.

Outros modos de vida habitam mundos em perpétuo movimento, não fazem lugares-moradas. Predadores como os tubarões e as onças vivem em permanente movimentação. Os “bichos virados”, os “encantados ruins”, a antiga e já extinta onça pelada, o boitatá, a porca espinha, o bicho homem (Camurunguê), o Pai da Mata (piaçava), o Bicho Homem, o Lobisomem e o Caveira vivem na natureza, em

buracos ou em errância. Não possuem donos ou cuidadores. A Onça Pelada, quando era atuante, perambulava pelas matas perseguindo os caçadores; o Boitatá e o Lobisomem, quando vivos, são gentes em seus lugares e virados, gostam de acostrar pessoas que andam pela beira da praia e na mata ou em lugares escuros e até em suas casas. O Caveira vive no pé de goiti, na mata, ameaçando os caçadores. E a Porca Espinha vive no Saco. Esses “bichos” não respeitam limites entre as moradas de gente, no afã de cruzar fronteiras entre lugares, estando constantemente – hoje cada vez menos – ameaçando as gentes em suas casas ou os que vagueiam pelas noites turvas. Os mortos, em espírito, vagueiam, têm suas trilhas e o mundo invisível deles; quando não vão para “perto de Deus”, vivem na invisibilidade em suas antigas moradas. É por isso que dizem que Barra Velha é perigosa, que ali vivem “espíritos ruins” caminhando e encostando nas pessoas, fazendo visagens, dando medo: “A noite é dos mortos e o dia dos vivos”. Antes, quando Barra Velha não tinha luz, aparecia muita visagem, espíritos ruins andando pela noite. Com a chegada da luz elétrica, tais visagens diminuíram consideravelmente.

Esses lugares na natureza, encantados ou não, onde nenhum humano vivo abriu lugar, recebem nomes binominalmente de acordo com eventos ou pela descrição de sua forma. O primeiro nome refere-se ao estatuto de sua existência: mata, mar, campo, mangue, monte, serra. Assim, tem-se: Mata do Coração, Mata do Parque, Campo do Coelho, Campo do Coração, Campo Branco, Monte Pascoal, Serra da Gaturama, Serra do Gavião e, ainda, os mangues Bagueira de Cima e Bagueira de Baixo, Pacuí, Riacho, entre tantos outros lugares nomeados. No mar também teríamos as pedras e cabeços, com seus nomes como Calungi e Pedra do Nego. O Monte Pascoal é um caso ímpar: seu nome só foi reconhecido recentemente após contato com personagens do Estado; antes era chamado apenas de pedra ou Pé da Pedra. São nessas manchas que os invisíveis encantados fazem e desfazem seus lugares, encantando-os em tempos históricos, e por onde circulam no dia a dia.

Um lugar encantado que está sempre presente nas narrativas dos Pataxó é a Juacema, situada ao sul da aldeia, entre a famosa e turística praia do Espelho, em Trancoso, e a vila de Caraíva. Juacema se conecta com a lagoa Grande pelo subterrâneo, por onde a água flui. Durante todo o período que estive em Barra Velha, não consegui alguém que me levasse até lá. O lugar não era passagem ou destino para ninguém atualmente – diferentemente do passado, quando os Pataxó tinham que passar andando por Juacema para ir até Porto Seguro –, e as pessoas não tinham tanto interesse em ir lá.

De acordo com os Pataxó, em Juacema, “ninguém consegue viver, fazer casa por lá, é encantado”. Paradoxalmente, para muitos, Juacema é um lugar histórico, onde começa a história dos Pataxó ou pelo qual os Pataxó têm muito “pegadio”. É, assim, um lugar muito lembrado nas narrativas e histórias contadas, mas onde ninguém vai ou consegue morar, a não ser alguns alunos das escolas das aldeias que o visitam em suas pesquisas de campo. Desse modo, Juacema não adentrou nos mapas das medições ou demarcações das terras indígenas e não foi reivindicada nas retomadas de terra.



*Tururim, sossegado no Muria.*

Em uma conversa que tivemos no Muriã, Tururim explicou que, na época em que Juacema foi construída, Salvador – então capital da Bahia e do Brasil – estava também em construção. Naquele tempo, um indiozinho saía do buraco na Juacema para caçar um bem-te-vi. Em uma de suas saídas, o filho de um branco pegou o bem-te-vi. O pequeno nativo foi pegá-lo de volta, mas o menino da vila bateu nele e ficou com o pássaro. O índio adentrou de volta no buraco chorando. Em pouco tempo, os tapuios Abatirás – ou Bakirás, ou, para alguns, Mavão ou Formiga – saíram do buraco e devastaram Juacema, não deixando nada para contar história.<sup>17</sup> Os índios retornaram para o buraco e nunca mais voltaram. Após esse evento, Juacema se encantou, mas o motivo do encantamento é uma incógnita.<sup>18</sup>

---

17 As narrativas sobre Juacema demonstram uma memória sobre um evento histórico ocorrido há mais de quatro séculos. O príncipe Maximilian Wied-Neuwied descreveu Juacema em sua passagem pelo lugar, lembrando o documentado ataque a esta vila: “Uma vez alcançada a margem do norte com toda a ‘tropa’, avançamos, ao longo da costa, pela planície coberta de frondosas balsas, limitadas a distância por colinas; mas logo e de novo encontramos altas e íngremes ribanceiras de argila e arenito, que foi preciso escalar, pois as vagas impetuosas tornavam a costa inacessível. Segue-se uma trilha escarpada até o elmo dessas ‘barreiras’, e entra-se num altiplano, num ‘campo’, denominada Jauasema ou Juassenia. Nesse local, de acordo com a tradição dos moradores, houve outrora, nos primórdios da colonização portuguesa, grande e populosa vila do mesmo, ou Insuacome, mas que, à maneira de Sto. Amaro, Porto Seguro e outros estabelecimentos, foi destruída pela guerra com uma bárbara nação de canibais, a ‘Abaquirá’ ou ‘Abatirá’. Essa tradição se baseia, sem dúvida, nas devastações que os Aimorés, ora Botocudos, levaram à ‘capitania’ de Porto Seguro, quando a invadiram em 1560, conforme encontramos relatado na *History of Brazil de Southey* e na *Corografia Brasileira*” (WIED-NEUWIED, 1989, p. 241-279). Ali, do alto da Juacema, o naturalista expressa todo seu olhar paisagístico, uma visão romântica de uma natureza selvagem e uniforme, “Dessa altiplanura, o panorama do ermo litoral e do oceano imenso é sublime e arrasta o espírito do viandante solitário à contemplação embevecida. Os coleios da costa vão perder-se nos longes do horizonte azul; as ribanceiras vermelhas e alcantiladas alternam-se com os vales umbrosos, que, tanto como as alturas, são forrados de florestas de matiz verde-escuro; os vagalhões do oceano raivoso escachoavam com um rumor profundo e cavo; na distância indistinta, os olhos contemplam a branca espumarada torvelinhando nas fragas, e o estrondo trovejante da eterna e compassada ressaca, que a voz de nenhum ser vivo interrompe, retida majestosamente pelas solidões intermináveis. Profunda e solene é a impressão que produz a cena sublime, quando pensamos na sua constância e uniformidade através de todas as vicissitudes do tempo” (WIED-NEUWIED, 1989, p. 241-279).

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



*Antes do evento crítico do Fogo de 1951, a capela de Barra Velha havia sido reformada com recursos mobilizados entre os moradores, momento este em que conseguiram trazer a imagem de Nossa Senhora da Conceição para o lugar.”*

A quem passa por lá, Juacema se mostra como um lugar de muçununga, com cajueiros bravos enfileirados e outras plantas do campo. Tem uma lagoa, chamada de lagoa Tola, pois corre pelo lado contrário: da direção do mar para a oeste. O buraco dos Tapuias é formado por três buracos com cerca de 5 metros que ficam nas falésias. A outra Lagoa Encantada é onde fica um “facho de ouro”. Dizem que o encantamento se deve a este facho, pois quem consegue “vê-lo” fica com vontade de pegá-lo. Alguns mergulham, mas quando conseguem tocá-lo, ele desaparece ou, na hora de desencantar, a pessoa perde a coragem. Outros ficam com medo e nem mergulham. Para desencantar, é necessário deixar o sangue ou a saliva no objeto encantado, trazendo-o para nosso mundo. Conta-se que muitos já tentaram sem sucesso.

Esta Juacema antiga, hoje encantada, tinha casas, calçada e porto, sendo construída ao mesmo tempo que Salvador erigida. Ela está lá em seu encantado, em pleno funcionamento, com máquinas funcionando, animais cantando, calçada, barcos aportando, bares e moradias, mas na invisibilidade para quem não está sob efeito do encanto. Dizem as histórias que algumas pessoas, após passarem por Juacema à noite, veem esta cidade, com galos cantando fora de hora, cachorros latindo. Certa vez, um rapaz que andava pela praia encontrou uma casa com uma mulher que o chamou para se deitar com ele. Ele não deu para trás e entrou na casa. Passou a noite na casa da moça e, ao acordar, viu-se dormindo debaixo de um cajueiro brabo. Ao olhar para o lado, viu todos os cajueiros arrumados lado a lado, como casas em uma rua.

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

No entanto, um encantado também pode ser expropriado de seu lugar, o que ocorre quando as coisas que ali viviam são destruídas, encerrando as malhas relacionais anteriormente coordenadas entre si. Em Barra Velha, o mesmo córrego onde fica o rego, mais acima um pouco, era um córrego com mais água, tinha árvores enormes, como uma jundiiba. Era um lugar encantado, onde era possível ver peixinhos reluzentes e uma lagosta enorme. As margens foram desmatadas e foi construída ali uma ponte, com passagem para veículos, aterrando o buraco habitado pelos encantados. O mesmo vem ocorrendo com os encantados da mata, como a caipora, que, com o desmatamento, está sumindo.

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

## IGREJA

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

Andamos cerca de 1,5 quilômetro, passando pela estrada aterrada que cruza a lagoa Grande e pela única casa ao longo do caminho, de um morador que habita uma ilhota dentro do brejo da lagoa. Ao final do trajeto, chegamos a um entroncamento: se continuássemos em frente, subiríamos uma ladeira até o alto, onde fica a Funai, em direção a outros caminhos, que passam por casas até o Esquisito e a rua do Alto; indo pela esquerda, por onde seguimos, chegaríamos à rua de Baixo e ao terreiro da igreja.

Ao cruzarmos uma pequena ponte, por onde passa o que ainda resta do córrego da Cozinha Velha, chegamos à rua. A primeira edificação que se apresenta é o salão comunitário, com duas moradias da família de Seu Zé Piegas. Nesse "bairro" de Barra Velha, há

algumas edificações de alvenaria, em sua maioria de taipa com reboco, bem próximas umas das outras, com pequenos quintais, repletos de ervas medicinais e condimentos, frutíferas – tais como mangueiras, jaqueiras, coqueiros – e árvores fornecedoras de sementes para artesanato, como a juerana. Os três mercadinhos do centro da aldeia estavam abertos. Algumas pessoas bebiam cerveja e crianças corriam por todos os lados. Havia um pequeno mercado improvisado, formado por mercadores oriundos de Itabela e de outras cidades próximas à aldeia, que acampavam na aldeia durante os dias do festejo, para aproveitar o movimento e vender roupas e utensílios domésticos.

Ao adentrarmos no terreiro da igreja, onde se situa o cruzeiro, cumprimei alguns conhecidos. Caio e Luana não estavam ainda muito enturmados e ficaram com a gente até encontrarem seus amigos para brincar: João, Isabela e Sara, filhos de Aurim e Erilsa; Cauã, filho de Kaiones e Samily; e Kwainahê e Juruá, do Muriã. Algumas pessoas estavam nas janelas da igreja “espiando” o final da missa, celebrada por frei Dilson, da ordem dos Capuchinos. Alguns homens passaram vestidos de terno, e mulheres, de saias compridas e bem arrumadas, caminhando para suas casas após o culto na igreja evangélica Maranata, situada na rua do Saco, poucos metros atrás da igreja católica. Passaram aparentemente desinteressados, com a Bíblia nas mãos.

Os Pataxó com os quais conversei não se lembravam de quando a igreja foi construída.<sup>19</sup> Dona Ana, da Reserva da Jaqueira, disse-me que desde que ela se “sabe por gente” que a igreja existe em Barra Velha, mas, inicialmente, era uma capelinha toda de palha e ficava num lugar diferente.<sup>20</sup> Quem cuidava da igreja nesse tempo era o rezador, um índio que morava na região.

---

19 Segundo Sotto-Maior (2007, p. 46-47), após a decretação do aldeamento no rio Corumbau, em 1862, a ordem dos Capuchinos na Bahia aceitou a indicação do frei Luís de Gubio como administrador, indicando também Ubaldo Ribeiro como patrono desse novo aldeamento. No entanto, em virtude da demora no repasse de recursos financeiros, o projeto de aldeamento em torno de um projeto de paisagem Capuchino ficou inviabilizado. Seguindo o argumento de que Barra Velha, mesmo diante do documento administrativo ordenando a construção de um aldeamento em seus domínios, não foi efetivado como tal, é possível pensar a inserção das igrejas e da ordem dos Capuchinos no mundo dos Pataxó como uma iniciativa interna de “predação familiarizante” da igreja pelos índios que habitavam a região, diante da frente de ocupação territorial vinda do sudeste.

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

Havia outra igreja em São João de Minas, onde ficava a imagem de Nossa Senhora da Conceição, que, segundo a história que me foi contada, foi adquirida por um morador de Caraíva. Essa era a igreja onde padre Emiliano, vindo de Arraial d'Ajuda, rezou a primeira missa e visitava com mais frequência para realizar batismos dos índios,<sup>21</sup> ajudar a organizar as festas religiosas e casamentos. São João de Minas é um lugar em ruínas. Hoje, tomado pelo mato, é quase imperceptível a presença humana no lugar, que antes tinha grande movimentação, uma capela, festas e, inclusive, mais moradores que Barra Velha. São João de Minas foi o local indicado pelo SPI para enviar alguns índios de Caramuru-Paraguaçu, o que foi efetivado. Assim, por lá viveram muitos dos interlocutores com os quais mantive contato durante o trabalho de campo. Com a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, os moradores deixaram o lugar, que hoje está presente apenas na memória.

Antes do evento crítico do Fogo de 1951, a capela de Barra Velha havia sido reformada com recursos mobilizados entre os moradores, momento este em que conseguiram trazer a imagem de Nossa Senhora da Conceição para o lugar. Eu conheci a capela de Barra Velha em 2008, era menor do que a atual, reformada recentemente e em estilo colonial. Com a reforma, a igreja aumentou de tamanho, passou a ser toda de alvenaria, com piso de cerâmica e janelas de vidro; o barro e o chão de cimento queimado e terra batida foram totalmente substituídos. Observando ali a igreja, não tenho como deixar de pensar que ela possui atributos comuns aos lugares feitos e desfeitos entre os Pataxó e pelos outros modos de vida. São o que Bakhtin (1981, p. 84) chama de cronotopo: sua presença constitui um lugar que vem sendo formado ao longo do tempo. A igreja passa por

---

21 Segundo Joel Braz (ver capítulo 3), foram os primeiros padres, por meio do batismo, que instituiriam os nomes dos atuais habitantes das aldeias. Eles davam nomes cristãos às famílias, a partir dos laços de consanguinidade e casamento. Assim teria surgido os Braz, os Conceição, os Ferreira, os Alves, entre outras famílias. Após o batismo cristão, chegam os cartórios, o que, segundo ele, acabou misturando os nomes. Com a chegada da Funai na aldeia, nos anos 1970, esta instituição passou a registrar os recém-nascidos instituindo outro modo de nomear as pessoas. Nos anos 1990, 2 mil Pataxó foram instados a fazer o registro civil, momento em que diversos problemas de registro vêm à tona. Apesar de toda a governabilidade da prática de nomeação, os Pataxó continuaram a "desenhar" seus laços de parentesco de acordo com a origem do lugar e das histórias de casamentos e movimento de seus antepassados, mais que pelo sobrenome. Presenciei uma conversa entre o cacique Romildo e um jovem que foi pedir permissão para sua mãe morar na aldeia. Segundo ele, ela era índia e estavam sendo expulsos de suas terras no rio dos Frades. Romildo perguntou: "De onde vem sua família e quem são seus parentes?" Ele perguntava pelos lugares abertos e por nomes dos antigos (primeiro nome ou apelido), conhecidos na imensa rede de parentesco dos Pataxó, e não pelo sobrenome da pessoa.

gerações humanas, sendo sua temporalidade consonante com a habitação humana e de uma miríade de modos de vida – ventos, água, insetos, fungos, santos. Em Barra Velha, a igreja, é monumento da passagem do tempo<sup>22</sup> assim como os lugares, e ressoa com os ciclos de vida que fizeram e fazem parte de sua construção.

A igreja emerge em um processo de autotransformação a partir da ecologia de diversas vidas que intra-agiam com as gentes de Barra Velha. A igreja é parte do fazer e desfazer mundos, e não uma construção que é posta num mundo dado de antemão. Antes, palha de ouricana e madeira, com santos em seu interior; passa por mudanças, adentrando barro; depois tijolos, novos santos, telhas e cerâmicas. Em sua biografia, ela cresce corporificando relações ao longo da história, relações que são encontros entre práticas de gentes e outros seres do ambiente. A igreja foi se fazendo com um plano mínimo ou sem necessariamente uma imagem final, sempre aberto ao *design* do aprender fazendo e das circunstâncias, bem como das modificações empreendidas pelos moradores da aldeia, pelos representantes da igreja e por uma miríade de seres que incorporam a igreja em seu modo de vida. A igreja, como lugar onde vivem a miríade de vidas e, principalmente os santos, é o lugar onde se negocia, pela promessa, fé e devoção, o acesso ao céu, a Deus e suas benesses.

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

Dona Ildina, também de Barra Velha e partícipe ativa das festas de santo, das chulas e *awês*, disse-me que “as festas da igreja são festas de índio”. O mesmo disse Erilsa, sendo

---

22 Trecho inspirado no capítulo “The Temporality of Landscape”, de Tim Ingold (2000), que traz o exemplo da igreja como modos de habitar e construir na paisagem; e na história sobre a construção de catedrais que se faz num *design* processual, de David Turnbull (2000).

mais incisiva: “meus parentes fazem o que quiser com a igreja católica, os católicos acreditam muito nela, acreditam nos santos e nos encantos”.

Essa evidente perspectiva de “predação familiarizante”<sup>23</sup> da igreja pelos Pataxó põe uma interrogação na tese da catequização forçada dos Pataxó. A ecologia emergente das igrejas, com seus santos e suas práticas, ampliou o leque de vidas e práticas com as quais os Pataxó passam a se relacionar na cosmopolítica de seu cotidiano. Antes, eram relações mais centradas nos lugares encantados e nos lugares dos “outros” humanos (fazendeiros, parque, tapuias, capixabas, mineiros, caboclos); agora, abre-se a possibilidade de acesso ao céu, sob mediação da figura dos santos. Nesse sentido, outras práticas são mobilizadas para se relacionar com Deus, este ser transcendente, criador da vida e das coisas do mundo, que, apesar de não ser um partícipe da vida cotidiana dos Pataxó, é dele que se espera atos dadivosos. São os santos, os mediadores do acesso a Deus, as figuras com as quais os Pataxó devem coordenar suas vidas com devoção caso queiram ser ouvidos e atendidos.

## SÃO BRAZ

Chegamos na igreja ao final da missa, por volta de 20h30 da noite. No caminho, encontrei o cacique Romildo, que estava ali observando a festa e acompanhando se tudo acontecia a contento. Adentramos na igreja e nos sentamos discretamente num banco de madeira, enquanto as crianças brincavam do lado de fora.

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

---

23 Segundo Gesline Giovana Braga (2008), que estudou a festa de São Sebastião entre os Pataxó de Comuruxatiba, a força centrípeta aqui atua no sentido de que a festa é pensada como um festa da comunidade indígena e não como uma “festa de igreja” – manifestação do outro, do não índio. Essa “predação familiarizante” dos santos fazem com que os “brancos” ocupem um papel secundário, que é reforçado ao longo da festa.

## Devoção: os santos

Os santos são personagens encantados que vivem no plano celeste e habitam o mundo dos Pataxó através das imagens e com eles intra-agem em relações de reciprocidades marcadas pela assimetria, pelo ideário da bondade, pela violência e punição. As imagens dos santos são reproduzidas em coisas como santinhos, amuletos e, principalmente, estátuas. Cabe dizer que essas imagens não apenas representam algo, são imagens vivas, que fazem mundos com seu viver eternizado e encantado e em seus movimentos. São humanos encantados em tempos imemoriais; hoje, são os santos que intermediam as relações com Deus.

Erilsa, professora de Barra Velha, disse-me que os santos “são aquelas pessoas que seguiram a Deus no passado e que estão ali na imagem para mostrar às pessoas”. Mesmo ela não sabendo se a imagem faz ou não algo, pois é uma fotografia, diz que “os parentes são muito devotos, tipo Coruja: papai é devoto para este lado de santo. Ildina é devota e conhece muita coisa dos caboclos”. Para ela, os santos são sagrados, as pessoas os conhecem e neles têm muita fé, de tal modo que já teriam se tornado “cultura do povo Pataxó, que já pedem coisas pra eles”. Para o antropólogo Gabrieli Grossi (2009), a relação com os santos é constitutiva da cosmologia – eu diria da vida vivida e da realidade – dos Pataxó, eles participam ativamente da vida cotidiana e socorrem os índios nos momentos mais importantes: um acidente, uma doença, o casamento da filha, a necessidade de comida, ou seja, toda a vida social se desenvolve em encontros permanente com santos e com os encantados. Isso se dá numa circunstância em que, segundo Oscar Calavia Saez, não devemos compreender o culto aos santos e o xamanismo, entendidos como diferentes práticas, como existentes em mundos separados por séculos ou por oceanos. Não só porque no exame das origens dos santos se revele um panorama muito afim ao do xamanismo, “senão porque ao lado do culto institucional dos santos permanece o hábito de uma relação pessoal entre o devoto e uma série de seres que só podem entrar a participar das redes sociais mediante uma disciplina especial da percepção” (SAEZ, 2009, p. 212). Entre os Pataxó, o “xamanismo” dos santos e o “culto” aos encantados fazem parte de um mundo comum e práticas de se relacionar em um “mundo lotado” de coisas.

Santos são imagem visíveis que atuam no plano invisível dos encantados e, por isso, não precisam se manifestar por meio dos corpos como o fazem os caboclos encantados. Diferentemente de Deus, que fica no Céu, uma entidade transcendente à qual nenhum mortal tem acesso, os santos habitam os céus – onde têm suas moradas –, mas descem à terra e por aqui se movimentam por trilhas entre as casas, pelas matas e

pelos sonhos das pessoas, participando da vida cotidiana em todas as suas dimensões, manifestando-se através de suas imagens. Em geral, um santo fica no altar da igreja, num oratório da casa ou na mesa da benzedeira e do rezador. Ele está estampado na parede de uma sala ou impresso num amuleto guardado em algum lugar bem particular para o indivíduo. O melhor lugar para o santo, aquele que ele gosta, é estar junto do povo, nas capelas e andando entre as casas. Assim, para falar com os santos, o povo dispensa a mediação do padre: o contato é direto, entre sujeitos. As pessoas deixam recados, conversam por meio das orações e rezas, pedem em sussurros. Seu trabalho principal é o de mediar a relação das pessoas com Deus, uma mediação marcada por muita negociação, conversações e observação do cumprimento de práticas recíprocas, relações as quais os Pataxó denominam de *devoção*.

Devoção é um conceito alargado, utilizado para fazer referência às relações de reciprocidade que os Pataxó mantêm não só com os santos, mas com as entidades encantadas donas dos lugares, e de suas coisas (animais, plantas, bens, objetos, curas, conhecimentos, previsões). A devoção<sup>24</sup> é um estabelecimento de uma forte relação de reciprocidade, um vínculo sólido com outro ser. Certa vez, Seu Zé, do Craveiro, explicou-me que devoção é algo que nós podemos aprender: *devociar*, podemos ser *devociados*. O devoto é aquele que presenteia a entidade de acordo com as coisas e tem comportamentos que os Pataxó definem como prerrogativa da transação e, em troca da sua devoção, esperam receber algo que foi pedido ou um cuidado especial. No caso dos santos, o idioma da devoção é a *promessa*, que envolve um pedido e uma obrigação de reciprocidade. Em geral, essa obrigação pode ser acender uma vela ou, se o pedido for grandioso, realizar uma festa para o santo, o que ele aprecia muito. Além da promessa ao santo, os encantados exigem o respeito às regras da moral que move as relações.

Para cada santo, uma devoção. As pessoas possuem seus santos preferidos e, em Barra Velha, os que têm mais devotos são: *Nossa Senhora da Conceição, São Benedito, São Braz, Santo Antônio, Divino Espírito Santo, São Sebastião e, menos frequente porém sem menor importância, São João, São Jorge e São Francisco*. Nossa Senhora da Conceição é tida como uma santa guerreira, a padroeira da

---

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

aldeia, aquela que ajudou os índios de Barra Velha nas lutas pelo territórios e nas viagens das lideranças. São Sebastião, considerado o mais índio dos santos, é visto como um guerreiro que morreu vítima das flechas. O Divino é o padroeiro da capela do Pará, assim como São Francisco o é em Boca da Mata. A relação entre santos e pessoas é bidirecional. Segundo Seu Zé, “cada um de nós tem direito a um santo e cada santo é devoto de um ser humano”.<sup>25</sup> Por exemplo, um devoto de Santo Antônio, no dia dele, tem que estar preparado, atento para o fato de que não é só uma vez ao ano que é festeiro. Outro exemplo de Seu Zé, São Jorge: “não é só um dia que ele é festeiro, tem dia da semana, dia do dia e dia inteiro, cada dia você tem que saber o que vai fazer, o que pode dar e o que pode pedir”. Ou seja, para ser devociado com o santo tem que estar preparado para conversações, tem que conhecer os termos da relação. Seria a mesma prática para se devociar com um encantado. Segundo Oziel Santana, do Pé do Monte, cada um tem um santo, mas na hora do aperto, do conflito, da doença, deve-se “pedir é pra turma toda! São Jorge, Sultão da Mata, Balauê, Pena Branca, e vai tocando o barco”.

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

Os santos andam. E andam para ver quem realmente é devoto dele “de coração”. Oziel me disse que, no mês de fevereiro, São Benedito chega à sua aldeia trazido pelos seus devotos, foliões, que carregam sua bandeira; e ele – o santo – chegava para esmolar e ver o devotos. Ao chegar à sua aldeia, o santo dormia na casa de Edvaldo e cada um que tivesse promessa com ele e até os que não tinham recebiam-no em suas casas. É um momento de fazer promessa. Na casa dos devotos, acende-se uma vela, monta-se um altar e, à tarde e à noite, realizam-se o toque dos pandeiros e as rezas, com oferta de alimento pelo anfitrião. Para Seu Zé, esse é o momento de se fazer um bom pedido, de cuidar bem do santo, de zelar, de fazer orações de forma adequada, de

25 Estou de acordo com Saez (2009, p. 205) no sentido de que seria “ocioso explicar que todas essas características não se aplicam à relação entre o fiel e Deus, mesmo no caso de deuses populistas que preferem tratar mais de igual a igual com seus fiéis. A distância maior e a exclusividade (ou pelo menos escassez) dos sujeitos divinos faz que essa comunicação se submeta a um protocolo especial, que marca seu afastamento com respeito à socialidade comum”.

mostrar seu terço, pois os “santos são espíritos também, eles fazem milagre da forma que você pede, né? A fé está acima de tudo”.

No momento em que o santo está pedindo esmola ele tá “vendo e escolhendo os devotos”. Seu Zé já viu na casa de seus amigos, no momento da esmola, uma imagem deixar cair a coroa; em outra casa a imagem suou e na outra ela virou as costas. Ele não soube dizer o que ocorreu, mas ficou a pergunta no ar: “será que foi falta de fé, orgulho, más palavras, desfazimento dos santos, alguém que deu esmola contrariado?” – pergunta que deveria ser respondida pelo devoto, pois o santo não vai dizer o que ocorreu: “ele não se comunica”.<sup>26</sup> No momento em que o santo pede esmola, em um ritual público, é o momento em que se faz uma promessa. Mas não só, uma promessa se faz a qualquer momento: em casa, diante da imagem; na igreja, defronte ao altar; em momento de perigo; por motivo de doenças graves – podendo ser promessas simples, como para encontrar um objeto ou ter uma boa plantação, ou mais complicadas, como para garantir o “território tradicional” ou a cura de uma doença grave (GROSSI, 2004).

A promessa “implica a adesão a um sistema de obrigações, de engajamento recíproco, que caracterizará a relação” de devoção. O *status* e a reputação do santo se definem pelo cumprimento do pedido, quando este tiver sido feito com fé e da devida forma, sob o risco de ele perder o devoto. Por sua vez, quem fez a promessa adquire uma dívida futura, como uma carta promissória, de que pagará por seu pedido. O pagamento da promessa deve ser sempre feito em vida, seja pelo devoto ou por algum familiar que o faça em seu nome. O não cumprimento da obrigação pode engendrar punições por parte dos santos. Em Barra Velha, contam que um senhor desrespeitou São Benedito e quem pagou foi sua filha, que nasceu com deficiência física. Ao contrário, o bom devoto é protegido, como no caso de um senhor em Águas Belas, festeiro de São Sebastião. No dia da festa, ele furou o olho quando estava preparando o tambor de couro de corsa para a festa. Uma velha benzedeira viu a situação e falou que ele não ficaria cego, que no momento de levantar o mastro ele ficaria bom. Enquanto ele estava deitado, os foliões puxaram o mastro, tocaram a gaita, a viola e o tambor, colocando o mastro na frente de sua casa. Quando o mastro chegou na casa da santa, ele melhorou.

26 Tive oportunidade de participar da caminhada e pedidos de esmolas para São Benedito em dois momentos: um em Barra Velha, e outro na aldeia Águas Belas e do Divino. O primeiro santo caminhou a partir do Prado, e o segundo, de Corumbau. Em dezembro de 2015, durante a festa de Nossa Senhora da Conceição, houve um encontro inédito entre esta santa, São Benedito e o Divino, que caminharam juntos nas ruas da aldeia durante a procissão. Um momento muito comemorado entre os Pataxó.

Há promessas que são cumpridas de forma mais simples, como acender velas, oferecer flores ou soltar fogos. Porém, em geral, um pedido maior que tenha sido atendido deve ser pago com uma festa no dia do santo, festas que são ritos solenes e públicos, com ou sem levantamento de mastro. O devoto deve pegar o ramo no derradeiro dia da festa, assumindo a responsabilidade pela festa do próximo ano, tendo então um ano para organizá-la, o que envolve comprar e soltar fogos, matar um garrote e ofertar muita cachaça,<sup>27</sup> refrigerante e comida, contratar o músico, chamar a rezadora para novenas, combinar a celebração da missa e, no cotidiano, fazer as rezas, dar esmola ao santo e demonstrar emotivamente seu envolvimento com a imagem.



*Festa de São Braz, samba na igreja.*

27 Quando Carvalho fez seu trabalho de campo nos anos 1970, nas festas de santo era servido o cauim. "Ao se iniciar a festa, na casa do festeiro, animada pelos tocadores e um toca-discos, bebe-se cauim [também chamado de jiroba]" (CARVALHO, 1977).

Aos poucos, os foliões vinham chegando com seus instrumentos, alguns portando copos plásticos com cachaça. Eram cerca de doze instrumentistas-cantores que foram se organizando em forma de círculo em frente ao altar da igreja e começaram a tocar o samba. Reconheci algum deles (Urubu, Airi, Timboca, Lapão, Galego e U). Enquanto batiam seus pandeiros e tambores, tocavam a viola (dois violeiros), puxavam o reco-reco, tiritavam o triângulo e remexiam o *maraká*. Canções em louvor aos santos são entoadas numa sonoridade que lembra um lamento, e todos dançam ali parados em seus lugares.

No início, muitos – entre adultos, crianças e os mais velhos – ficavam sentados nos bancos da igreja, organizados em fileira, apenas observando enquanto o samba se desenrolava. Outros jovens ficavam na janela apenas assistindo. Todavia, isso não durava nem uma canção. Após o encerramento do primeiro samba, com um forte “Viva São Braz!”, “Viva!!!”, algumas mulheres (Ildina, Conceição, Maria Coruja e outras mais) adentravam na festa assumindo o coro e a dança. Ao ritmo do samba, faziam um círculo e começavam a sambar, andando em círculo e arrastando os pés. Algumas mulheres, como Ildina, traziam seus bebês ao colo, outras tocavam o *maraká*. Nesse ritmo cadenciado, iam circundando, louvando São Braz.

Já no terceiro samba, alguns homens com seus *marakás* adentravam na roda. A canção, mudou, ficando mais acelerada e, com isso, alterava-se também a dança. Mulheres e homens continuavam caminhando em círculos, mexendo mais o corpo e ao mesmo tempo realizavam um tipo de “brincadeira”, na qual cada pessoa do círculo circundava a outra de forma bem rápida, quase raspando o ombro com o outro em movimento, com o samba tocando e os movimentos ligeiros, com corpos ritmados. Ao final desse samba, iniciava-se outro, mais cadenciado. Ao mesmo tempo e sem parar de tocar, os sambistas começavam a caminhar para fora da igreja.

Aguardamos todos saírem e fomos atrás do cortejo, que adentrou logo na primeira casa em frente à igreja, a casa onde vivia o falecido Adalicio. A cachaça foi servida e eu aceitei umas goladas. Enquanto isso, Caio e Luana brincavam, e Marilena estava conversando com Samily. Os sambistas formavam um círculo, agora mais juntos, bem próximos uns dos outros. Enquanto cantavam, todos dançavam, a poeira subia, mais goles de cachaça e licor, e bastante suor. Outras pessoas ficavam mais afastadas, apenas

observando, enquanto as crianças corriam por todos os lados, algumas delas com o rosto coberto com suas camisas, imitando os “caretas”, personagens que apareciam em outras festas.

Após alguns minutos, o cortejo seguiu pela rua de Baixo, parando na casa do cacique Romildo. Ele cedeu sua casa para os foliões, pois sua sogra Maria Coruja era a festeira, e como ela morava na aldeia Pará, tinha que usar a casa de um parente para ofertar a festa. Ali mesmo pela manhã já teria ocorrido a oferta do almoço e a distribuição da carne de novilha abatida. Os foliões adentraram a casa por uma varanda de lona, construída informalmente para este fim. Enquanto isso, muita gente ficou do lado de fora, inclusive eu, que fiquei conversando com Kaiones.

Ouvi dizer que, quando os foliões, os sambistas, passavam cantando louvores aos santos e às santas, eles estariam afastando os maus espíritos que rondam as casas, trazendo bondade e saúde aos moradores. Nesse momento, as filhas e sobrinhas de Romildo passaram por todos portando garrafas PET com um líquido dentro. Também me ofereceram, e eu, sem saber direito do que se tratava, aceitei. Era uma espécie de mistura de caçaça com suco de mangaba. Mais um gole e meu corpo já sentia o álcool se alastrando.

Kaiones foi procurar saber onde estava seu filho Cauã. Nesse momento, fui conversar com Romildo, que estava sentado em uma cadeira em frente à sua casa, e sentei a seu lado. Ele estava atento ao movimento, pois, segundo ele, nas festas o cacique é muito requisitado e tem que se mostrar presente para dar segurança às pessoas. Ao mesmo tempo, ele estava preocupado, pois, com as bebidas, as chances de ocorrer alguma briga era maior. Recebi outro copo, agora bem cheio do vinho Dom Bosco. Ildina sentou-se ao nosso lado amamentando seu pequeno. “Dizem que o samba é antigo. Talvez mais antigo que o awê”, disse Romildo, meio que mudando de assunto.

T: É de antes de 51?

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

I: Eu acho que não, Romildo, acho que é o awê. A música indígena é mais velha. Essa época é quando seu Luís viajava pra Porto Seguro. Seu Luís já morreu, se não você perguntava para ele, e não sei se é o awê ou o samba que é mais velho aqui dentro de Barra Velha. Sei que o primeiro awê quem fez foi dona Vicentina, lá na guarita do Pé do Monte. Lá só foram os índios apurados para se apresentar para o governador. E foi lá que criaram o awê, ali na hora. Depois o pessoal ia apresentar lá em Porto Seguro.<sup>28</sup> O awê vem da luta. O primeiro awê era assim: “ô cumadí cuitá, moça bela awê, awê ê ê, awê ê ê, awê...”, e era pisado como se fosse mancando, diferentemente do awê de hoje. E era em português, e não nessa língua nova aí, o patxorã.

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

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

## **VIOLÊNCIAS LENTAS (MEDIÇÃO, FOGO E PARQUE NACIONAL)**

Segundo Erilsa, professora e liderança política da aldeia, “Nossa Senhora da Conceição, padroeira de Barra Velha, é uma santa guerreira que ajuda os índios na luta”.

Foi Nossa Senhora que abriu caminho para eles enxergarem os caminhos da demarcação das terras. Pois quando eles iam viajar, faziam

---

28 Segundo Nadão, que estava presente naquele dia, o awê ocorreu no encontro com o presidente da República e com o governador da Bahia, quando eles visitaram o Monte Pascoal. Era o tempo do “Castelo Branco” (entre 1964-1967), comentou.

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

Guerreira por suas ações de apoio aos Pataxó em suas lutas diante dos inimigos. Durante a Guerra ou o Fogo, em 1951, a santa ajudou a defender os Pataxó. Quando ocorreu o Fogo, todo mundo correu para dentro da igreja quando começaram os tiros da polícia. Conta-se que, durante o tiroteio, Nossa Senhora estava na igreja com as pessoas, e a polícia atirava para todos os lados, mas nenhum tiro acertava a igreja. A santa ajudou a defender todos os presentes e até então vem ajudando-os nas principais lutas.

Nossa Senhora estava presente no momento em que, para muitos Pataxó, começou a história desse povo. São recorrentes entre os Pataxó as frases: “Nossa história começa com o Fogo”; e “Esse Fogo de 1951 foi ruim, mas o pessoal fala que se não fosse ele Barra Velha não tinha muita história não” e ela não tinha sido divulgada”. Isso nos leva a perceber a ambiguidade de um evento crítico. Um evento que marca a passagem de uma condição em que se falava dos outros para si e se tentava amansar o diferente, para a de falar de si para os outros, de se engendrar novos encontros, divulgando a existência de um povo diante do Estado e da luta por direitos que balançam entre o particular e os universais: o pós-51.

Para compreendermos essa passagem de “caboclos” sem história para “índios” com histórias, da situação de “camponês genérico” para um “devir índio”, seria bom consultarmos o passado. Um voltar atrás cuidadoso, pois, como afirmaram muitos de meus interlocutores, “é impossível” falar de *uma* história dos Pataxó, e ainda mais da história do Fogo. Impossível ter uma metanarrativa, ou uma História com H maiúsculo sobre tal evento. E isso porque cada pessoa, cada família viveu o Fogo estando em lugares diferentes, ca-

minhando por trilhas diferentes. São múltiplas histórias que conferem parcialidade às verdades sobre o passado.<sup>29</sup> Assim, meu resumo também será uma história situada, resumida e fruto de um saber parcial e situado.

Dizem que antes de 1951 havia muita gente espalhada por muitos lugares. Eram todos donos de seus lugares. Tinha índio e não índio por toda beira de rio e córrego. Quase todos tinham certo laço de parentesco e aliança, seja por consanguinidade ou por afinidade. O extremo sul da Bahia ainda era uma região densamente florestada, com presenças indígenas dispersas após inúmeras entradas de bandeirantes e madeireiros. Os sobreviventes aos massacres foram dados pela literatura antropológica como aculturados ou foram invisibilizados pelo Estado (PARÁISO, 1998; CARVALHO, 1977).

É interessante chamar atenção para o fato de que, apesar de ser o primeiro ponto do encontro entre mundos, o hoje chamado extremo sul da Bahia, onde se situa o Monte Pascoal, foi atingido tardiamente pelo avanço da frente de modernização e pelos esforços de domesticação do “mundo nômade”, iniciados, como diria Danowsky e Viveiros de Castro (2015, p. 138) com o *plus ultra* da expansão europeia no século XVI. Por muito tempo, o extremo sul baiano ficou “isolado”.

O leste etnográfico<sup>30</sup> era uma “espécie de bolsão” (MELLATI, 2016), imune por muito tempo às fronteiras de ocupação na zona costeira, sendo que os poucos esforços coloniais restringiam-se à criação de pequenas vilas e aldeamentos, onde seus moradores se encontravam de forma ambígua, em relações recheadas de quiprocós que deslizavam entre a violência e a reciprocidade com os diversos humanos e outras linhas de vida que ali viviam entre as matas e o interior, incluindo o povo Pataxó. Isto perdurou até início do

---

29 Não pretendo fazer aqui uma revisão ou complementação das inúmeras etnografias e estudos históricos sobre o Fogo de 51 e a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, algo que já foi feito com muita competência por outros autores mais direcionados à antropologia e a história (CARVALHO, 1977; 2009; SAMPAIO, 2000; GRU-NEWALD, 2001).

30 Adoto o termo *leste etnográfico* para enfatizar a conexão existente entre diversos povos nessa região que abrangia sul da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais, mas ciente dos problemas de se categorizar e agrupar povos em categorias gerais. A literatura antropológica sobre os Pataxó se valeu do termo naturalístico-geográfico de área ambiental, como formulada pelo antropólogo Pedro Agostinho da Silva, tendo como base a proposta de áreas culturais, para definir os Pataxó como habitantes das áreas das florestas do extremo sul, como sendo uma grande área definida pelo tipo de bioma predominante, relacionada às condições climáticas e hidrológicas, seus aspectos geológicos, geomorfológicos, pedológicos e edáficos (AGOSTINHO DA SILVA, 1993)

“

*A promessa ficou na memória, uma “traição” que ainda “entala na garganta” de muitos.”*

século XIX, com as entradas de colonos e militares advindos de Minas Gerais e do Espírito Santo, num processo de “violência lenta” (NIXON, 2013), que redundou na criação do Parque Nacional do Monte Pascoal e no Fogo de 1951 em meados do século XX.

Segundo Oliveira (1985), antes desses “eventos críticos”, a maior parte dos índios vivia no interior da mata, perto das roças ou nas beiradas dos dois rios (o Caraíva e o Corumbau) em ambos os lados. Alguns lugares do lado do Corumbau chegavam a ter aglomeração de cinco a seis casas, como Belém, Ribeirão, Macaco, Pindoba, Boa Vista e Desejo. Para as bandas do Caraíva, ficavam o Porto do Boi, o Porto da Palha, o Brejo Grande, o Paranha, o Estivado e a Boca do Cemitério. No centro da área, no caminho que dá para o Monte, existiam os campos de São João de Minas, do Coelho e do Boi. Havia lugares que chegaram a ter pequenos comércios, como o do Orentino, no Paranha, e o comércio de Teodomiro. Este último tinha uma serraria para os lados de Corumbau, e o primeiro era carreador de madeira para a serraria do Moura, no povoado de Caraíva. No barracão da serraria, todos podiam se aviar, inclusive os índios que eram atendidos e trabalhavam cortando madeira. Isso tudo entre 1930 e 1940.

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

As relações começaram a mudar no início dos anos 1940. Muitos colonos que vinham ocupando a parte oeste depararam-se com cacauzeiros

e pecuaristas, que já dominavam o cenário, muitos estabelecendo relações de troca assimétrica, inclusive de casamento e compadrio. Iniciou-se um processo tardio de espoliação fundiária a partir das trocas de objetos por terra com os índios ou pela expulsão sumária dos moradores mais antigos. Uma forma de esbulho e legitimação da propriedade por parte do fazendeiro era comprar o lugar na mão de um morador indígena e registrá-lo no cartório com tamanho maior. Foi nesse intermeio que chegou uma equipe do governo federal, enviada para medir a área do Monte Pascoal, num evento que os Pataxó denominam de “medição”.

A medição tornou-se um aparato conceitual por onde os Pataxó passaram a “navegar” após a participação dos índios na prática de medir, contratados por um tal Doutor Barros, engenheiro que afirmou que eles estavam ali para medir e dar a terra para os habitantes que viviam na região do Monte Pascoal. Segundo Manuel Santana, a medição realizada em 1944, no “tempo da guerra”, foi ordem de Getúlio Vargas, mas na execução técnica o denominado engenheiro<sup>31</sup> mediu a parcela de terra com ajuda dos Pataxó, prometendo que a terra seria deles. Ao fim da empreita, os “caboclos” que participaram dos trabalhos foram avisados de que a partir de então eles não poderiam mais viver dentro da parcela medida e nem retirar nada de seu interior: os lugares viraram parque, o Parque Nacional Monte Pascoal (PNMP). A promessa ficou na memória, uma “traição” que ainda “entalta na garganta” de muitos.

As medições realizadas sob ordens para demarcar o Parque Nacional instituíram um modo de limitar o “mundo” dos Pataxó.<sup>32</sup> Para os indígenas que viveram o episódio, o parque foi considerado um erro dos “técnicos” por não ter sido realizado conforme a

---

31 Para Maria do Rosário Carvalho (2009), a delimitação da área para o PNMP – denominada, invariavelmente, como “a medição do Doutor Barros” – constitui um evento crítico entre os Pataxó, no sentido empregado pela antropóloga Veena Das (1995), ou seja, uma situação de “quebra” do cotidiano que enseja, ao grupo afetado, um confronto com o Estado e sua constituição como ator político.

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

orientação palacial advinda do Rio de Janeiro. O Parque Nacional<sup>33</sup> faz emergir as “cercas” que o dividem, num projeto de paisagem voltado para a valorização de um “monumento nacional”. A medição do Parque ocorreu no mesmo momento em que a atividade madeireira se intensificava no extremo sul da Bahia e que posseiros buscavam locais para seus projetos agropecuários e madeireiros – eram os mineiros e os capixabas adentrando no Monte Pascoal.

O extremo sul da Bahia passa, depois de muitos séculos de “isolamento” relativo (CARVALHO, 1977), a ser “zona de fronteira” do projeto estatal, a fim de oferecer condições e segurança para o projeto modernizador de fazer paisagens: a aplicação da Lei de Terras, que prevê a cessão de “terras devolutas” – consideradas vazias de gente – para a iniciativa privada e estatal. O extremo sul baiano passa de *terra nullius*, terra de ninguém, um vazio selvático, à região aberta à ocupação e implantação do *design* euclidiano da paisagem colonial, a *res nullius*. A medição é um processo que se inicia no século XIX, e foi a partir daí que, de forma gotejante, o princípio da *res nullius* foi sendo aplicado como projeto de paisagem pós-colonial no extremo sul da Bahia. Um projeto que dividia o mundo em zonas de produção e zonas selvagens, estas últimas a serem ocupadas, delimitadas e patrimonializadas, seja através da propriedade privada ou dos instrumentos

---

33 Em abril de 1943, foi decidida, em nível estadual, a criação do Parque Monumento Monte Pascoal, no governo Getúlio Vargas. A área demarcada abrangeu 664,55 km<sup>2</sup> foram colocados 11 marcos, em conjunto com os índios (SAMPAIO, 2000). O PNMP foi oficialmente criado em 1961, com 22.500 ha de extensão (Decreto nº 42, de 29 de novembro de 1961). Tratou-se, segundo Carvalho (2009), do momento culminante de um processo que remonta a 1939 e 1940, quando o governo federal nomeou uma comissão para reconstituir o local e as condições precisas em que se deu o “Descobrimento” (GRUNEWALD, 2001, p. 119-120). Resultou daí o Parque Monumento Nacional Monte Pascoal, criado pelo governo estadual da Bahia em 1943 (Decreto nº 2.729, de 19 de abril de 1943) e que, embora tenha chegado a ser demarcado, nunca foi de fato implantado – documentos do próprio órgão ambiental do governo federal mencionam, por exemplo, o fato de toda sua parte oeste ter sido invadida por plantios de café e cacau na década de 1950 (CARVALHO, 2009). Segundo consta no artigo de Carvalho, conforme publicado no *Diário Oficial do Estado da Bahia*, de 19 de abril de 1943, o Parque Nacional do Monte Pascoal foi criado com prerrogativa de monumento nacional, com os objetivos precípuos de rememorar o fato histórico do descobrimento do Brasil; preservar a flora e fauna típicas da região, segundo normas científicas; e conservar as belezas naturais e promover a organização de serviços e atrativos que possam desenvolver o turismo. Assim, ficava reservada para a constituição do PNMP uma área delimitada em relação ao Monte Pascoal, ou seja: ao Leste, a linha costeira do Oceano Atlântico; ao Norte, a margem direita do rio Caraíva, desde a sua foz até a embocadura do seu afluente Guaxuma e, quando alcançado este ponto, a margem direita do rio Guaxuma até sua nascente; a Oeste, uma linha reta ligando a nascente do Rio Guaxuma à nascente do Rio Corumbau; e ao Sul a margem esquerda do Rio Corumbau, da nascente do mesmo rio até sua foz no Oceano Atlântico. No artigo quarto, autorizava o governo do Estado a desapropriar, quando necessário, as terras e benfeitorias pertencentes a terceiros, incluídas na área demarcada (CARVALHO, 2009).

estatais de patrimonialização – como o parque, em processo de demarcação. Assim passa a ser o extremo sul baiano, aberto aos cercamentos de terras, exploração das espécies (vistas como recursos), supressão das matas e aldeamento dos índios; onde a “civilização”, a governabilidade e a cultura deveriam subjugar a “natureza selvagem” e a “bestialidade dos selvagens”.

A convivência com as medições criou as condições para a emergência ontológica das fronteiras em linhas fixas. A medição inaugura a arte de conviver com os “processos territoriais” (OLIVEIRA, 1998) que, desde os tempos coloniais, impõem fronteiras menos porosas, com ascensão das cercas, que a partir dos anos 1940, passam a esquadriñar a paisagem no Monte Pascoal e seu entorno. Podemos dizer que aqui se inicia, na perspectiva dos Pataxó, a arte de articular os regimes de propriedade do Estado nacional ante os modos de territorializar a partir de lugares vivenciados pelos parentes junto a outros modos de vida não humanos. As práticas de criar fronteiras são “predadas” e passam a fazer parte do idioma nativo, assim como a medição, como prática ambígua de fazer fronteiras, vista ao mesmo tempo como necessária para garantir os lugares vividos e os lugares potenciais de se viver.<sup>34</sup>

Os índios de Barra Velha perceberam tais movimentos e o “idioma” das medições. Diante da “enganação” do Doutor Barros e do surgimento de “posseiros”, principalmente a partir das serras e no Pé da Pedra (Monte Pascoal), organizaram-se para fazer a primeira viagem para “conversar” com o governo e “buscar seus direitos”: a tão lembrada viagem de Honório ao Rio de Janeiro à procura do presidente. Sob liderança de Honório e orientados por um morador de Caraíva que lhes escreveu uma carta, um grupo vai em viagem até o Rio de Janeiro para conversar com o presidente e com Marechal Rondon para conseguir a demarcação de suas terras e alguns benefícios. Após longa jornada e

---

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

após passarem vários dias na cidade do Rio de Janeiro, Honório retorna para Barra Velha com a promessa de visita de dois supostos “técnicos” do governo que ele conheceu no Rio de Janeiro – o que realmente vem a ocorrer.

Quando esses dois “técnicos” chegam a Barra Velha, as lideranças chamam os moradores, inclusive os que habitavam outros lugares, para uma reunião, dizendo que estavam sob ordens do governo e que os engenheiros iriam demarcar a terra deles. Ocorre que esses dois visitantes incitam alguns Pataxó a realizar um assalto à venda de um fazendeiro e mercador, o Teodomiro e, posteriormente cortar os fios do telégrafo.<sup>35</sup>

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

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

Inicia-se assim a perseguição aos “caboclos”. A violência em Barra Velha ressoa nos lugares mais próximos, e todos saem de suas casas e vão buscar abrigo junto aos parentes mais distantes, em outras vilas e cidades ou nas fazendas com as quais tinham mais contato. Os índios que são capturados são violentamente presos e humilhados. Há relatos de estupros e assassinatos. Dos que conseguem fugir, restam relatos de terem que viver como animais na mata, debaixo de chuva, comendo mato, insetos, sem poder fazer fogo e cozer para não chamar atenção. Alguns conseguem fugir utilizando-se de rezas fortes para “envurtarem em animais ou plantas” ou desviar das balas. Os relatos sobre o Fogo de 1951 são relatos sobre a perda do lugar, sobre a subtração de um modo de vida já precário em outro de precariedade extrema, numa passagem para uma vida vivida como a de “um animal, um selvagem”.

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

Assim “Barra Velha ficou vazia. O mato crescia no meio da rua e no lugar das casas. As roças foram destruídas, ou melhor, colhidas pelo pessoal de Caraíva”. Os índios espalhados pelas fazendas e o Cacique Honório, que foi levado preso para Salvador e depois ainda tentou alguma ajuda no Rio de Janeiro, quando voltou informaram a ele que os índios consideravam-no culpado por tudo e ele resolveu assim ir morar em Canavieira, onde morreu (OLIVEIRA, 1985, p. 33).

A “viagem de volta” (OLIVEIRA, 2004) ao lugar se inicia alguns anos depois, com retorno de Epifânio e sua família, seguidos por Manuel Santana e Firmo, pela família de Maria Coruja e de Alfredo Braz. Outras pessoas retornam para outros lugares nas beiras do Corumbáú, Caraíva, Cahy, Cemitério e em seus afluentes. Em Barra Velha, Epifânio começa a viajar para chamar os parentes de volta pra aldeia. Outras famílias, como a de Dona Ana, antes moradora do Caveira e do Craveiro, ao voltarem, encontram seus lugares ocupados por fazendeiros. Muitas outras pessoas não retornam mais: abrem lugares em outros cantos, como em Cumuruxatibá, no Rio dos Frades, em Porto Seguro, Mata Medonha, entre outros.

Nesse momento, o Parque Nacional do Monte Pascoal, já medido e decretado nos anos 1940, tendo sido efetivado a partir de um decreto do governo federal (1961), recebia uma equipe e a construção das guaritas, com posterior policiamento das fronteiras do Parque. Houve um processo de indenização e retirada dos habitantes indígenas e não indígenas de seus lugares, com fiscalização e impedimento de realização das atividades produtivas dos índios que habitavam Barra Velha, principalmente roça, extração de piaçava e mariscagem no manguê.

## **PREDAÇÃO DAS FRONTEIRAS**

Diante de tantas medições e fronteiras erigidas, novas práticas são evocadas entre os habitantes indígenas da região para se relacionar com o Estado. Epifânio passa a fazer viagens para Brasília e para Recife, visando garantir os direitos territoriais e identitários dos moradores da aldeia, frente à ação dos guardas do parque. A história do “resistir

plantando”, de sua filha Josefa, como veremos adiante, é hoje muito lembrada e exemplifica as práticas de enfrentamento e do cruzar fronteiras para recriar lugares desfeitos diante da violência do projeto euclidiano estatal e privado, dos cercamentos dos lugares dos índios.

Barra Velha passa a ser “aldeia indígena”, e os “caboclos” a se autodenominar Pataxó, nome que traz a marca do passado e unifica os diversos povos que se entrelaçaram no Monte Pascoal. A população de Barra Velha define uma liderança, nomeando Luís, filho de Epifânio, como “capitão” – termo que depois é alterado para “cacique” com eleição de Tururim, já nos anos 1970, e com a Funai substituindo o SPI. As viagens para trazer os parentes para centralizar a ocupação em Barra Velha não cessam, o que de forma ambígua reforçou Barra Velha como aldeia, facilitou o exercício da tutela do SPI e da Funai e, por outro lado, esvaziou os diversos lugares em que viviam inúmeras famílias indígenas que já tinham retornado para seus lugares ou aberto novos lugares após o Fogo de 1951, abrindo espaço para consolidação do Parque Nacional e das fazendas.

O exercício de reconstituição de um mundo se faz agora de forma vigorosa e incessante, em diversos planos de uma “indianidade implicada” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999). A medição virou conceito nativo e adentrou nos discursos-práticas para demarcação efetiva de um “território” Pataxó, de início, com a chegada da Funai, sob a ideia de um Parque Indígena, seguindo o modelo Xinguano, já nos anos 1960 e 1970, e transformando-se com as circunstâncias e aprendizados. Já no contexto de perda dos lugares, com a criação do Parque e o cercamento das terras pelos fazendeiros, com consequente confinamento dos Pataxó em lugares diminutos e na aldeia Barra Velha, teve início um movimento indígena organizado, que Rodrigo Grunewald (2001) denominou de “regime de índio”, começando a haver negociações entre Funai e Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) sobre os “limites”.

No início dos anos 1970, há uma cessão de 210 hectares e depois, no início dos anos 1980, a cessão oficial de cerca de 8 mil hectares do IBDF para a Funai, com a homologação de um acordo pela criação da Terra Indígena Barra Velha, em 1991. Tais negociações e mudanças da área não foram suficientes para “aplar” a ideia das lideranças mais antigas de Barra Velha: a de que o “território” Pataxó era justamente aquele dos tempos que os mais velhos mediram suas terras com o Doutor Barros. O “território”, para esses

anciões, deveria ser dado conforme o praticado e prometido na medição, um quiprocó de uma reciprocidade a que o governo não correspondeu.

Um grupo de famílias, liderado por Manuel Santana e seu irmão Firmo, direcionou-se para o oeste, criando a aldeia Boca da Mata; outras reocuparam lugares, como Meio da Mata e Campo do Boi. Em virtude do confinamento, muitas famílias, já nos anos 1970, passam a viver às margens da BR-101 e a vender artesanato. Surgem então as aldeias Trevo do Parque e Coroa Vermelha; outras migram para as cidades, como Itamarajú e Porto Seguro, lugares abertos por todo o extremo sul da Bahia.

Nos anos 1980 e 1990, o “território tradicional” Pataxó foi novamente colocado em pauta. Agora, além da noção de “território”, alavancada com as práticas de medição anteriormente realizadas, começam a se desenhar novos modos de fazer “território”, ancorados na prática antropológica – grupos técnicos (GTs) de identificação e delimitação – e no direito constitucional, como rege a Constituição Federal de 1988.<sup>36</sup> A partir desse processo, o movimento indígena institucionalmente organizado cria um movimento para garantir a demarcação do território Pataxó, por meio dos estudos antropológicos realizados em GTs desde os anos 2000, das táticas das retomadas e da valorização das narrativas e histórias de lugares. O discurso é o do “território da nação Pataxó”, povo habitante de todo o extremo sul da Bahia, o que incluía os lugares subtraídos e ainda presentes na memória.

---

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



# CAPÍTULO 2

## NO CAMINHO DO CÉU

*QUANDO NÓS PENSAMOS EM COQUEIROS OU PORCOS, NÃO HÁ COQUEIROS  
OU PORCOS EM NOSSOS CÉREBROS.*

GREGORY BATESON

“

*O coqueiro aqui é um personagem importante na coprodução do lugar; um agente ativo em sua constituição – “os coqueiros mostram que eu tenho alguma coisa.”*

São muitas as histórias contadas sobre esse lugar que se apresentava à nossa visão e que, visto a uma certa distância, era como um coqueiral num barranco no extremo norte de Barra Velha, numa ponta que abre para o vale do rio Caraíva, ao sul, e de frente para uma lagoa, a lagoa Grande.

Na primeira vez em que cheguei à Barra Velha, recordo-me do cacique Romildo me apontar os coqueiros e dizer: “ali é Céu, aquele lugar tem história”. Não falta gente em Barra Velha dizendo que o Céu é “visagento”, lugar habitado por espíritos que vivem “encostando” nas pessoas. Era no Céu que ocorriam encontros entre os índios da praia e os que vinham do interior e foi onde Josefa empreendeu resistência aos guardas do Parque Nacional, num evento memorável e lembrado nas histórias contadas.

Já havia lido em escritos da antropóloga Maria do Rosário Carvalho (1977) sobre o Céu, lugar onde ela “montou acampamento” na residência de Josefa Ferreira, durante seu trabalho de campo nos idos de 1970. Rosário nos apresenta vívidos e detalhados relatos da história oral sobre os encontros com os Tapuios no Céu – os “brabos” – e da resistência ativa dos habitantes contra os agentes do Parque Nacional, do antigo IBDF. Esse lugar, considerado como ponto de encontro entre diferentes, num passado nem tão distante, também foi objeto de repetidas histórias de outros antropólogos. Rodrigo Grunewald (2001) tratou do Céu como ponto de contato interétnico, enquanto para Florent Kohler (2011) o Céu é central na “geografia mítica” dos Pataxó.

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

Ao passarmos em frente ao lugar de Seu Zé Baraia, decidi fazer uma visita a ele e o encontrei com sua esposa nos fundos de sua casa, conversando

com os dois dos Ferreira mais “antigos”: Tururim e uma senhora da qual não recorro o nome. Agradei a oferta da cadeira para sentar e do café, mas como nesse momento senti que a conversa era de cunho político e estritamente da turma dos Ferreira, apenas terminei minha xícara e agendei nossa caminhada para o dia seguinte – “se fizesse tempo bom”, como me garantiu Seu Zé Baraia. Despedi-me e continuamos nossa divertida andança pela praia.

Cheguei no dia e na hora marcados, no meio da tarde. Seu Zé Baraia, que já foi cacique e hoje é liderança respeitada, vive numa casa em frente à praia, onde recebe periodicamente turistas e pesquisadores como eu. Ali, um enorme coqueiral sombreia todo o terreno, com chão recoberto por capim japonês e areia, que é cotidianamente varrido. Pela sua enormidade, imagino quanto tempo ele e sua esposa passam diariamente para manter o coqueiral limpo.

Disse-me Seu Zé Baraia que gosta do terreno limpo e dos coqueiros com saúde, pois eles são “a saúde da gente”. Uma pessoa que quer receber visitantes e ofertar sua hospitalidade deve manter o lugar limpo e os coqueiros bem cuidados. Lugares bem cuidados propiciam pessoas sossegadas e pessoas sossegadas são cuidadores de seus lugares, talvez seja essa ideia que indica com maior simplicidade um pouco da lógica ou estética do cuidado que implica a abertura e manutenção de um lugar num compósito de coisas e seres. O coqueiro aqui é um personagem importante na coprodução do lugar; um agente ativo em sua constituição – “os coqueiros mostram que eu tenho alguma coisa. O coco não é pra vender, mas, sim, para ter o que dar e mostrar o lugar”, complementa Seu Zé. Não haveria lugares sem coqueiros e outras plantas como mangueiras e jaqueiras, assim como não há plantas sem lugares.

No terreno de Zé Baraia, outras casas, as de seus filhos e filhas, denotam a extensão de sua família. Mais próximo da praia, é possível ver sua antiga casa praticamente em ruínas, servindo hoje como estrutura para guardar o material de pesca de seu genro Ita, que possui um pequeno barco de pesca marinha de camarão e peixe. Ao mesmo tempo, Zé Baraia mantém um terreno no Céu, lugar onde viveu sua infância e juventude e que agora está zelando. O terreno foi deixado por sua mãe, Josefa, após sua morte: “tem história longa, bem aproveitada e sofrida”. Diante disso, não era possível pensar em fazer a caminhada ao Céu sem ser guiado por alguém da família Ferreira, como Seu Zé Baraia.

Os Ferreira abriram o Céu por intermédio de Epifânio; eles são os donos do lugar a partir da passagem do lugar para Josefa, sua filha, que depois repassou para seus filhos Seu Zé Baraia, Joana e Filó, e para sobrinhos, como Banha. A turma dos Ferreira abriu o lugar, como disse Seu Zé Baraia, sentado comigo no terreiro de sua casa um pouco antes de começarmos a caminhada: “foi avô Epifânio que abriu o Céu, antes era tudo mata até o pé da pedra, lá no Monte”. Segundo Seu Zé, são poucos os membros da família Ferreira hoje, mas estes seriam os verdadeiros donos de Barra Velha, porque foram os primeiros a chegar, criar e habitar o lugar. A família Ferreira é um dos “trancos”, como diz Baraia, que existe “em muito antigamente”, possivelmente começando com João Vicente Ferreira, sua esposa Maria e os filhos Epifânio, Vicentinho, Marcelo e Emílio.

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

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

pra entregar Barra Velha pra você. Entregar essa responsabilidade que eu tenho pra você.

A história contada por Joana segue a mesma linha da história contada no livro de Oliveira (1985, p. 34), escrito por meio do relato de alguns habitantes de Barra Velha. Em um trecho da obra, o autor relata as andanças de Epifânio pelas fazendas da região do Monte Pascoal, procurando por parentes e chamando-os para voltar à Barra Velha, após o episódio violento do Fogo de 1951.

Após o Fogo de 1951, o Parque Nacional é efetivado com a chegada do tenente Miravaldo Siquara e outros funcionários do IBDF. Inicia-se, assim, a implementação da política repressiva, expulsões e indenizações dos habitantes de seus lugares para consolidação do parque. Diante dos cercamentos das terras e da perda dos lugares, Epifânio, seguindo os passos de Honório, vai a Brasília tentar conseguir apoio para garantia de uma terra para os índios de Barra Velha. Mas, mesmo sendo recebido no SPI, não recebe o apoio esperado. A partir dos itinerários de Honório e, depois, de Epifânio, a saga de viagens das lideranças, a partir de então, ganha novos contornos e intensidades, passando a ser recorrentes. Uma práxis das lideranças: andar como prática de se encontrar com o parente e com os “de fora”, em outros lugares para conversar, negociar e trazer benefícios para a comunidade.

## BRABOS E MANSOS

Disse-me Zé Baraia, sentado em sua cadeira, que era em época antiga que os Tapuio, “índios bravos, verdadeiros selvagens”,<sup>37</sup> desciam para o litoral vindos das matas do interior para encontrar com os índios “da praia”. Passavam um tempo e depois sumiam. Traziam em suas visitas muitos animais de caça. Sua chegada era precedida com cantos e assovios que imitavam macucos, chororões e tururins, já avisando festivamente aos anfitriões da praia que estavam por perto e traziam presentes – caça e pedras coloridas. Nesse tempo, tudo era mata do Pé da Pedra até mais ao interior, uma mistura de campos nativos e mata alta.

---

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

Zé cresceu conhecendo esse movimento dos índios nas trilhas que conectavam a praia com a floresta, a partir das histórias contadas por seu avô e sua mãe. Os Tapuio, “esses selvagens”, não comiam como os Pataxó comem hoje: “eles comiam cru, só sapecando a carne no fogo, como os animais da mata”, disse-me Seu Zé. Ele lembra da vez em que ofertaram um pedaço de carne crua para seu avô, que aceitou só para não fazer desfeita enquanto guardava o pedaço sanguinolento, só esperando a saída dos Tapuio para poder assar e comer o presente.

Em Caraíva morava um rapaz chamado Teobaldo, um fazendeiro. O gado dele andava pela aldeia e ninguém se incomodava com sua presença, não havia cercas. O gado resolveu ir ao Céu, mas a lagoa é cercada de lama e o gado atola. O gado atolou na lagoa e um boi morreu. Depois de três dias, inchado, podre, chegaram os índios do mato. Ao descobrirem o boi no atoleiro, pediram a Epifânio para comer. Após pedirem permissão para o dono do boi em Caraíva, eles o cortaram, tiraram sua pele, cada qual tirou um bom pedaço do animal podre. Até as tripas – o fato – trouxeram, lembrou-me Zé. Fizeram uma fogueira e os índios velhos botavam os pedaços de carne para sapecar e, mesmo mal assados, “chamava na barriga” até espirrar sangue neles. As crianças pegavam as tripas, só faziam esquentar e já “enfiavam na cara”. Segundo Zé, o seu pessoal, “mais civilizado”, dizia assustado: “que é isso, que natureza de gente é essa, comendo esse bicho cru e podre? Esses bichos são brabo mesmo”.

Antônio Arauê, ou também Antônio Fumo, outra importante liderança política e inspirador do “movimento cultural” em Barra Velha, em um trecho do livro *Pataxó: uma história de resistência*, que traz Dona Josefa na capa, conta que foram os fundadores do Barra Velha, João Vicente e Maria, que recebiam os Tapuio. De acordo com o relato:

[...] tudo tem começo na vida. Do que eu sei, e do que meu pai e minha mãe falavam dos mais velhos, que os troncos daqui de Barra Velha era João Vicente Ferreira e sua esposa Maria. A Maria fazia o contato com os outros povos indígenas que passavam por aqui. Eles se encontravam no Céu [...]. Agora tinha outros índios que passavam alguns tempos, depois mudava para outros lugares, que tinha mais peixe, mais caça. Convivia aqui andando, mas os que moravam em Barra Velha era essa família de João Vicente e a Maria com seus quatro filhos: Vicentinho, Epifânio, Marcelo e Emílio.

Quando Maria ia encontrar com os outros índios, ela se preparava. Aí a velha preparava nos momentos que os índios chegava, ela sabia o dia que eles chegavam. Ela falava a língua, e era quem se comunicava com os outros índios que não falavam português, só falavam no idioma deles. Ela fazia kawi e beiju naquele tempo. Daí eles marcavam o dia e ela esperava eles lá. Daí no dia ela se preparava com urucu, passava no corpo, para não ter outro cheiro diferente, se tivesse cheiro diferente eles achavam estranho. Aí lá no Céu eles faziam as manifestações deles. Lá cantavam e dançavam. Eles traziam pedras preciosas, faziam as rodas de pedras no terreiro e começava o ritual. No outro dia eles seguiam pelo litoral e ia embora para outras matas [...]. Quando ela morreu, acabou os encontros. Teve outras pessoas que tentaram fazer o encontro, mas não souberam fazer (ANA; CESE, 2007, p. 11–12).

Em uma conversa que tive com Joel Braz, antes de minha caminhada com ele pelo Ribeirão (ver próximo capítulo), ele contrapõe esses índios “brabos” com os Pataxó, um povo mais “manso”, segundo ele. Disse-me Joel que os índios eram “brabos demais”, reportando-me um encontro recente que teve com os Maxakali – arquétipos dos índios brabos, segundo os Pataxó – quando vivia no Pé do Monte Pascoal, onde estes índios caçavam na floresta e comiam e se comportavam como bicho da mata, comendo cru. Joel falava da importância de receber bem esses parentes tão próximos, mesmo sendo tão diferentes, dando habitação e comida.<sup>38</sup>

Já os Pataxó eram “mansos demais”. Para Joel, “manso” era aquele ser que na “língua dos brancos” seria o “cordial”, aquele que aceita a chegada de alguém, aquele que aceita um diálogo, um contato permanente. Os Pataxós eram até “besta demais”, mas entre eles também havia muitos brabos, que, contudo, foram amansando.

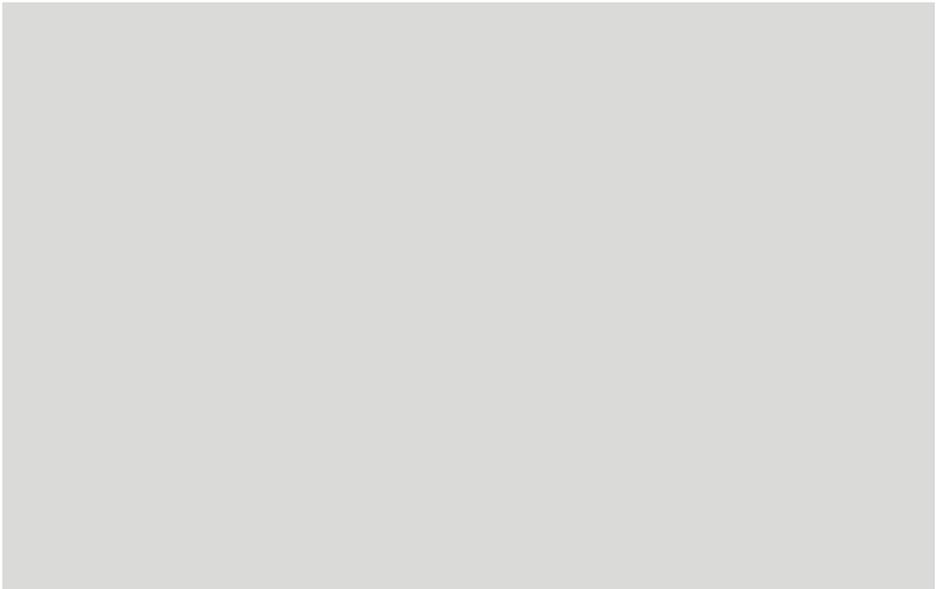
---

38 Os Maxakali eram, nos tempos passados, afins potenciais, companheiros de trocas assimétricas ocorridas em tempos de encontros ritualizados. Hoje tais encontros ocorrem com menos frequência. Todo ano os Maxakali caminham em direção ao litoral, acampando em Itamarajú e, muitas vezes, chegando ao Pé do Monte, onde são recebidos pelos moradores. Os Pataxó dizem que eles bebem muito nessas viagens e que muitas vezes são enviados novamente pra suas casas pela Funai ou pela Prefeitura de Itamaraju. Encontros também vêm sendo realizados via projetos de valorização da cultura indígena, que levam jovens estudantes Pataxó para as aldeias Maxakali em Minas Gerais e vice-versa.

Nas pesquisas de Joel, alguns outros grupos como os Xavante eram diferentes. Alguns eram tão bravos que fugiam, não aceitavam contato, enquanto os Pataxós “corriam pra cima, igual uns bichinhos do mato” que, em vez de correr para longe, iam para cima do caçador, como corsa mansa. Outros índios “agrediam igual cobra e maribondo, atacavam até chegar”. Talvez, disse Joel, seja o caso dos Tupinambá, que comiam carne humana. Anotei a seguinte frase de Joel:

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

Para Joel, a noção de brabeza tinha dois sentidos: um relacionado à comensalidade (o de comer carne humana ou comer cru) e outro de não querer estabelecer relações com o outro, mantendo-se numa situação de isolamento.



## Alteridade: brabo e manso

Brabo e manso são duas categorias utilizadas por muitos Pataxó que nos fazem pensar sobre a dualidade entre natureza e cultura, sobre a passagem do tempo e sobre os modos de habitar o mundo. Na descrição e entendimento sobre as categorias de brabo e manso na literatura antropológica sobre os Pataxó, essas categorias nativas são ativadas pelo uso paralelo das noções de selvagem e civilizado, respectivamente. O brabo seria o índio Tapuio, os selvagens que viviam na mata, comiam cru e tinham comportamento animalesco, enquanto o manso seria como o Pataxó, um índio civilizado (CARVALHO, 1977, p. 97).<sup>39</sup> Segundo Grossi (2004, p. 68), os Pataxó não reconhecem seus ancestrais como brabos e “não civilizados”, mas, sim, como dóceis, amáveis e pacíficos, para muitos até “bobos” demais. Brabos seriam os outros não amansados, aqueles que viviam na mata ou debaixo da terra, como os Abatirás.

Kohler compreende essa dicotomia como expressão da oposição estrutural entre natureza e cultura, como sugere pelo uso das metáforas levi-straussiana do cru e do cozido. Para este autor, os Pataxó adotariam um discurso ambientalista deveras estereotipado sobre seu passado idílico e sua relação positiva com a natureza, mas na prática atuariam para domesticar o mundo selvagem, como forma de se distanciar do estado de brabeza representado pelo índio Tapuia.<sup>40</sup> Tais práticas estariam ancoradas em estruturas mentais não disponíveis para a consciência dos Pataxó. O selvagem, o brabo, seria um personagem do passado, de um tempo original: o Tapuio que vivia na floresta ou nos buracos – e que não existe mais, a não ser como mito. Kohler, portanto, cria uma história na qual os Pataxó passaram de um estado de natureza (brabo), em que viviam na mata, para o de cultura (manso) após adotarem o cristianismo e os traços da civilização. Seriam os índios aldeados, cristianizados e civilizados que não querem mais “voltar” a um passado de selvageria, atuando cotidianamente em práticas de amansamento do mundo selvagem, como no uso do

---

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

40 Kohler se utiliza da análise do discurso e da antropologia estrutural de Levi-Strauss, principalmente em sua célebre obra que corresponde ao primeiro volume das *Mitológicas* (2004), para tratar da dicotomia entre brabo e manso entre os Pataxó. Deste último autor, ele explora essas dicotomias como uma homologia entre o selvagem e o domesticado em relação ao espírito humano.

fogo e no desmatamento de áreas para abertura de roças e comércio de madeira para artesanato (KOHLENER, 2011).<sup>41</sup>

A história contada por Kohler assemelha-se um pouco à etnografia elaborada por José Glebson Vieira (2010), entre os Potiguara da Paraíba. Para Vieira, por meio das categorias “selvagem” e “civilizado”, as narrativas (especialmente dos mais idosos) sugeririam a diferenciação de três tempos: o primeiro, denominado “tempo muito antigo”, marcado pelo isolamento, selvageria, ignorância e bravura; o segundo, que circunscreve o chamado “tempo de antigamente”, que se caracteriza pela pureza dos “truncos velhos”; e o terceiro, que corresponde ao “tempo de hoje” e define-se pela convivência mais intensa com os brancos e as transformações que são explicitadas no movimento de “tornar-se civilizado” (VIEIRA, 2010). Em sua instigante etnografia entre os Potiguara, a domesticação do Tapuia e da mata representaria a passagem de um universo selvagem para a da pessoa cabocla, mediante o amansamento e o parentesco, supondo uma alteridade radical entre os Tapuia e os Tupi e, portanto, entre natureza e cultura. Para Vieira, essa dicotomia expressa uma interessante apropriação dos Potiguara de um tipo de narrativa comum no nordeste indígena para aludir à origem nativa e, portanto, falar de si mesmos. Uma história da índia Tapuia que mobilizou o trabalho de fundação do tempo histórico pelo índio caçador – herói civilizador –, pautado no processo de se tornar civilizado.

Proponho compreender a concepção dos Pataxó em torno da alteridade em relação aos “outros”, explicitada pelas categorias brabo e manso, selvagem e civilizado, por meio de outra chave de entendimento. Em primeiro lugar, é importante situar essas categorias semânticas não as assumindo *a priori* como síntese de uma divisão ontológica do mundo entre natureza e cultura. Gostaria de sugerir que, pelo contrário, trate-se muito mais de explicar em termos fenomenais diferentes “modos de vida”: jeitos de habitar, ou seja, a posição do “outro” no feixe de relações e suas performatividades, muito mais do que categorias classificatórias que oporia “nós”, os mansos, e “eles”, os selvagens.<sup>42</sup> Em geral, como entendi de meus interlocutores Pataxó, essas

41 Tenho total ciência de que esse tema exige mais aprofundamentos teóricos e etnográficos. Em termos etnográficos, podemos encontrar ao longo deste livro elementos e eventos que expressam essas categorias em seu uso corriqueiro. Pretendo desenvolver melhor o uso deste dualismo em trabalho posterior.

42 Inspiro-me aqui nos argumentos de Marilyn Strathern (2014), para a qual não devemos ler o “selvagem” dos Pataxó como a “nossa” natureza. Falo aqui da noção descrita pela autora entre os Hagen, de *mbo* (“doméstico”) e *romi* (“selvagem”). Uso também a bela etnografia sobre os Mehinaku escrita por Carla Stang, na qual ela descreve os modos como esse povo atua para evitar e, ao mesmo tempo e paradoxalmente, para cruzar as fronteiras entre as diferentes dimensões da realidade, os estados da humanidade e da animalidade, o que a autora chama de “dinâmica do desejo” (STANG, 2012, p. 73-124).

categorias, brabo e manso, são bem abrangentes e incorporam o modo de agir e de se relacionar de cada organismo vivo ou não vivo (ventos, animais, plantas, tipo de solo, gentes, espíritos), da alteridade próxima ou distante. O brabo vive na mata ou nos buracos, ou nas cidades ou até numa fazenda, ou seja, nos lugares não familiares. Enquanto o manso, o civilizado, vive nos lugares familiares, nas aldeias, ou são gentes ou animais que se aproximam, querem contato e não se utilizam de comportamentos violentos nas relações, como a corsa ou o fazendeiro manso. Mas as fronteiras são porosas e seu cruzamento uma constante. O tornar-se brabo e o manso podem se dar em qualquer momento e lugar.

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

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

Um fazendeiro que age com violência é visto como brabo que deve ser amansado. Há os fazendeiros brabos, aqueles que atuam de forma violenta ou que são difíceis de

negociar empreitas ou evitam contato com os índios; e há os fazendeiros mansos, aqueles amigáveis, que fazem visitas, presenteiam e geralmente contratam trabalhadores Pataxó para empreitas – como na colheita do café ou do mamão –, pagando sempre de acordo com as expectativas. Realizam trocas mais simétricas em relações mais amigáveis, mas instáveis e inconstantes.

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

Os Pataxó mantêm rígidas práticas de evitação desse estado de brabeza, situação que, se permanece, pode levar à transformação corporal da pessoa em bicho, Estado mais avançado da selvageria, da socialidade violenta e predatória – da não humanidade. Virar bicho era uma condição inevitável de um passado pré-batismo e pré-Fogo de 1951, em que os índios não tinham controle total sobre esse processo. Não que ainda tenham, haja vista que o mundo permanece povoado por muitos brabos, e a possibilidade de virar bicho no limiar da morte não cessou. Práticas como realizar o batismo da criança, a manutenção do “corpo limpo”, com a alimentação correta, e “fechado” por plantas e rezas, um comportamento calmo e recatado são fundamentais para evitar afecções corporais e comportamentos violentos e se chegar a este estado. O mesmo se dá com o lugar: o lugar deve ser sempre limpo, o mato brabo deve ser retirado e queimado, insetos<sup>43</sup> expulsos ou mortos. Deve-se sempre proporcionar um ambiente adequado à socialidade entre gentes e destes com não humanos também mansos (coqueiros, galinhas, cachorros, plantas cultivadas etc.).

O deslizamento que performa um corpo limpo em conexão com um lugar limpo é uma constante nas conversas que tive com os Pataxó. Manter um lugar limpo e bonito envolve retirar todo “mato brabo” do terreiro da casa e do quintal, e um lugar que persiste sujo indica um potencial afastamento do dono desse lugar do mundo das gentes, dos humanos. O dono desse lugar feio é visto como alguém imprevisível, que não controla suas emoções, que possui um comportamento instável, tem hábitos

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

violentos e nem participa de forma ativa das malhas de socialidade entre os humanos – das redes de reciprocidade e de comensalidade. Na verdade, a pessoa foge do modelo de socialidade das gentes ao tempo em que deixa crescer mato no lugar, um sinal claro que possui um *ethos* de brabo, de selvagem e um potencial de tornar-se bicho em vida ou no limiar da morte.

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

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

Quaisquer mudanças de posição provocadas por movimentos, cruzando limites entre lugares, o que não é tão fortuito, engendram encontros perigosos e negociações incertas: uma coordenação de ações entre humanos e destes com não humanos que não pressupõe, como pré-condição, a harmonia. Talvez esse seja o caso dos encontros ocorridos no Céu, entre a família dos Ferreira e os Tapuio da mata. Portanto, lidar com a ocorrência do estado de brabeza exige sempre cuidados e uma ética de reciprocidade para aplacar sua violência potencial, como no caso dessas relações com os Tapuios de antigamente, ou com os fazendeiros atuais. Exige cuidados ao cruzar lugares não familiares, como a mata, o mar, fazendas e cidades. Lugares onde encontros com a miríade de linha de vidas e não vidas são sempre indeterminados e arriscados.

A própria inimizade motivava os encontros e a reciprocidade nos eventos no Céu, sempre marcados pela indeterminação e pelas incertezas. Sobre esses encontros marcados pela violência, Dona Ana (Nega), matriarca nagenária da família e que hoje habita e cuida da Reserva da Jaqueira, contou-me a seguinte história.

“*Mudam-se lugares e corpos ao mesmo tempo, pois são entrelaçados em coconstrução.*”

Tempos atrás, uma família que vivia em algum lugar entre os lugares do Monte Pascoal estava fazendo cauim. Pela manhã, bem cedo, o velho chefe da família acordou sua filha e sua mulher, o genro e outra filha. Os outros parentes estavam na praia pegando marisco. Todos foram para a praia, só ficando o velho, sua mulher e o genro na morada. Lá pelas tantas, o velho escutou barulho na mata: “Lá vem os Tapuio”, ele teria dito ao observar as sacudidas na mata. E disse para a mulher: “Acende aí, mulher (o fogo), pra eu brigar um pouco com esses Tapuios”. Tomou seu cauim, dois copos, e foi no terreiro brigar. Enquanto os Tapuio jogavam flechas, ele pegava com as mãos, jogava para o lado e quebrava outras. Era um velho poderoso. O genro foi entrar na briga e morreu na hora. A mulher correu para chamar os outros e, na volta, encontrou as cabeças do velho e do genro enfiadas no pau – o corpo já tinha sido levado para ser comido. Quando os outros chegaram, foram atrás do grupo dos Tapuio. Ao encontrá-los, os parentes dos mortos viram que eles estavam contando e se preparando para assar os homens para comer. Não demorou muito e o capitão entrou para conversar com eles, entrou com mais uns três e já foram desarmando os inimigos. Quando eles foram correr para pegar as armas, viram que estavam desarmados. Contou Dona Ana que a partir daí começaram a matar os Tapuio, quando uma menina correu para trás do capitão pedindo para que não a matassem. Ao final, ela foi levada para casa e ali cresceu e casou, ficou sendo a “rainha deles”. Para Dona Ana, “era de costume dos botocudos e dos outros de entrar na aldeia e matar uns e outros”.

Tempos depois, continua Seu Zé Baraia, os Tapuio sumiram e não apareceram mais. Segundo história contada por outros mais velhos, como Manoel Santana, além da mistura, eles – os Tapuio – que para Manoel Santa-

na seriam os Maxakali – foram pegos numa tocaia e massacrados em uma fazenda estabelecida na rota que ligava os povos do litoral e do interior (em Minas Gerais): rotas que se fecharam, encontros que ficaram na memória. Para Seu Zé, os Tapuio continuam andando por aí, por debaixo da terra. Uma vez, saíram de dentro de um buraco e devastaram a vila de Juacema.

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

Fiquei visivelmente intrigado com essa interessante história que liga o Céu a Juacema, por meios subterrâneos, nos buracos dos Tapuias. Sem contar nos “novos Tapuias” ou os brabos, desconhecidos selvagens que habitam as cidades ou as fazendas. Essas novas figuras, repletas de desejos, perigosos, não escondem por detrás de seus rostos o potencial da brabeza, de inimigos efetivos e potenciais afins. Seria necessário amansá-los.

## **NO CAMINHO DO CÉU**

“Vumbora!?” – Seu Zé Baraia levantou-se, pegou seu *mikai* (facão) nos fundos de sua casa e fomos caminhando. Saímos de seu terreno à beira da praia e atravessamos a estrada de terra que conecta Barra Velha à rodovia BR-101 e às aldeias de Xandó e Porto do Boi, bem como à vila de Caraíva. Já era final de tarde, quase 5 horas, soprava uma brisa um pouco fria, comum no inverno, e o sol já se curvava a oeste, onde se esconde por detrás do Monte Pascoal. Disse-me Seu Zé, enquanto andávamos: “Moro num lugar com água, energia e ônibus na porta de casa. Hoje não falta nada.

Antes era mais difícil, ninguém morava aqui na praia, nesse campo nativo. Eu mesmo vivia lá pro Céu”.

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

A caminhada foi tranquila e o lugar era bem perto, não passando de um quilômetro de distância. Bastava atravessarmos a lagoa e subirmos a ladeira e pronto: chegávamos ao coqueiral, no Céu. A lagoa, com chão arenoso e, em algumas partes, enlameado, com pequenas gramíneas, é também chamada de brejo. E é um brejo grande, morada das capivaras, dos peixes, dos jacarés, dos carcarás e de uma misteriosa cobra grande. Conecta o rio Corumbau com o rio Caraíva, formando um grande alagado, que, na época de chuva, nos tempos de antigamente, só era possível atravessar de canoa. A lagoa Grande liga lugares e é entrecortada por caminhos antigos. Era por dentro dela que os pataxós passavam nos “tempos antigos”, quando não havia estradas de rodagem para chegar à Caraíva ou pegar transporte em direção à cidade. Passavam com água no peito, disse-me Zé.

Zé Baraia caminhava tranquilo, seguindo à minha frente. Ia em silêncio e puxando o ritmo da caminhada, numa marcha constante e vagarosa, vez ou outra se virando em minha direção para mostrar algo. Carregava o *mikai* e uma pequena sacola de pano na mão esquerda. Andávamos pela parte seca da lagoa. Num momento, após pouco mais de 10 minutos caminhando, alcançamos o encharcado. Tiramos os chinelos do pé e cruzamos a lagoa com a água nos joelhos. “Cuidado, tá escorregando aqui. Esse capim é escorregadio que só”. Esse capim viscoso para o qual Baraia chamou minha atenção é o *denngo* e junto dele vive um mais roliço, o *junco*. Ambos dominam essa parte do brejo, um brejo de capins. Tive que passar por cima desse capinzal escorregadio para não colocar o pé na parte mais funda, fora da trilha encharcada – na verdade, era um pequeno filete de capim que formava nossa trilha. Passagem rápida e desequilibrada – de minha parte.

Mal saímos da lagoa, deparamo-nos com uma cerca. “Aqui é cerca da roça da gente, daqui pra cá já é o Céu”, disse Baraia. “Daqui até Joanhinha é tudo o Céu”. Ele apontou os dedos em direção aos coqueiros. Virando os dedos para o lado, para outro coqueiral

mais à esquerda: “Ali é um lugar bonito. Mas um lugar bonito pode ficar feio, sem cuidado. Tem que cuidar, plantar pés de planta. Tudo no mato é feio quando fica descuidado, mas quando está tudo cuidado, é uma belezinha, um sossego”. Pensei no momento que ele estivesse falando de um morador, dono do lugar ao lado, que supostamente não mantinha seu lugar limpo e era visto por alguns como arredio, como uma pessoa meio “doida”, imprevisível e que vira bicho, um boitatá, descendo a ladeira à noite para “enrubar” as pessoas na rodagem ou na praia.



*Coqueiral no Céu*

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

çando e se roçando. Som salpicado pelos cantos das aves e dos papagaios que já se aprumavam no final de tarde em suas moradas – os dendezeiros e outras pequenas árvores. Polifonia cortada vez ou outra por barulhos de *buggies* e motos que corriam logo abaixo pela rodagem poeirenta. Barulhos, sons, comunicações que não indicam, mas presenciam suas ocorrências.

Zé Baraia me mostrou uns coqueiros altos e finos a cerca de uns 30 metros de onde estávamos em nossa trilha. “Esses coqueiros são antigos?” – perguntei. “Eu era criança quando meu avô Epifânio era vivo e plantou eles. Já os dali pra cá são do tempo de minha mãe. Agora meu irmão que tá cuidando, ele já plantou os coqueiros dele”. Ele sabia mais ou menos a idade do lugar pela idade do coqueiro. Ele calculava que os coqueiros do Céu possuíam mais de 61 anos. Contou que faz essa medida, pois, quando era criança, viu e lembra de seu avô plantando.

## **CUIDAR DE UM LUGAR**

Um lugar como o Céu é múltiplo por conter histórias parciais dos que ali viveram e paisagaram aquele mundo – no caso, mais de três gerações dos Ferreira ou de quem por ali transitou ou transita. Não são histórias sobrepostas cronologicamente, como camadas, uma solapando a outra, mas itinerários que convivem ao mesmo tempo, pela memória presente nos coqueiros plantados pelos antigos e pelos atuais donos do lugar.

Conta Seu Zé que, para manter os coqueirais e o lugar do Céu na posse de sua família, teve que cuidar de seu lugar inserindo outras coisas, tais como cercas, madeira retirada das matas e arame recebido do Ibama durante a execução do Projeto FAO.<sup>44</sup> Assim, de acordo com sua lógica, pelo que pude compreender da conversa que estávamos tendo, a posse efetiva não consiste apenas da posse no sentido estrito do termo (como exercício de domínio e da propriedade), mas é o cuidado apropriado do lugar que legitima sua posse: uma estética (ficar bonito) e uma ética (ficar bem e sossegado) do lugar. Contou-me ele:

---

44 Assim era conhecido entre os moradores do local o Projeto Agenda Positiva para o Setor Florestal (UTF/BRA/047/BRA), desenvolvido por meio de cooperação entre a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (Food and Agriculture Organization of the United Nations – FAO) e o governo brasileiro, por meio do Ministério do Meio Ambiente.

Era tudo mata, os coqueiros foram plantados pelo meu avô. Aí minha mãe morreu e voltei para cuidar depois de um tempo. Pensei em cercar todinho e fazer roça lá. Passamos trator. Peguei duas bolas de arame com o Ibama, na época do Projeto FAO, e roçamos 40 tarefas. Os coqueiros dali são de Filó, ele morava mais ela e eles que plantaram. O meu fica mais pra frente. Do molhe de dendê até lá, na frente é minha extrema. Encosta no Claudionor e vem até o baixo. Agora, o Céu é isso aí! Da cerca até o córrego ficou com meu irmão, Filó. O meu terreno é do córrego até Joana. Uma partezinha do Céu minha mãe deu para Claudionor, que pediu para ela para ele poder trabalhar.

Segundo Seu Zé, o Céu é um lugar bom, sossegado, para criar animais, cuidar das plantas e morar. Mas morar sozinho, sem ninguém, é ruim. E ele fala que já tem casa na praia, apontando em direção à sua casa, na linha da maré: mostrou uma moita, desceu os dedos como se circundasse seu terreno na praia, faz canto com o dedo acompanhando a estrada e parando na beira da praia – “tudo cercado”, fez questão de enfatizar. O terreno de Seu Zé consiste num espaço cercado e quadrangular. Os vizinhos são os filhos e as filhas dele e o irmão “mais moderno”, mais novo, Filó. Apontou a pousada que Genival, seu filho, estava construindo. Acrescentou que havia ainda Gil e Ita, o genro, e, mais para direita, no Muriã, “os parentes”, Tururim e seus filhos. Para Baraia, é importante ressaltar o cuidado com o lugar, o que é realmente bonito de se mostrar e de se ver. Olhei para o horizonte seguindo o desenho que ele fez com os dedos na linha da maré. O que para mim era uma linda paisagem, uma vista, um mirante onde podia ver da vila de Caraíva até a ponta do Corumbau e um mar azulado que recobre arrecifes coralíneos de biodiversas belezas ímpares, para Seu Zé Baraia, eram lugares vividos e cuidados.

Para Seu Zé, manter o lugar é imperioso diante da constante demanda de uso do Céu por jovens que buscam lugar para fixar residência após se casarem. O encapoeiramento do Céu justifica tais demandas, abrindo a possibilidade de novos habitantes tomarem posse. Para mim, Seu Zé justificou seu receio em relação ao “assédio” ao Céu pela noção de que uma terra que não é cuidada por um dono é condição de possibilidade de novos habitantes. Além disso, segundo Seu Zé, agora, depois da demarcação, os “parentes” entendem que a terra é de todo mundo e, além disso, a “aldeia está crescendo demais!”.

Perguntei se qualquer um poderia entrar assim no lugar de outro:

Se eu chegar a algum lugar, alguma área de reserva [terra indígena], é de qualquer cidadão. Se tiver um pé de planta, eu sei que alguém plantou; o pé de planta não nasceu por ele mesmo e eu não vou meter mão, não. Então, esse alguém tem dono. Se tiver cerca, aí tem dono. Eu respeito tudo que é dos outros. Mas tem índios que não respeitam não, metem as caras.

Escutei duas histórias sobre o porquê do nome Céu. Uma das versões dizia que os Tapuios deram esse nome ao lugar porque passavam por ali quando vinham das serras do interior e, ao chegarem na ponta, onde o lugar se abre para o vale do Caraíva e para toda a costa, como um mirante, eles se deparavam com toda a visão do céu. Outra versão diz que os mesmos Tapuios vinham com pedras preciosas das serras, pedras brilhantes de todas as cores, que traziam para presentear aos moradores do Céu nos encontros e rituais de troca que aconteciam no lugar há muito tempo. Essas pedras eram jogadas ladeiras abaixo e o brilho de algumas delas à noite refletia no céu – eram as estrelas. Outras pedras caíram em buracos, encantando-os. Essa história representa bem a mais pura poética do lugar.

## RECIPROCIDADE

Continuamos nossa caminhada por uma estreita trilha até o ponto onde Seu Zé mantém uma roça e suas plantas: seu terreno. De um lado e de outro da trilha, dominam os vorazes sapês e a samambaia, matos nativos que se deliciam com áreas desflorestadas e terras arenosas e cansadas pelas sucessivas queimadas. Nas margens da trilha, o sapê seco indica o uso do herbicida Roundup, produzido pela multinacional Monsanto, e alguns pontos de capim braquiária demonstram a tentativa de se criar gado nos interstícios dos coqueirais. Ilhas de dendê podem ser vistas em toda parte. O Céu, antes uma mata, agora está encapoeirado. Fiquei curioso sobre os dendês. Pergunto se foram plantados. Zé Baraia diz que não: “Dendê, não é planta, é nativo. Tem o urubu, que é danado para comer. Come e onde cai a semente nasce um pé de dendê. Planta nossa foi o coco”.

Ao passarmos pelo córrego que separa sua propriedade e a de Filó, chegamos ao seu terreno, local onde Zé plantou e cuida de centenas de pés de coco e mantém o que era uma pequena roça de mandioca, já abandonada e sem as mandíbas. O chão é de um

barro amarelado e arenoso, o que, segundo meu companheiro de caminhada, é bom para plantar feijão, milho e mandioca: “É só arar, botar adubo, que é só plantar e dão as plantas”. Nesse lugar, Zé Baraia experimentou plantar mudas de pinheiro (*pinnus*) doadas por um amigo há seis anos. Das 200 mudas plantadas, só 15 sobreviveram e cresceram, contribuindo para, com os coqueiros, produzirem o lugar.

Os coqueiros foram plantados e são cuidados, visto que conferem “valor” ao lugar. Segundo me disse, Zé Baraia plantou seis tarefas de cocos. Plantou “para valorizar a terra”, para não sair mandioca e entrar o sapê. O interesse não era a valorização para vender, mas para “segurar o valor da terra”. Esses cocos de seu terreno, essas “plantas da gente”, como disse, são filhos oriundos de seu quintal na praia. O valor resulta do cuidado com o lugar, de plantar e cuidar dos limites entre o mato e a casa. O encapoeiramento, o avanço do mato no terreno, retira valor do lugar ao abri-lo para possibilidades de ocupações outras.

O valor perpassa gerações. O lugar é dádiva futura para seus descendentes diretos, seus filhos, que possuem direito de posse de uma parcela ao se casarem e constituírem família, após a morte do dono ou mesmo se saírem do lugar. É um direito marcado pela presença do coqueiro e de outras árvores frutíferas, direito que se dilui com os netos. São dádivas para as gerações vindouras; os lugares ficam com os parentes, vão com os filhos. Dádiva também para seus parentes consanguíneos ou para aliados, que podem receber uma parcela do lugar para construir sua casa ou fazer roça, como o fez a mãe de Seu Zé, Dona Josefa, ao doar parte do Céu para Banha, seu sobrinho, esperando uma recíproca atitude por parte dele.

Um lugar é dádiva em termos intergeracionais: ele adentra nos circuitos da reciprocidade generalizada entre aliados, tem um “valor”, que é um valor de troca, subordinado ao valor de uso. A noção de venda aqui é mais alargada que a de troca monetarizada. Envolve tanto a reciprocidade de dádivas – a cessão de um terreno para um parente sem uma reciprocidade imediata – quanto a troca direta de bens ou de um lugar por coisas (por um animal, espingarda, moto etc.) ou, como é também muito comum atualmente, a venda por dinheiro. Entretanto, o que se vende primordialmente são as relações com plantas, a casa, as cercas, ou seja, com toda benfeitoria, e não um lote com determinada medida e documento de propriedade.

Contudo, mesmo que um lugar seja vendido, pode haver atritos futuros caso a venda não tenha tido a concordância de todos os cabeças da família que vivem ou viveram no lugar: em geral, os filhos do dono do lugar. A não concordância ou anuência podem vir a ser motivo de litígio futuro, como o que ocorreu num lugar chamado Porto da Palha, “vendido” por uma pessoa que o habitou para um não índio (casado com uma mulher índia). Essa “venda” passa atualmente por um processo de contestação por parte dos parentes da pessoa que abriu o lugar no passado.

A possibilidade de litígio que pode haver após uma venda talvez se explique por não haver uma alienação total do lugar. Quando um lugar é “vendido”, vai com ele na transação o nome do antigo morador e todo um conjunto de histórias das relações que ali ocorreram e o geraram. Como bem colocou Marcel Mauss em sua célebre frase, vai com o lugar “o espírito da coisa dada”, que segue com quem a recebe e tem que reconstruir o lugar para que sua história seja ali lembrada (MAUSS, 2003b). Talvez aí resida também a moral envolvida nas famosas histórias das retomadas no Céu empreendidas por Dona Josefa e nos atuais movimentos de retomada do território tradicional Pataxó.

## **LUGAR DE (RE)EXISTÊNCIA, HISTÓRIA DE DONA JOSEFA**

Estávamos já naquele momento exatamente no local onde morava Josefa, sua mãe. Ali, em pé, Zé Baraia me disse que não foi apenas a solidão que o motivou a sair de sua casa no Céu. O Céu é o lugar onde presenciou a morte de sua mãe, após longo tempo de paralisia devido à velhice, o que lhe gerou tristeza e o levou a deixar o lugar.

Minha mãe morreu nesse Céu. Ela morreu lá e fiquei completamente triste, com tristeza danada. Não podia ir lá que lembrava dela. Fiquei um ano sem ir lá. Ela gostava tanto desse lugar. Pensei em não deixar o lugar dela acabar, de qualquer jeito “vou cultivá-lo”. Cerquei todo o lugar. Lá dá de tudo. Cerquei em volta, não tem ninguém morando, mas nós faz roça. Tem uns 390 pés de coco.

Abrir um lugar, sair do lugar: uma dinâmica própria das jornadas individuais e coletivas: da vida mesma. Abandona-se o lugar após a morte do dono ou pela vontade de abrir outros lugares. A saída ou a morte, portanto, abrem espaço para o outro não humano, e para o lugar virar capoeira, tomado pelo movimento do mato. Este passa a ser o lugar para

outros habitarem (animais, mato), com o espírito do morto, caso este não vá para o lugar dos mortos e fique preso à terra, encostando nas pessoas. Um lugar como este é evitado, portanto, e em muitos casos, inabitável – pelo menos pelos parentes dos mortos.

O Céu, hoje capoeira, já foi roça. Isso é visível pela presença de uma vegetação herbácea e de pequenas arvoretas, pelas ilhas de dendezeiros, um mosaico de capoeiras em diversos momentos de seu crescimento. Apenas uma mata já bem mexida desponta em baixadas como a que passamos pelo córrego. Tudo era mata, afirmou Seu Zé, “derrubaram e fizeram roça, aí veio o sapê e tomou conta”. A capoeira, juntamente com os coqueiros, são resultantes de relações históricas da família Ferreira, que se inicia ao botar uma roça e finda com o abandono parcial dos terrenos após a morte de Josefa.

No entanto, sair de um lugar pela força de uma autoridade não é algo muito bem aceito. Sair de um lugar, com a consequente cessão dos cuidados para outrem, ativa movimentos que transpassam as linhas que tentam separar as fronteiras entre a vida num lugar e a vida da mata. Assim podemos compreender os movimentos de Dona Josefa, nos anos 1960, ao afrontar os guardas do Parque Nacional do Monte Pascoal, num cruzar fronteiras perigosas do (re)existir plantando. (Re)existir plantando, entendido como correspondência performativa de intra-ações entre pessoas e plantas, compositores de um lugar familiar diante das forças que tentam cercar e precarizar existências.

No Céu, segundo o que compreendi, o “botar roça” teve início com Estefânio e continuou com sua filha Josefa. O roçar como prática de compor a paisagem do Céu enquanto lugar foi possível, em grande parte, pela ação (re)existente de Josefa – história que resumimos a seguir.

A história registrada em Oliveira (1985) conta o retorno de Epifânio, Josefa e seus irmãos para Barra Velha, vindos de Imbiriba após terem sido expulsos com o Fogo de 1951 e após andarem pela região trabalhando em fazendas e morando nas casas de parentes. Ao retornarem para próximo da praia, encontraram outros parentes, que retornavam após a instituição da fiscalização no Parque Nacional, como Manoel Santana.

Na praia viviam de mariscar no mangue e nas pedras, da pesca na costa e das trocas de farinha e beiju com o pessoal que vivia às margens do Pongó e do Rio Preto. Nesse período, Josefa já pensava em botar roça nas capoeiras velhas, mesmo diante da presença

“

*O Céu, hoje capoeira, já foi roça. Isso é visível pela presença de uma vegetação herbácea e de pequenas arvoretas, pelas ilhas de dendzeiros, um mosaico de capoeiras em diversos momentos de seu crescimento.”*

dos guardas do IBDF. Ela “não aguentava ver as crianças comendo feito bicho”, ela “já sonhava em ver as folhas das mandiocas crescendo e balançando com o vento” (OLIVEIRA, 1985, p. 44-46).

Era um tempo em que muitos pataxós começaram a trabalhar na extração de piaçava nas matas. Cruzavam as “cercas” do Parque Nacional, burlando o sistema de vigilância então montado. Dentro do parque, corpos não podiam entrar – pelo menos dos pataxós e seus companheiros (mandiocas, animais) – e a vida selvagem não podia sair. Extraíam piaçava à noite nas cercanias do parque e vendiam na madrugada para revendedores em Caráiva. Piaçava esta que iria para Porto Seguro via mar e rendiam um *kaiambá*, objetos industrializados ou víveres (OLIVEIRA, 1985; CARVALHO, 1977).

Josefa liderou o enfrentamento às autoridades ambientais iniciando o processo de botar roça, deixando apenas algumas árvores e os dendzeiros após a remoção e queima da vegetação. As sementes e partes da mandioca foram doadas por moradores de Corumbau. A roça foi queimada e plantada. Após a queima e plantio, os guardas chegavam cavalgando, questionavam sobre quem dera ordem para fazer a roça, afirmando que as terras eram do parque. Diante da persistente resistência de Josefa, passaram a derrubar cercas e colocar animais para comerem a plantação. Josefa e sua gente resistiram enfrentando as figuras de Sarapião, Ferrinho, Beijinha, Raimundo, Milton, Zequinha e Albino, os guardas do Parque (OLIVEIRA, 1985, p. 47).

A história de Josefa foi muito contada, e ela é presentificada no Céu e em textos escritos sobre a história de resistência dos Pataxó frente ao Fogo de 1951 e ao Parque Nacional.<sup>45</sup> É uma história bem conhecida. Segundo Zé Baraia,

Todos os índios conheceram a história dela vendo pessoalmente. Ela morreu e deixou arquivado, gravado em fitas. Luta cansativa, mas não foi só pelo bem dela, lutou pelos outros índios também. Os índios têm muita consideração. Filha de Epifânio, que nasceu e se criou aqui e foi sepultada.

45 Por exemplo, no livro *Uma história de resistência: Pataxó* (ANA; CESE, 2007) ou nas monografias de Carvalho (1977).

## Botar roça: as mandiocas

O termo *roça* pode ser entendido de duas formas: roça como lugar distante em oposição à casa; e roça como lugar de cuidado e do criar condições de crescimento para a multiplicidade de plantas. “Botar roça”, entre os Pataxó, refere-se à segunda definição, ao ato de criar um lugar próprio das plantas, principalmente da mandioca, uma “espécie companheira” dos Pataxó (CAMPOS, 2016).<sup>46</sup>

As roças são áreas de cultivo familiar onde predomina a mandioca. A própria denominação roça normalmente se refere à roça de mandioca, mas quando outra espécie é cultivada, o termo é acompanhado da especificação, por exemplo: roça de urucum, roça de abacaxi, roça de milho e roça de feijão. Os roçados podem abrigar diversas outras plantas, de acordo com a vontade do(a) agricultor(a) e a disponibilidade de sementes.

Num breve levantamento que realizamos durante o etnomapeamento, entre 2008 e 2009, conseguimos identificar 17 modos de vida crescendo nas roças. Destaco cerca de seis variedades – ou qualidades, como preferem dizer os Pataxó – de abacaxi, 12 de aipim ou mandioca mansa, três de batata-doce, 14 de banana, 11 entre favas, feijões e andus e 16 mandiocas bravas (CARDOSO; PARRA, 2008). Essa ampla diversidade presente nos roçados confere às roças um *status* de “salão”, de uma “dança multiespécie”, em que plantas, humanos, astros, terra e animais coordenam seus ritmos no fazer crescer vidas nas roças e quintais.

É incrível observar que esses modos de vida, vistos como qualidades, crescem e se desenvolvem em lugares familiares marginais. No Monte Pascoal, mandiocas e pessoas convivem em condições precárias de vida. As roças e a existência das mandiocas e de outras espécies cultivadas foram condenadas ao longo da história pelos habitantes nativos no Monte Pascoal. A mandioca, vista como planta cultivada por povos sedentários, foi deliberadamente excluída da história do povo Pataxó, que foi rotulado como um bando nômade, que não praticava agricultura. Sendo assim, fica em aberto a questão do porquê os Pataxó terem no seu vocabulário, tal como anotado pelo naturalista Maximilian Wied-Neuwied, termos como mandioca e milho.

O segundo deslocamento diz respeito à separação dos Pataxó de suas roças, com a proibição de plantio na área delimitada como Parque Nacional a partir dos anos 1960. As fronteiras do parque e as cercas das fazendas delimitaram o território e fraturaram

46 Ver também a tese de Marilena Altenfelder de Arruda Campos (2016) sobre as mandiocas como espécie companheira e a resiliência entre os Pataxó.

as relações multiespécies, ao estabelecer um mundo sem mandioca, sem roçado e, se possível, sem povos indígenas. Dona Josefa, já citada no capítulo anterior, foi a artífice primeira do resistir plantando. As retomadas continuaram seu trabalho. Os resultados permanecem, mesmo que marginais e em condições precarizadas pelo esgotamento da terra em estado de confinamento, e mandiocas e pessoas continuam se enlaçando em atos de cuidado e prazer.

As mandiocas gostam de ser plantadas em barrancos ou em terras altas e em diversos tipos de solo, com preferência por áreas com terra muçunungada e terra preta com barro amarelo. Já os bens de raízes (frutíferas) preferem a terra de barro vermelho. Um fator importante na escolha do local de abertura do roçado é o porte da mata ou da capoeira existente, pois quanto mais tempo a terra tiver descansado, ou seja, quanto maior a idade da capoeira, melhor estará o solo para a agricultura. Dessa forma, uma capoeira antiga (velha) é considerada melhor do que uma capoeira baixa para a abertura do roçado. Quando a terra está muito cansada e não há outro local para abrir a roça, é preciso deixá-la descansar até que a vegetação cresça. Condição que varia de aldeia para aldeia, de lugar para lugar.

Devido à proibição de desmatar áreas de mata alta e da consciência do prejuízo da degradação ao se desmatar capoeiras altas, as roças são abertas em áreas de capoeira baixa, normalmente áreas degradadas, antigos pastos e áreas de sapê e tirirical. Sem poder desmatar áreas de mata alta, os próprios pataxós criaram mecanismos de controle interno, passando a controlar o fogo após inúmeros incêndios ocorridos nos últimos anos. Em média, as roças apresentam o tamanho de uma tarefa e são geralmente espaços privados familiares. Em Barra Velha, a maioria das roças é diminuta e aberta nos quintais, ao lado das casas. Dizem que antigamente era diferente, com grandes roças, de tamanho maior, cultivadas em outros lugares.

Conforme relato dos Pataxó mais antigos, inicialmente, a agricultura na região era praticada pelo sistema de corte, queima e pousio. Nesse sistema, o agricultor roçava uma área de mata alta, derrubava as árvores mais grossas e queimava a vegetação. Após a derrubada da vegetação e plantio de mandioca, o espaço passava a ser denominado de “roça”. A roça nova passa então por etapas de manejo e controle, com o cultivo predominante de mandioca, tornando-se roça madura e velha após cerca de 1 a 3 anos e sucessivos replantes ou retornos, até se iniciar a sucessão ecológica “espontânea”, fenômeno amplamente conhecido e descrito localmente como “encapoeiramento”. A sucessão ecológica era utilizada pelos mais antigos como uma forma de restaurar a fertilidade da terra após um ciclo de cultivo: para a terra descansar, tornando-se forte novamente.

O agricultor e a agricultora abriam outro roçado quando o roçado existente chegava ao estágio de roça “madura”, com maturação das plantas de ciclo mais curto e solos mais empobrecidos. Transplantavam então as plantas cultivadas (mandioca, cará, batata-doce, banana, cana) para roçados novos e mais férteis, mantendo as plantas e o ciclo espaço-temporal. Boa parte desse processo tinha como base a mão de obra familiar ou mutirões, e estava fortemente ligado ao entendimento da sucessão ecológica da floresta.<sup>47</sup>

Após dois ou três anos de cultivo, deixava-se que a roça passasse pelo processo de transformação relacional, com novas coordenações na intra-ação entre modos de vida que vão se substituindo ao longo do tempo. O espaço passava a se chamar “capoeirinha”, “capoeira nova” ou “capoeira baixa”. A idade não é o critério mais utilizado para identificar as capoeiras, mas, sim, a estrutura da mata e a presença de espécies indicadoras. A capoeira nova pode também ser chamada de capoeira baixa, devido à estrutura mais baixa da vegetação. É percebida como uma mata bem fechada, com muitas ervas, arbustos e cipós. Espécies consideradas indicadoras desse estágio de sucessão são: embaúba, ambará, tiririca, sapê, biriba, arará do mato e vassourinha. Essa unidade relacional é tida como uma fase do sistema agrícola em que os solos estão cansados ou sem fertilidade.

O próximo estágio, chamado de capoeira, corresponde a um estágio intermediário entre a capoeira baixa e o capoeirão, que apresenta muitos cipós. Também denominado de macega, capoeira alta ou capoeira velha, o capoeirão corresponde a um tipo de vegetação de maior porte, no qual o solo já está descansado. As árvores já são maiores e grossas e a mata é mais aberta. São identificadas espécies características como murta, pindaíba, pupuba, araranã, ingá, louro, paraguai, abraúna e sapucaia. Observa-se também a presença de espécies de mata alta como ipê, jatobá, arruda e juçara começando a aparecer.

A capoeira servia para delimitar a área de um terreno ou território familiar. Geralmente, as capoeiras fazem parte de um lugar familiar e levam o nome da pessoa que derrubou a mata para implantar um roçado. Assim, o dono se refere à capoeira como “minha capoeira”, e uma capoeira só pode ser utilizada por outra pessoa caso o dono conceda ou abandone o lugar.

Os Pataxó preferem abrir os roçados na mata alta ou no capoeirão, associando o estágio da vegetação com o tipo de solo, por meio do qual é definida a aptidão do local. Essa livre escolha, proporcionada em tempos de floresta densa e abundante, não é

---

47 Sobre o esquema da dinâmica da sucessão ou do encapoeiramento, ver Cardoso e Parra (2008, p. 79).

mais possível nos dias atuais, devido à alta densidade populacional próximo aos centros das aldeias e à falta de área de mata e capoeirão no território.

Os Pataxó sabem que a fertilidade da terra está associada ao processo de encapoeiramento ou sucessão ecológica em determinado lugar. Contudo, conforme relatou Seu Putumujú (Pé do Monte), “Tupã não criou tipo de terra ruim, mas cada terra tem sua planta”. Essa visão vai de encontro com a ciência agrônômica, já que, para os Pataxó, não existiria uma terra “ruim” em absoluto, mas cada planta deve ser observada em relação a determinado tipo de terra.

Esses saberes que determinam a aptidão agrícola em função da relação dos tipos de solos com o estágio sucessional da paisagem – segundo o princípio de que a regeneração da floresta com a formação da serrapieira é que “alimenta a terra”, mantendo a sustentabilidade do sistema – ainda se mantêm com os anciões. Porém, não é mais possível colocar tais saberes em prática, visto que não existem mais áreas disponíveis com as condições fundamentais para uma produção adequada e para a manutenção do sistema de corte, queima e pousio. Os solos estão extremamente desgastados, o que favorece a visão exterior de que a única solução é a utilização de adubos e de tratores.

Dessa forma, os Pataxó mantiveram o uso do fogo, porém os roçados são abertos em áreas degradadas ou em capoeira baixa. O espaço tem seu uso intensificado por meio da inserção de insumos externos ou é utilizado apenas por um ano e abandonado completamente, devido ao esgotamento dos nutrientes, à acidez dos solos e à entrada de sapê, samambaias e tiririca.

Após o abandono, outras pessoas introduzem braquiárias visando transformar o espaço em pasto para poucas cabeças de gado. A paisagem degradada e fragmentada que hoje domina a paisagem da região gerou transformações no sistema produtivo, com a imposição aos Pataxó da ideia de que a única forma de se manter a agricultura era com o uso de maquinário (trator), corretivos (calcário), herbicidas e adubação.

A base do trabalho na agricultura é familiar: homens, mulheres e crianças possuem papéis bem definidos na lida cotidiana da roça e dos quintais, dois dos principais espaços cultivados pelos Pataxó. Geralmente, os trabalhos na roça são considerados essencialmente masculinos, porém a mulher pode participar em algumas fases do trabalho, quando o marido falta por motivos de doença ou por possuir alguma atividade remunerada dentro ou fora da aldeia. As mulheres e crianças participam do momento do plantio, da colheita e do processamento das plantas cultivadas. Os homens atuam em todas as fases do trabalho, mas é de sua responsabilidade exclusiva o preparo da terra, a derrubada e a queima da vegetação, além do uso do trator ou de herbicida. Já

as roças nos quintais e os quintais são de domínio feminino. Os filhos homens e mulheres que não migraram ou se mudaram para a casa do parceiro após o casamento permanecem na morada de seus pais, podendo ou não trabalhar na roça. Os filhos que passam a morar na casa dos sogros, enquanto não possuem residência própria para sua família, podem trabalhar na roça da família do cônjuge. Mesmo vivendo com os sogros ou tendo residência, e a depender da disponibilidade de terras, o homem pode obter um terreno para abrir uma roça e formar seu lugar.

O trabalho de mutirão,<sup>48</sup> chamado pelos Pataxó de “batalhão”, ainda continua sendo realizado nas roças, apesar das intensas transformações socioambientais ocorridas na história recente, ainda que em menor escala e de forma distinta em comparação com tempos passados. Os mutirões que vêm ocorrendo são motivados geralmente por grupos de parentes, vizinhos e amigos. Muitos mutirões são propostos pelos caciques com a finalidade de unir a comunidade pelo trabalho conjunto, diminuindo o tempo de trabalho necessário para vencer o sapezal e a necessidade de uso de insumos externos. Outros mutirões foram realizados recentemente pelos chamados “grupos”. São formações incentivadas por organizações não governamentais (ONGs) ou pelos órgãos estatais e têm o objetivo de abrir roça para os participantes de projetos de desenvolvimento, como o Projeto FAO.

Durante o plantio, é a lua que determina o momento certo de colocar as sementes e as mandibas de mandioca na terra: na lua “turva”, escura, planta-se feijão, milho e outras plantas que “grelham” de semente; na lua clara, planta-se as de raiz, como mandiocas e batatas-doce. Durante o cultivo, prevalece o cuidado do terreno por meio da prática da roçagem dos matos. A colheita envolve a família toda e, muitas vezes, parte da roça é cedida para “meiar”, ou seja, pessoas que não possuem roça usam a do parente em troca de parte da produção. A mandioca segue para farinheira, para produção de farinha de puba, de beiju de rolo, de bolo ou de cauim.

No Monte Pascoal, a história da mandioca é a história do botar roça, de fazer lugares, na qual a mandioca tem um papel importante no modo como as pessoas vivem: é um história da relação entre humanos e mandioca marcada por atos de amor, cuidado, prazer, dominação, resistência e movimento que se dá num profundo emaranhado multiespécie (CAMPOS, 2016).

---

48 Mutirão ou também puxirão, ajuri ou muxirom, de acordo com a diversidade regional do Brasil, diz respeito à reunião de agricultores para auxiliar um vizinho em algum trabalho agrícola, seja roçado, plantio ou colheita, terminando geralmente em festa.



*Mandiocal no Céu*

Parados em cima do chão batido onde foi sua casa, lembrei-me da história contada por Joana, sua filha, e registrada no material de áudio de Marilena<sup>49</sup> sobre a prática política de Josefa, no qual apenas coloco um trecho para ilustrar a história:

Daí em diante minha mãe foi trabalhar nos ramos, sem roça, sem nada. Nós vamos botar uma roça perto daqui. Ela fez a rocinha dela. Quando ela estava fazendo a roça pra dar comida para os filhos dela – que minha mãe era trabalhadeira –, aí eles tiveram lá, montados. Naquela época, eles labutavam com fogo, aí ela mandou meu pai capinar aquela roça, queimou. Nós estávamos plantando essa roça, aí eles souberam lá que minha mãe estava trabalhando, eles vieram de novo para cá, vieram

---

49 Sobre as relações entre mandiocas e pessoas no Monte Pascoal, Campos (2016) trata da resistência como um processo ativo e multiespécie.

valentes com nós. Aí chegaram aqui: “Nós ficamos sabendo lá que você tá botando roça, acabando com a terra aqui e a terra não é sua, a terra é do Ibama, não pode cortar um cipó.” Minha mãe disse: “O quê? Nós não podemos cortar um cipó? Eu vou botar roça sim, porque isso aqui é meu. Meu pai deixou pra mim, aqui é meu e é pros outros índios também, que nós nascemos e nos criamos aqui em Barra Velha e vocês não mandam nada, que não é nada seu.” Aí eles vinham cá na roça, cortavam as plantas tudo de minha mãe, jogavam embaixo, sacudiam pra lá, chegavam e soltavam os animais dentro da roça pra comer e cortavam tudo: era abacaxi, era cana, era banana, mandioca, tudo eles iam cortando e jogando pra lá. Minha mãe fazia chorar, chorar... Aí minha mãe falava com eles, eles falavam que iam bafar em minha mãe, tocar fogo na casa de minha mãe [...] eles queria tomar o nosso lugar.

A história continua, e Josefa e sua família conseguem uma vitória parcial, após viagens, visita a prefeituras e da longa e contenciosa disputa que passam a envolver – mesmo após sua morte – negociações entre as sucessivas administrações do órgão ambiental (IBDF, Ibama, ICMBio), o gestor do Parque Nacional e o órgão da política indigenista nacional (Funai). Ao final de todo esse processo, enfim conseguem manter o lugar sob posse dos Ferreira.

Sigo com Seu Zé até uma farinheira velha, feita de taipa, com suas paredes já desgastadas pela ação do vento, das chuvas e dos cupins que ali habitam e hoje dominam o local. Os materiais, as ruínas do forno e da prensa, ainda estão dentro da farinheira e em seus arredores. Uma canoa, cavada por Epifânio num tronco de pequi, jaz embaixo de uma mangueira, sinais de seu uso são perceptíveis nas linhas que marcam a textura da madeira, indicando uma trajetória de intensa produção da puba para farinha. O mato avança, as casas são degradadas, e o lugar passa por transformações, conformando-se num mundo para *umwelts* outras – linhas de vida que se entrelaçam no fazer uma ruína. A degradação do abandono, da saída do lugar, e um lugar torna-se ruína.

Atrás da farinheira, uma ladeira que vai dar numa matinha que margeia a lagoa Grande. Paramos em seu topo e observamos o cenário do vale do rio Caraíva. Embaixo, Seu Zé Baraia apontou uma “moita de mato” e um caminho, trilhas por onde ainda andam as caças: tem macaco branco, saruê, tatu, paca, quati e muito aracuaã. O tatu tem sua

própria trilha, que passa no “pé da ladeira”, caminho que ele faz todas as noites. Na baixada de gramíneas da lagoa, despontam algumas ilhas com dois a três dendezeiros. Minha desconfiança de que ali havia sido área de habitação humana é dissipada pela explicação de Seu Zé, segundo o qual aquilo era obra dos urubus, que também “plantam seus lugares”. Disse Baraia: “Vista bonita, vista arrumada. De noite se vê Caraíva, chega tá clarinho de noite. Se fosse morar aqui, ia botar energia aqui”.



*Forno de Farinheira*

Concordo com ele. A vista realmente é bela, e o momento propício à reflexão. “Que ambíguo que é o Céu” – anoto posteriormente em meu caderno de campo. O Céu não era apenas aqueles coqueiros que eu sempre olhava ao passar pela rodovia, mas um conjunto de lugares, um coletivo de coqueiros, entre ex-roças tornadas capoeiras e manchas marginais de matas e dendezeiros. Uma conexão entre lugares. É o amálgama de relações e de práticas de habitantes humanos e outras existências. Lugar de belezas múltiplas e de tristezas sem fim, onde limites são impostos (como os do Parque Nacional) e fronteiras são erigidas (como as

atuais cercas de arame) e ao mesmo tempo dissolvidas por gentes e não gentes, que intentam tomar posse do lugar, instituindo relacionalidades outras nos encontros e entrelaçamentos. Lugar este que não cabe em apenas uma história, uma narrativa. Lugar que apenas se explica pelas relações sempre parciais entre os que ali fizeram sua morada em suas jornadas no constituir paisagens, um lugar familiar.

Vumbora?

T: Sim... tá na hora.

Z: Aceita um coco?

T: Se não for dar trabalho, aceito.



# CAPÍTULO 3

## O VOO DO DENDEZEIRO

*O ÚNICO MODO DE ENCONTRAR UMA VISÃO MAIS AMPLA É ESTANDO EM  
ALGUM LUGAR EM PARTICULAR*

DONNA HARAWAY

“

*A luta, contou Joel, abriu novas trilhas para os Pataxó, novas formas de lidar com os diversos atores ligados à demarcação de uma terra indígena. Rendeu também “perseguições”, como ele mesmo dizia...”*

Saio de casa, no Muriã, já no final da manhã para visitar Joel Braz, após aceitar um convite para ir comer caranguejo recém-mariscado no mangue, com sua família. No meio do caminho, fui perguntando sobre a rota para chegar à sua casa e já na rua de Cima um senhor, que eu ainda não sabia o nome, indicou-me: “Vai direto até o córrego da Cozinheira Velha, de lá vira e pega o rumo até o Trambuco, vira depois de novo rumo a uma casinhas”. Ao passar pela Cozinha Velha,<sup>50</sup> observo duas jovens lavando suas roupas e de suas crianças, que novamente me indicaram o rumo.

Sopra uma leve brisa de viração de leste, os raios de sol da manhã pintavam a matinha que beirava o córrego com cores de vários tons: do verde escuro da mata, ao clarear do verde capoeira e do amarelado do capim sapê. Após o córrego, uma cerca à direita, dentro uma roça, com suas mandiocas maduras, algumas amareladas indicando uma terra cansada por sucessivos plantios, esconde uma das principais casas de farinha<sup>51</sup> da aldeia: a farinheira do Caruncho, situada dentro de uma pequena roça de mandioca devidamente cercada.

Meus pensamentos vão longe, eu estava visivelmente empolgado para conversar com Joel desde que cheguei em Barra Velha. Cesso ao chegar numa encruzilhada: se sigo em frente, caminharei pela estrada nova, que vai dar no Pará ou no Campo do Boi até chegar no Pé do Monte, passando pelas aldeias Meio da Mata e Boca da Mata. Sigo à esquerda, em direção ao Trambuco.

Trambuco ou Trambuqui é um lugar de Barra Velha recentemente habitado por diversas famílias, onde as casas de taipa contrastam com as de alvenaria do centro da aldeia, e onde muitas igrejas evangélicas vêm sendo construídas. Dizem que o nome é Trambuco porque o pessoal que ali fez

---

50 Esse lugar tem esse nome, pois onde hoje há uma capoeira que lhe recobre havia uma antiga farinheira de um morador. Dizem que o lugar é visagento e que nas matas da Cozinha Velha a caipora andava atraindo crianças e caçadores para seus domínios.

51 São as casas de farinha de Albino (Pajé ou Caruncho), de Banha e de Palmiro, em pleno funcionamento para atender a todos(as) os(as) produtores(as).

habitação gosta de viver na macega, no mato, caçando e pescando. Saio do caminho principal e adentro numa pequena trilha que margeia um córrego, que mais se assemelha a um filete de água, formando um pequeno brejo com predominância do sapê. É possível que este brejo já tenha passado por sucessivas queimadas.

Cheguei pelos fundos de uma casa de taipa, por entre as bananeiras e algumas árvores de aroeira. Ninguém à vista. Aproximei-me de uma casa mais à frente e chamei: “Ô de dentro!” Apareceu uma jovem saindo da cozinha – ela estava lavando os pratos: “Pai, é o moço!” Joel me chama: “Entra! Não se importe com a bagunça, a casa é humilde. Filha, pega uma cadeira pra Thiago”.

Adentrei em sua casa e Joel me apresentou sua esposa, Marlene, e seus filhos, filhas e alguns netos e netas. Joel tem muitos netos, e boa parte deles nem estava presente naquele momento. Ele abriu a conversa logo em seguida, e sentamos no banco de madeira em sua varanda, onde fui recebido com muito carinho e com a mais do que providencial oferta de *tarrão* (café) e um envergonhado pedido de desculpas por não ter coco para me oferecer. Ele morava há pouco tempo naquela casa, para onde se mudou depois de morar no Ribeirão, no interior do Parque Nacional.

Joel é um personagem respeitado e lendário entre os Pataxó e para muitos no extremo sul da Bahia. Como ele diz, “sou visto como igual ao Lampião aqui na região, eu acho. Se eu chegar em Itamaraju e disser meu nome, muitos ainda correm de mim, de tanto que mal falaram meu nome”. Figura central, protagonista do movimento indígena, fundador da Frente de Resistência e Luta Pataxó,<sup>52</sup> Joel e sua esposa atuaram fortemente na luta pela retomada do território Pataxó e pela demarcação definitiva de suas terras de meados dos anos 1990 até bem recentemente, o que inclui as retomadas dos lugares de onde se originou seu tronco, dos Braz, o Ribeirão e toda a beira do

---

52 Organização que nasce com o objetivo de fortalecer o movimento dos Pataxó para as retomadas do território tradicional e a demarcação das terras pelo governo federal. A Frente nasce de uma divergência interna do Conselho de Caciques Pataxó. Segundo Assis (2004) e notícias vinculadas na época, organizadas no livro de Ricardo (2004), tal divergência se deu durante as retomadas do Parque Nacional do Monte Pascoal, quando houve uma proposta e discussão do Projeto de Gestão Compartilhada. Nesse momento, as lideranças se dividiram entre os que apoiavam aceitar os recursos e ações do projeto – o que significaria manter o parque em posse e gestão do órgão ambiental – e os que se mantinham com o objetivo de continuar as retomadas, focar na demarcação e manter o parque como território indígena. Joel e Marlene seguiram o segundo caminho.

rio Corumbau, hoje sob posse oficial do Parque Nacional. Atualmente, ele e sua família encontram-se mais recantados, conforme me disse, mas sempre atentos e apoiadores da luta dos parentes.

A luta, contou Joel, abriu novas trilhas para os Pataxó, novas formas de lidar com os diversos atores ligados à demarcação de uma terra indígena. Rendeu também “perseguições”, como ele mesmo dizia, tanto devido às divergências internas entre seus parentes como às constantes ameaças de morte que sofria por parte de pistoleiros contratados. Em certo momento, durante as retomadas, Joel foi acusado de ter matado um pistoleiro que lhe tocou em uma fazenda no Pé do Monte. “Perseguido” pela justiça, adentrou pela mata e foi viver em seu lugar, enquanto a rede de apoiadores (como o Conselho Indigenista Missionário – CIMI) orquestrava seu julgamento em liberdade.<sup>53</sup>



*Joel diante da bandeira da Frente de Resistência e Luta Pataxó*

---

53 No dia 16 de agosto de 2017, Joel Braz foi julgado e absolvido das acusações.

Hoje, após circular por vários lugares, Joel vive com Marlene e seus sete filhos e filhas e respectivos netos de várias idades no Trambuco, num pequeno terreno cedido por sua cunhada, já com grande dificuldade, devido à falta de espaço em Barra Velha, numa terra arenosa e sem espaço suficiente para botar roça. Vive numa casa de taipa com telhas de Eternit, para “viver o mais natural, perto da mata e com casa de material natural”. Em sua morada, Joel é o “chefe” da família, é o dono do lugar, o que puxa a família extensa.

Na lateral de sua casa, havia uma varanda e uma mesa de tábua, local de reunião, de trabalho doméstico, de confecção de artesanato de sementes e de encontros com as visitas. Local de onde era possível avistar o banheiro, as bananeiras, as canas e os coqueiros ainda em crescimento, além das arvoretas de aroeira e mangaba, que contribuem para a formação de seu lugar. À frente de sua casa, vive sua filha casada em sua própria casa de taipa.

Do lado direito, mais adiante, há uma pequena igreja associada à Assembleia de Deus de Madureira (RJ), na qual se vê, em sua entrada, uma placa com o desenho do Monte Pascoal com os escritos “Igreja Intertribal” (e tradução em *patxohã*). Soube que Joel estava dedicado ao aprendizado das escrituras sagradas e, porventura, do contato direto com Deus, sem a interveniência dos santos ou dos encantados. Atividade pastoral intensificada após sua “retirada” do movimento devido às perseguições. Ritual religioso que conta basicamente com a participação de seus parentes próximos. Sua casa também é um ponto de cultura,<sup>54</sup> apoiado por um projeto da ONG Tidewa, no qual participa toda a sua família.

A mudança de sua posição na malha da política das demarcações e sua entrada no mundo neopentecostal não arrefeceram seus ânimos de “guerreiro”, mas fizeram mudar suas posições. Diferentemente dos tempos em que liderava as retomadas e marcava oposição diante das negociações com o órgão ambiental, naquele nosso encontro, Joel ponderava que o parque teria sido bom para o povo Pataxó, pois “se não fosse o parque, tudo estaria nas mãos dos fazendeiros, tudo destruído, e nós extintos”. Quanto à gestão compartilhada com o Ibama, “o Ibama tinha o poder de tirar a gente daqui, e a gestão permitiu a parceria e a permanência”.

---

54 Programa do governo federal que promove o estímulo a iniciativas culturais da sociedade civil já existentes, por meio da consecução de convênios celebrados após a realização de chamada pública. Informações adicionais estão disponíveis em: <<http://www.cultura.gov.br/culturaviva/ponto-de-cultura/apresentacao>>.

## MISTURA

Sentados cada um em um banquinho de madeira na varanda de sua casa de taipa, eu estava à vontade, mas um tanto envergonhado, não com o convite para comer pirão e o caranguejo que Joel e sua família mariscaram no mangue no dia anterior, mas por não ter levado nada como presente naquela manhã.

O clima estava quente, uma sensação que aumentava cada vez mais à medida que chegava perto do meio-dia e os raios de sol esquentavam o chão batido e as telhas de amianto. Joel, com os cotovelos na mesa, óculos na ponta do nariz, que não escondiam sua dificuldade para ler de perto, pegou um saco plástico com cadernos e papéis soltos. Eram as notas de sua pesquisa. Iniciamos a partir dali uma boa conversa.

De uma de suas malas, Joel retirou também umas anotações feitas à mão num velho caderno. Era sua pesquisa sobre os troncos velhos, sobre o parentesco que conecta todos os Pataxó e a ligação dessa malha, dessa “mistura”, como ele me disse, com os lugares. Seu interesse era, de certa maneira, mostrar que os Pataxó são todos ligados, “que não há ninguém maior que ninguém ou anterior a ninguém”, há sim uma grande rede laços de afinidade e consanguinidade, ou seja, não haveria um dono único e legítimo do território. “Somos todos misturados”, afirmava categoricamente. Fazia isso agregando as múltiplas histórias para construir sua própria história do povo Pataxó, a partir dos movimentos dos mais velhos e da mistura entre as famílias, materializados nos lugares. Fazia essa pesquisa andarilhando e conversando com os parentes mais velhos, motivado pela luta e pela curiosidade.

O historiar ou o “andarilhar na memória”, para Joel, era como se fosse uma arte. Em especial, uma luta interna o motivava nas escritas: as acusações de outras famílias de que os Braz não eram legítimos habitantes de Barra Velha – algo que ele considerava injusto e factualmente incorreto. Joel se utilizava de cadernos e de um *blog* recém-criado para tecer suas histórias.<sup>55</sup> Conforme me disse, cada vez que estudava sua geografia, ele ficava “mais emocionado de ficar com essa terra”.

Enquanto aguardávamos o cozimento dos caranguejos, eu me mantinha atento às suas considerações sobre parentesco, a história, o lugar e o afeto. Iniciamos nossa conversa a

partir da origem do Ribeirão e dos Braz, origem marcada pelo movimento dos seus “parentes antigórios”, de Olivença até Barra Velha. Falamos sobre como foram recebidos e instituíram laços de afinidade e alianças com os índios locais e com os brancos, sobre como realizavam suas atividades de botar roça, mariscar, coletar e caçar na mata, visitar parentes, na contínua produção de lugares familiares por meio do entrosamento entre pessoas e outras linhas de vida. Tais práticas exigiam o cruzamento de fronteiras entre lugares e bordas até então perigosas ou desconhecidas, como fazendas e matas.

Foram os velhos que criaram os lugares por meio do cuidado, conformando a paisagem vivida atualmente, e é destes que Joel intenta seguir os passos. Para isso Joel mantém roça no Ribeirão – no interior do Parque Nacional –, lugar onde viveram por um tempo, antes de saírem de lá para viver mais no centro da aldeia, a fim de facilitar o deslocamento dos filhos para a escola. O Ribeirão é sua aldeia, como diz; lugar de um passado que Joel e seus companheiros e companheiras querem presentificar por meio do cultivo de plantas a pelo cuidado, amalgamando histórias. No entanto, o Ribeirão é uma área de preservação, não é um lugar seguro, onde se pode ficar sossegado. Sobre o Ribeirão, visivelmente emocionado e com uma voz carinhosa, ele me disse:

Nasci no Ribeirão. Aqui eu tenho um grande sentimento e uma história linda. O Monte Pascoal, Barra Velha, tudo com sua história, mas o Ribeirão é o lugar de meus troncos. Temos mais que afeto à nossa terra. Nós não temos o mesmo consenso de ideia, mas muitos, mesmo os mais velhos, temos um sentimento de amor, de muito carinho pela terra. Coqueiro que planta, memória do parente. Porto onde viveu alguém. Isso tudo ligado com planta, com roça, com sítio. Tudo que é meu resto, de meu tronco, eu só não junto numa vasilha e guardo porque minha família critica que eu pegue concha, buzu, restos de coisa. Mas o pessoal é crítico por fazer isso, nosso pessoal mesmo. Lá no Ribeirão tem pedaço de madeira, peça, feita por meus parentes. Tem olho d’água que, com certeza, era lugar de minha avó, minhas tias, lavar suas coisas. Até pedaços de canoa velha, que achei os restos lá, aquilo pra mim é como se fosse uma pessoa ou pelo menos cuidar daquilo era como se tivesse cuidando de quem fez aquilo. Essa coisa realmente não é tanto um afeto, mas muito mais!

## Sobre o Ribeirão, tudo começou na Guerra do Paraguai...©

J: Na Guerra do Paraguai, cinco jovens saíram de Olivença e vieram parar aqui. Vieram porque sabiam o caminho, claro. Logo que chegaram aqui, já procuraram o chefe em Barra Velha que falou pra eles irem pros lados do Corumbau, na Boa Vista, e depois foram abrindo outros lugares como no Ribeirão. Tenho em mente um nome, o João Braz velho, meu tataravô, morador da Boa Vista. Teve mais outros quatro que estão anônimos, que não têm relatos seguros.

Os cinco rapazes que vieram... Vieram rapazes, por que rapazes e não velhos e mulheres? Porque os velhos que não iam mais para guerra devem ter falado: “Meu filho, não quero que vão para guerra. Então corram e vão para lá, tem nossos parentes e eles vão acolher vocês.” E eles correram de Olivença, eram Tupinambá. Foi justamente o que aconteceu. O velho que recebeu eles, creio que foi João Vicente. Isso antes de Honório. Esse líder que recebeu esses rapazes tinha três filhas, quatro filhas. Aí três dos rapazes casaram com essas três moças.

O estudo que faço é o seguinte: se a Guerra do Paraguai foi no final do século XIX, então nessa época foi que houve mistura dos Braz com Ferreira com a vinda deles pra cá. A Rosária de Caraíva, prima de meus avós, me disse que já tinha Braz aqui. Então, se tinha Braz, está confirmado que já tinha esse intercâmbio de entrosamento. Porque foi na Guerra do Paraguai que mandou estes homens pra cá. Era assim essa mistura de Braz, Alves, Ferreira, que vem mais de 200 anos. Desconfio, e já posso concretizar, que a mistura era bem antes, já existia esse intercâmbio. Esse negócio de índio vir de lá pra cá, de cá para lá. Os índios mudavam de lugares, e também venho confirmando que os índios já faziam esse intercâmbio como costume cultural deles – de entrosamento.<sup>56</sup>

---

56 Carvalho (2009) sustenta a versão de que os Braz vieram de Olivença após graves acontecimentos políticos ocorridos em Olivença em 1903. Manoel Santana, considerado o pajé da aldeia Boca da Mata, havia me dito que todos os Braz são de Olivença, de Tupinambá. Eles seriam oriundos de Olivença na ocasião da Guerra dos Canudos. Foi quando vieram o velho João Braz com seus filhos Abé, Deco, João Braz, Jovino, Francilino, João Bocola, Zé do Desejo, Zé Darma. Essas pessoas teriam se estabelecido pelas mata de Corumbau (gravação com Manoel Santana, 2008).

Foi a partir de uma guerra que os Braz, ou parte deles, migraram de Olivença para Barra Velha e abriram lugar após conversações com os parentes do lugar, disse Joel. Ao longo do tempo e com o entrosamento, começaram os casamentos. Em Barra Velha, é costume referir-se aos Braz como os que abriram os lugares nos arredores de Barra Velha, às margens do rio Corumbau, como a Boa Vista, Mutum, Macaco, Ribeirão, entre outros muitos lugares. Os Braz, continuou Joel, não seriam de fora da terra, pois aqui já andavam e se entrosavam com os donos de outros lugares em Barra Velha.

A lembrança de um ancestral comum entre os Braz não implica a formação de uma linhagem cognática, que especificaria todo um conjunto de mitos, direitos e interesses comuns. Em outras palavras, os lugares abertos pelos antigos Braz não são de direito de todos os que se definem como descendentes deles, mas apenas dos filhos do dono, dos que ali viveram ou nasceram, performando a abertura ou o cuidar dos lugares.

A hipótese de Joel é de que as cinco famílias que chegaram de Olivença foram perdendo o contato umas com as outras ao longo do tempo. Como diz Joel, “os outros se perderam no tempo. Se perderam no sentido político, de entender quem é seu parente”. A partir da família de seu bisavô, o velho Salvador, filho de um dos cinco do Braz velho, surge uma “família enorme”, como diz. Nomes como João do Carmo, Benedito, Acrísio, Mano Suia, Alfredo, João Boca Porca, Paulo, Domingos, Pagona, Jecira, Benedita, Albino e Antônio, seus tios, deram nomes a lugares e seus coqueiros ainda podem ser vistos como ilhas em meio a capoeirões, dendezeiros ou campos nativos no centro do Parque Nacional.

Quando pergunto para Joel quais seriam os lugares abertos pelos seus parentes, ele me descreve um movimento:

Passa dois corguinhos para chegar ao Corumbau pelo Pará. Um chama córrego do Rala Cu, que deságua no Corumbau, lá no Angelim, um lugar à margem do Corumbau, lá em cima perto da ponte, mais em cima um pouco do Pará. Do Angelim para cima, tudo é mata nativa e boa; à margem do rio Corumbau, tem um bocado de cobra. O córrego do Caroço passa dentro do território de Barra Velha, dentro da mata nativa mesmo, e deságua no Corumbau, passa por detrás do Pará, na mata, passa lá no campo da Poeira. Ali tem primeiro o córrego do Caroço; do córrego do Caroço, o córrego da Poeira; do córrego da Poeira, a Boa Vista; da Boa

Vista, o Desejo; do Desejo, o Macaco; do Macaco, o Ribeirão... E toca o pau pra cima. Tudo área dos antigos, com mato baixo, mas como faz muito tempo que ninguém vai para lá, já pode ser uma área de mata já com árvores altas. Está bem próximo à mata, já deve estar quase mais ou menos com uns anos que ninguém mexeu.

## SABER ANDAR

Paramos a conversa por um momento, pois fomos agraciados com a chegada de alguns caranguejos cozidos no caldo, trazidos por sua filha, com arroz e farinha de puba. Os caranguejos estão gordos, opina Joel, apontando as puãs. A partir dali, a conversa ficava mais difícil. Chupar as pernas do caranguejo e falar ao mesmo tempo não é uma atividade das mais fáceis, ainda mais quando os crustáceos estão deliciosos e a farinha de puba está circulando. Entre pernas, caldos e farinha, pergunto sobre as andanças de Joel.

Querer andar, querer mudar de lugar ou ter que andar e mudar. Pergunto a Joel se este “querer” andar ou “saber andar”, como muitos pataxós dizem, é parte de algum *ethos* nômade ou fruto dos deslocamentos forçados, como vem pintando a literatura sobre os Pataxó e os próprios Pataxó em seus textos e discursos. Questionei a Joel se era isso mesmo. Fiz esta pergunta interessado em destrinchar as histórias de movimentação atual e dos antigos parentes de Joel.

A história contada até então sobre a mobilidade e a afirmação de serem os Pataxó um povo nômade no passado, inicia-se com o naturalista Maximilian Wied-Neuwied, que andou pela zona costeira do extremo sul da Bahia, no início do século XIX, em busca de descrever os tapuias botocudos. Tal noção foi atualizada pelos etnólogos que descreveram os Pataxó até então, desde texto de Métraux e Nimuendajú (1946). Resumindo a história: conta-se, a partir do relato do naturalista e das fontes e dos documentos da administração colonial e pós-colonial, que os Pataxó eram índios selvagens, que viviam em bando de caçadores e coletores dispersos pela floresta. A partir de um suposto aldeamento por volta de 1861 e de eventos críticos, eles perderam parte de sua cultura, foram forçados a adotar a agricultura e a vida sedentária (CARVALHO, 1977).

“Pode ser”, respondeu Joel, “mas é possível que quem andava mais eram os jovens e sempre tinha um lugar para ficar ou chegar” – como ele mesmo fazia em suas jornadas. Fiz a

mesma pergunta numa rodada de conversações noturnas na Reserva da Jaqueira, com Karajá, Nitinawã, Naiara, Jandaia e Dona Nega. A questão suscitou um debate rico e uma interrogação sobre essa história que até então os Pataxó, ligados ao “movimento de cultura”, vêm utilizando em suas narrativas sobre o contato: a de que eram um bando nômade e se transformaram em sedentários em função do contato. Essa história contrasta com as histórias contadas pelos mais velhos, como Seu Zé, do Craveiro. Ele teria me dito que os Pataxó “gostavam de andar” para visitar os parentes que viviam em outros lugares: era filho visitando mãe e pai, visitando irmão; primo visitando primo. Visitas para festas e trocas, para aproximar as pessoas e “diminuir a cisma” que um tinha com o outro.

É possível supor que o modo de habitar a terra dos Pataxó era mais complexo do que contam essas narrativas antropológicas ancoradas num certo estereótipo a respeito dos povos indígenas não tupi que habitavam a costa. Utilizando os diálogos travados com os Pataxó e revendo a literatura, é possível argumentar que, provavelmente, as “andanças” dos Pataxó não eram determinadas pela cultura nômade, em função de limitações de ordem ecológica e econômica, nem pelo “processo civilizatório”. Além disso, o andar não seria oposto às práticas de abrir lugares, pelo contrário: poderiam ser complementares.

### **Movimento: andar**

Um “pé na aldeia e outro no mundo”, disse uma vez Kanaty Pataxó, o intelectual indígena sempre lembrado por jovens universitários. “De primeiro, o pessoal andava pra lá e pra cá, ia na mata, subia os rios, trocava peixe do mar e marisco do mangue com o pessoal que vivia na roça. De primeiro, andavam para ir às festas nas outras casas ou em outros lugares dos parentes”, explicava Dona Ângela. “Depois do Fogo, todo mundo foi embora, andando por esta macega”, continua ela. “Foi quando começaram os mais velhos a viajar para lutar pela terra, e nós, mulheres, crianças, tudinho, começamos a ir dançar no Pé da Pedra e em Porto Seguro. Eu não gostava de andar assim não, era sofrido, e a gente ia porque era obrigado. Diziam que a gente não era índio”.

Sempre escutei que os Pataxó “gostam” de andar. Lembro-me de Oziel Santana dizendo que sua mãe lhe ensinava que “pedra que não rola cria limo”. São muitos relatos que afirmam esse ethos andarilho, tanto na literatura como em conversas que tive com muitos e muitas colegas nas aldeias. Ethos que os Pataxó assumem publicamente em

conversas e em seus textos monográficos e livros publicados.<sup>57</sup> Realmente, a todo momento, estão visitando parentes em outras aldeias; indo a festas, jogos esportivos ou campeonatos de futebol; viajando para Salvador ou Brasília para resolver questões políticas e territoriais; abrindo novos lugares ou andando pela praia e pelas cidades de Porto Seguro, Rio de Janeiro, Belo Horizonte ou Florianópolis, para estudar, conhecer novos lugares, fazer apresentações públicas dos awês e vender artesanato.

Hoje, por meio do perfil dos andarilhos no Facebook, já é possível acompanhar as largas caminhadas dos Pataxó até o Sul e Sudeste, onde vão vender artesanatos ou realizar apresentações e palestras em escolas no Rio de Janeiro ou em Belo Horizonte. Ao mesmo tempo, mantêm-se sempre abertos à contrapartida de receber viajantes desconhecidos e os parentes de outras aldeias em suas moradas.

É raro alguém que não tenha uma história de vida regada a muita andança. Anda-se não apenas para se chegar a um lugar, com a finalidade de extrair ou produzir algo (“a andada da insuficiência”), ou para fugir (“a andada diaspórica”). Anda-se para visitar, para aprender em lugares familiares ou não – como me disse Seu Zé, “é andando que se aprende” – e se emaranhando com as coisas e os seres humanos e não humanos que os habitam. Anda-se para se viver num novo lugar, para se reunir, para conversações com outros. Andanças estas – seja a pé, de moto, ônibus ou carro – que se transformam em mudanças, devido a casamentos, à necessidade de se encontrar lugar melhor para viver ou, ainda, motivadas pela morte do antigo dono do lugar ou da própria expulsão de algum lugar que habitavam ou habitam. O caminhar e a convivencialidade andam juntos.

O viver “nomádico” está entrelaçado ao viver num lugar, numa relação entre o andar, o visitar um lugar, o relacionar com amigos e parentes e o fazer um lugar para receber o parente ou o amigo. Manter um lugar, portanto, é abrir as possibilidades dos encontros e dos laços de reciprocidade.

Segundo o antropólogo Hugo Pedreira (2013), em uma instigante monografia sobre o “saber andar” Pataxó, o “gostar de andar” ainda seria um traço autoatribuído e, mais que isso, “saber andar” seria um valor a ser perseguido: é um índice de sociabilidade. Diz o autor que a ênfase no deslocamento tem infinitas e saborosas expressões, a casa

---

57 A aplicação do conceito de nômade para se referir à cultura Pataxó anterior ao aldeamento é usada por autores indígenas e por porta-vozes da cultura Pataxó como uma atualização de um passado de caçador-coletor, o “verdadeiro índio da mata”. Na maioria dos casos, são citados trechos e termos do príncipe Maximilian Wied-Neuwied e Maria do Rosário, que afirmaram em seus escritos que os Pataxó eram um bando nômade ou seminômade que perambulava pelas matas do leste.

é um “passa chuva”; ter “um primo em cada aldeia” e nunca ficar sem abrigo é ser plenamente um índio Pataxó; o índio anda muito porque “é tudo dele mesmo”; “saber andar” é o mesmo que “saber viver”, contar com a ajuda dos outros, ter despojamento e confiança (PEDREIRA, 2013, p. 91).

O “gostar de andar” estaria associado ao “saber andar” e ao compartilhamento de comida. O autor optou por compreender essa disposição para andar, comer junto e ter amizade como um valor: o valor do despojamento – ao qual eu acrescentaria que formaria parte do ideal de viver sossegado em um lugar. Saber andar envolve conhecer o caminho no qual se vai dar os passos e os lugares que serão transpassados, nos quais se pretende chegar. Para lideranças como Oziel Santana, do Pé do Monte, uma pessoa experiente deve saber chegar e conversar com os donos dos lugares e com uma miríade de seres que ali habitam e interagem. O andar envolve saber ler o clima e suas variações sazonais e cotidianas, se vai chover ou não, se vai ter trovoada, enfim, compreender as mudanças que envolvem cada organismo na paisagem e, por fim, estar preparado para o encontro ou para evitar perigos já previstos ou não. O experiente anda com o corpo preparado e este sabe como trazer os conhecimentos e benefícios de suas caminhadas e viagens.

Anda-se para visitar. Durante o período em que estive em campo, na aldeia Barra Velha, foram inúmeras as visitas que fiz. Cada caminhada era uma visita, um encontro, um sentar e conversar na morada de anfitrião, que me recebia com café, água de coco e, algumas vezes, para uma refeição. Naqueles dias, Dona Ângela recebeu suas filhas, que atualmente vivem nas aldeias Coroa Vermelha e Aldeia Velha. Elas ficavam dias voltando a conviver no lugar em que nasceram. Certa vez, na Reserva da Jaqueira, chegou um ônibus com os “parentes” de Minas, da recém-formada aldeia Jundiiba. Vieram, pois sentiram “saudades dos mariscos”. Foram recebidos com um awê, se empanturraram com ouriços recém-coletados nas pedras e por ali ficaram por pelo menos um mês. Tempos depois, a família retornou para Jaqueira, agora para viver na retomada do Mirapé, em Coroa Vermelha, e trabalhar na Reserva da Jaqueira com etnoturismo. Na convivencialidade do andar, os encontros fundem corpos no criar lugares. O visitar entrelaça dois lugares e, portanto, dois ou mais corpos – é a prática do entrosamento sobre o qual me falavam os Pataxó.<sup>58</sup>

---

58 Ver em McCallum (2015) uma reflexão sobre o visitar e fazer lugares entre os Huni Kuin, no Acre; ou Viegas (2003; 2007), em relação aos Tupinambá de Olivença e os Pataxó.

Ao andar como expressão da liberdade de trilhar caminhos e fazer lugares, acrescenta-se o “andar sofrido”, por obrigação, em função da luta pela terra, fugindo da violência, pela despossessão e perda dos lugares, para fazer apresentações para o governo, para estudar. Se há algo que confere um padrão, as narrativas sobre o Fogo de 1951 são os relatos sobre a violência das caminhadas em fuga, momento em que muitos narradores sentiram que perderam seus lugares e, andando pela mata, sentiam como se estivessem se transformando em animais. Essa andança os levava para lugares e relações incertas, para a subordinação aos fazendeiros e aos ritmos das cidades.

O andar conforma uma política das viagens, segundo a qual as “lideranças peregrinas” (ARRUTI, 2004) devem ir aos lugares onde se encontra o conhecimento, a ciência do outro. E, assim, devem trazer para seus parentes os benefícios que obtiveram em suas viagens. Viagens não realizadas ou malsucedidas são indicativas de uma má liderança. Já as viagens bem-sucedidas ou bem historiadas legitimam a posição e o *status* da liderança no seio do grupo. Os insucessos da viagem de Honório para o Rio de Janeiro, culminando no Fogo de 1951, bem como seu ostracismo e refúgio após a violência, são exemplo de uma liderança renegada após a realização de uma viagem fracassada.

Todas as lideranças com as quais eu conversei em Barra Velha, que antes tinham papel de protagonistas nas viagens e hoje vivem mais “recantados”, sempre começavam nossos encontros narrando suas viagens e os ganhos que obtiveram em suas jornadas. Tururim também me contou sobre suas viagens a Recife e a Salvador para visitar a Funai, os benefícios conquistados, as sementes trazidas (como o tento), que transformaram os sistemas produtivos e o estilo do artesanato Pataxó. Contou, ainda, sobre sua ida aos Maxakali, seus aprendizados e impressões.

Seu Zé Baraia me contou sobre suas muitas viagens até Brasília e a conquista do “documento da terra”, homologada nos anos 1990. Albino, o Pajé, não se cansa de historiar suas andanças além-mar, após o convite que recebeu do governo para ir até Portugal e de como estando lá defendeu os povos indígenas de todo o Brasil, durante as “festas do descobrimento”, em 1999. Ele também me contava de suas aventuras nas fazendas, fazendo empreitas e, ressaltando seu papel de guerreiro, como se livrou das “enganações” dos fazendeiros e como “domou” os fazendeiros brabos. Adauto me narrou sua viagem para o Xingu nos anos 1990, por meio da qual trouxe conhecimentos para a luta indígena e reforço da cultura. Cosme, ex-presidente da quase extinta Associação de Artesãos de Barra Velha, falou-me de suas inúmeras viagens pelos quatro cantos desse Brasil, de sua perspicácia na comercialização dos artesanatos, e dos bens que conquistou.

Essas conversas também são suscitadas por outros viajantes, geralmente homens (mas atualmente também mulheres), em sua andança por milhares de quilômetros, motivados pela venda de artesanato, mas que no fundo são potências do viver, de ânimo pelos encontros, sejam comerciais, amorosos ou pedagógicos. Os jovens, como Raoni, meu vizinho no Muriã, brindava-nos com suas narrativas de viagens a Portugal, aos jogos indígenas e outros encontros sobre cultura por meio de projetos do Ministério da Cultura. Chapoca e Galego, por sua vez, contavam sobre os aprendizados, o deslumbramento, as aventuras e o choque de alteridade com os “parentes” Maxakali – “os Maxakali comem cru!” –, em um intercâmbio ocorrido por meio do Museu do Índio. Kaiones (e outros universitários) não se cansavam de apresentar detalhes dos momentos que passaram em Belo Horizonte, durante os “módulos” do curso de Licenciatura Intercultural. Purica, em volta da fogueira, narrava sua ida com a galera até a rave Universo Paralelo, na Bahia. Em tom jocoso, ofertava-nos imagens de como conseguia trocar e vender – sempre de forma vantajosa – pinturas corporais e artesanatos para raveiros ávidos por experiências sensoriais e diferenciação, deslumbrados com a presença “xamânica” dos índios, com seus timberos (cachimbo) e cocares: “estes tinham kaiambá [dinheiro] e nem faziam questão, gastavam muito com uma pintura”.

Um viajante, principalmente uma liderança, deve saber contar histórias sobre suas viagens e deve saber expressar a materialidade resultante dela, sob o risco de ser desacreditado e perder sua legitimidade. Esses aprendizados devem voltar pra aldeia. Como me ensinou Oziel Santana, o tipo ideal de viajante é aquele que anda não só para viajar, mas viaja se mantendo atento às coisas “do lado do outro”. Viajar é assumir a posição do outro e assim poder aprender de forma atenciosa: “O viajante é um cara que repara as coisas aonde ele está andando. Agora os camaradas que se enchem de gravata.” Antes, essas lideranças, os anciões, como dizem os jovens, sabiam andar e eram os indicados para as viagens.

Diferentemente de muitas partes da Amazônia, onde as viagens e a arte da tradução de mundos são prerrogativa dos xamãs (CUNHA, 1998), entre os Pataxó, “viagem é coisa de liderança”, seja um rezador ou não. Se as viagens para o mundo dos encantados, ou pelo mundo dos sonhos é uma prerrogativa apenas dos antigos pajés e dos rezadores poderosos, lideranças políticas viajam a outros lugares para “capturar” conhecimentos e benefícios, e muitas vezes usam de técnicas para chegar preparados para os encontros.

Hoje em dia, a prática de andar e viajar se generalizou. Os jovens andam – quer seja para vender artesanato, participar de feiras, congressos, conferências, estudar nas

universidades (cursos de Licenciatura Indígena em Porto Seguro e Belo Horizonte e outros) –, mas “não sabem mais andar como as lideranças antigas”, disse Oziel Santana. Essas lideranças que andavam – e andam – são preparadas para trazer benefícios para o povo, sabem se preparar, fechar o corpo e prever os passos dos “outros”. Também sabem traduzir os conhecimentos obtidos em outros lugares e os de seu mundo para os “outros”. Tinham experiência para tanto.

Os jovens, no entanto, não andam preparados, andam “bobando”. Entre os Pataxó, é recorrente ouvir que “os mais velhos antes andavam a pé, ou no jegue. Hoje, sem carro, sem moto, sem dinheiro, ninguém vai”. Por outro lado, os jovens “estudados”, detentores dos conhecimentos da escola, buscam emprego no centro das aldeias ou nas cidades, diz Ildina. Não vão mais ao mangue, não botam mais suru no rio, não sabem botar roça ou armar uma armadilha para caça. De forma semelhante, Oziel Santana, do Pé do Monte, afirmou: “Os jovens ficam na escola, por isso não andam, não vão aos lugares conversar com seus donos, por isso não estão preparados”. Segundo Oziel, os jovens deveriam seguir mais os passos das lideranças. Não só a motivação para andar mudou, mas também o modo de experienciar o fazer caminhadas, em trilhas antigas e novas, e que se abrem e se fecham diante das cercas erigidas em nome de projetos de paisagens estatais, fazendas e empreendimentos hoteleiros.

O Estado teve e continua tendo papel importante nesses movimentos em geral, muitas vezes provocando o deslocamento, como no caso do violento ataque de Barra Velha pela polícia militar da Bahia, em 1951, ou por ocasião da criação do Parque Nacional, ou, ainda, em virtude da aglomeração em Barra Velha – com famílias se dispersando ao longo das margens dos rios (Frades, Corumbau, Caraíva, Cahy, Jibura etc.) e também com o retorno das que migraram para fazendas ou outras cidades após o Fogo e a criação do Parque Nacional, após a chegada da Funai e o início do movimento para demarcação das terras. Porém, o “andar”, enquanto conceito nativo, não diz respeito a um ethos ligado a uma essência cultural passada, como tem apregoado a etnologia praticada entre os Pataxó. A etnologia defende que o andar “nômade” é fruto do passado selvático dos Pataxó, perdido ao longo da civilização e da suposta “aculturação” desse povo. Mobilidade esta que daria lugar à sedentarização ou às diásporas – uma história de cunho evolucionista sobre o contato e a perda cultural. Em meu entender, e segundo o que me informam meus interlocutores, anda-se porque se está vivo – os mortos também andam! – e porque conhecer é preciso, não havendo contradição entre o andar e o fazer lugares.

As formas de movimentação mudaram após a construção da rodagem e da ponte no rio Caraíva. A partir de então, é comum o uso de motocicletas – compradas e usadas nas cidades próximas ou trocadas em rolos na própria aldeia – ou o transporte de carro, ônibus e buggys. Modos de se movimentar que transformam modos de se relacionar, por exemplo, com o aumento de pessoas estranhas na aldeia, vindas pelas estradas de rodagem, e o medo da violência dos brabos, das pessoas perigosas. Hoje, o desconhecido, o brabo de fora, gera mais preocupação e medo que os bichos e espíritos que povoam os “mundos” no Monte Pascoal. Os traços na areia sustentam essa afirmação.

As trilhas, antes utilizadas como principal via de conexão entre os lugares, hoje se tornam secundárias. As marcas dos pés, de pegadas de jumentos ou caças dominam a textura arenosa em caminhos onde, em geral, automóveis não costumam passar: pequenas trilhas próximas às residências mais afastadas ou na praia. Mesmo na praia, onde em sua areia podemos observar todos os dias as marcas da movimentação humana se entrelaçando às pegadas de caranguejinhos guaruça, de cachorros ou de aves (urubus, gaivotas) ou à linha da maré, as marcas de pneus, bicicletas, motos ou buggys estão presentes. Traços de vidas que se movimentam em novos ritmos, por novos meios. Fico me perguntando – e ainda não tenho respostas claras em relação a isso – sobre as relações entre as mudanças no modo de se movimentar e o modo de perceber o mundo e configurar paisagens.

Joel me contou um pouco de sua história de caminhar entre lugares, passando de um lugar a outro de acordo com sua memória de eventos, críticos ou não, e as atividades que realizava. Assim dizia ele:

A gente já morou no Come Quem Leva, que tinha linha de telégrafo. Passa Muriã no giro da rodagem e segue pro sul; quando chega ao Corumbau, onde termina o mangue, é onde era a travessia. Lá tem cemitério e, pelas pesquisas que eu fiz, só os mortos que foram lembrados por alguns parentes. Deram mais de 60 pessoas e a maioria da família Braz. Atravessa e chega no Come Quem Leva, como era conhecido pelos antigos, que deram nome agora de Agrovila Corumbau I. Apelido dado pelos brancos e que pegou agora era esse. Mas o nome mais antigo era Champirão ou Pranchão,

que era o local próximo da Bunda da Nega, lugar que Manoel Santana é invocado. A área dá umombo à falésia da praia, com a curva do mar. O alto da terra é chamado de Bunda da Nega, a antiga Mata Grossa. É tudo local de convivência dos Santana. Nesse Champrão, eu e meu pai moramos lá um bocadinho de anos.

Eu era pequeno, então eu morei menino com 8 anos, vivemos um bocadinho de anos ali. Aquela região, conheço ainda hoje local por local, estrada por estrada, campo por campo, córrego por córrego, mangue, rio, entre Tawá e Corumbau e Craveiro. Então, onde eu andava mais com minha mãe era no mangue, aprendi a andar no mangue, a mariscar. Até hoje me vejo andando praia afora; minha mãe com minha irmã nas costas. Então nós viemos, minha vó morava onde fica Seu Zé Bedeu, nos pés de coco ali. Tinha um cocho dela fazer cauim. Às vezes, eu ia pra praia pescar, ia com minhas tias e meus tios, muitos deles já morreram. Muitas vezes vou ao mangue, hoje, e fico ali como se tivesse junto deles, fico lembrando deles. Tudo isso na minha cabeça. Não passa dez dias sem eu lembrar esses detalhes, eles vão e vêm. Minha cabeça é igual a uma panela fervendo. Sempre gostei de andar. Depois que entrei no movimento, andava para ter outras experiências, para conhecer outros povos, outras lideranças.

Joel nasceu no Ribeirão, mas viveu sua infância entre Barra Velha e no Come Quem Leva. Andava para mariscar, pescar ou catar nos campos ou, ainda, para fazer visitas à Barra Velha, onde sua mãe, Maria Rosa da Conceição Braz, às vezes ficava morando por um tempo. Seu pai, Gesuíno Souza dos Santos, não era índio – “era de Minas, era misturado, neto de farrancho, de índio do Jequitinhonha” –, não plantava, pelo que Joel se lembra, mas gostava de ter vendinha, um comércio onde qualquer vizinho poderia adquirir pinga, sal, querosene e outros bens oriundos da cidade.

O Champrão, depois tornado Come Quem Leva, onde viveram após sair do Ribeirão, era um povoado com vários moradores aparentados, habitantes em seus sítios, lugares marcados pelos coqueiros, mangueiras e jaqueiras. Uns oito lugares formavam esse povoado, conta Joel. Povoado que “se acabou”, virou fazenda e depois virou um assentamento do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), uma agrovila.

Mudam-se as relações, novos nomes são evocados, múltiplos topônimos permanecem num só lugar.

Após esse período, Joel se muda para o Pequi (antigo), na beira do Rio Cahy.

J: No Pequi, a gente entende como os dois lados do Rio Cahy, onde tem o Campo Branco. Depois do sítio do assentamento, e de entrar em Águas Belas, ali onde tem as casas debaixo de Águas Belas, ali tudo, à beira do rio, era ocupado por índios.

T: Vocês tinham parentes por lá?

J: Tinha uma índia velha, a Isaura, prima carnal de meu avô. Ela morava lá tomando conta do local para um proprietário. Meus pais foram lá arrumar lugar, não tinha dono, abria roça e ficava à vontade. Moramos lá uns dois anos. Tenho irmão que nasceu lá.

T: E de lá?

J: De lá descemos para Barra do Cahy. Conheço esse local como córrego do Pixane, onde hoje é a fazenda do Vitor Dequesh. Ficamos um ano lá, depois demos de voltar para Barra Velha de novo. Daqui meu pai foi pro Monte.

T: Mas mudava assim... por qual motivo?

J: O sentido era de correr atrás de lugar melhor para viver. Ele, meu pai, gostava de comércio, e fazia panela de barro, pote, moringa. Aí ficamos no Monte, num alto, num "mirante" que dava pra ver o Monte. Moramos um ano nesse local. De lá, meu pai resolveu ir para São Geraldo, encostado em Boca da Mata. Ali era aldeia, morava umas 15 famílias. Lá tinha fazenda de cacau dos fazendeiros, mas vivemos com vários índios. Morei no Trevo também, em Itamaraju, moramos dois anos ali vendendo artesanato. No Montinho, no povoado, morei oito anos. Só que era assim: ia, passava uns anos, depois voltava para roça em Boca da Mata, Meio da Mata. E já tinha família nessa época. Eu vendia artesanato na beira da pista. Lá eu plantei,

tem uns pés de jaca de quando eu morei na beira da pista. Quando estávamos em São Geraldo e meu pai já tirava cipó no trecho na mata, lá pros anos 1980, meu tio Alfredo – que era vice-cacique de Tururim – foi bater lá. E ele disse que veio nos buscar, porque agora eles tinham terra e não queriam a gente onde estávamos.

T: Qual era a proposta deles? Escutei histórias sobre esse momento. Muita gente passou por este “chamado”, vamos dizer©

J: Eles iam visitar os parentes para reunir, para trazer de volta. Aí meu pai disse: “Tá bom, então eu quero aquele lugar lá.” Aí foi só atravessar de São Geraldo, porque fica pertinho dali de Cassiano. Aí ele só desceu a ladeira e chegou onde é Havaí hoje. Chegou e fez o barraco. Nesse tempo, eu tinha 19 anos. Nem era casado. Fizemos barraco, abrimos roça, abri lugar mais embaixo próximo ao cemitério, num correguinho. Quando casei, morei ali. Aí ficou assim. Meu pai, em tudo que é canto de chegar, ele botava logo roça. A casa fazia em um dia. Ele era engraçado, meu pai. Fazia as casas dele de casco de madeira. Naqueles cavacos que a madeira seca, os cavacões de Jundiiba. E embarreava. Quando tinha marimbu, ia com marimbu; se sapê, ia com sapê. Com poucos meses ele tinha porco, galinha. Ele era farturento, não tinha tempo ruim para caçar e pescar. Aqui dentro [do território] nem conto os lugares que morei. Morei no Porto da Palha duas vezes, morei no Pia Pinto, perto do porto da palha. Em Barra Velha, morei em muitos lugares. No inverno, a gente ia trabalhar para os fazendeiros. Ganhar dinheiro, roçando cacau, colhendo, quebrando e secando. Eu não gostava desse trabalho. Meu pai era mais independente. Gostava de pegar empreitada, não gostada de ser subordinado a fazendeiros, não. Daí pra cá que nasceu a ideia de entrar no movimento.

T: O que te motivou?

J: Ficava olhando o sofrimento do povo, da gente. Pensava: “como fazemos para mudar a vida do pessoal da gente?” Depois que me casei, nós fomos morar na Cassiana e começou minha história na retomada. Aí uma coisa

que fiquei impressionado: depois de toda minha volta, toda minha labuta, um tempo desse eu tava no Ribeirão e tava pensando assim...

Fomos interrompidos novamente, agora com a chegada do pirão do caranguejo nas mãos de sua filha mais velha. O caldo do cozido do caranguejo estava temperado com cheiro verde e farinha de puba. Nessa hora, já estava deveras satisfeito, mas não neguei a oferta da indescritível iguaria, com os devidos agradecimentos à cozinheira Marlene e aos marisqueiros. Continuamos...

J: Bom, depois dessa volta, toda comecei a lembrar da luta de Moisés e de Abraão, aquele pessoal da Bíblia. E veio em minha cabeça: onde andei com minha família é exatamente o trecho que tá ficando para a terra indígena; afinal de contas, onde nós pisamos quase todo trecho ficou na área onde tá sendo reivindicado.

Não foram poucas as histórias contadas sobre a jornada de vidas em circulação. Dona Maria da Glória, que nos recebeu em sua casa durante o etnomapeamento em Barra Velha, contou-nos sobre sua história de como veio morar em Barra Velha, após os chamados do “pessoal de Barra Velha” para que abandonassem seus lugares e fossem “aumentar” a força dos índios em Barra Velha, após a chegada do SPI:

Eu conto a história que, quando nos éramos pequenas e viemos de lá pra Barra Velha – acho que eu tinha 7 anos não sei bem –, nós viemos de lá assim, eu lembro até hoje, aqui nem era demarcado. O pessoal morava só ali na rua de baixo, não tinha casa por aqui, nada. Tinha lá a rua de baixo, que era umas quatro casas, casa de seu Júlio, casa de Dona Santa, Anastácia, tudo de palha. Tinha a igreja, tudo barreado de palha. Quando um tempo, nós morávamos lá nos Emília, pra lá do Corumbau. Era uma época que não sabia o que ia acontecer e vinha um pessoal da Funai. Logo que começou a Funai, tomar oportunidade daqui, aí vinha um pessoal, acho que de Brasília, aí Seu Zé Correia saía com uns cadernos montados no cavalo, nessa beirada de rio aí pra cima, e se mandava atrás de índio pra juntar tudo aqui em Barra Velha. Os índios moravam nessas beiras do Rio Corumbau. Aqui pra cima tudo era gente. Tinha gente demais; eu conheci um bocado dos mais

velhos. Tinha um grupo de índio que morava lá para o Gameleira, indo pra Águas Belas. Muitos vieram pra voltar e veio tanta gente, aí quem tinha cavalo trazia cavalo. Eu mesmo vim numa égua que o pai tinha. Pelo mato dessa vez, já veio pela praia, veio pelos Emília e desceu, chegou no Corumbau e veio pela praia, porque o povo queria vir pra trocar peixe, porque naquele tempo a gente não comprava nada não, era tudo na troca. Era assim desse jeito. Daí nós viemos pra Barra Velha. Quando chegamos aqui, tio Zeca pai de Timbóca, que morava ali nessa sede, falou com pai que não era pra pai ir mais. Ai a gente ficou, ficamos sim, nessa chamada de gente pra aumentar os índios que era tudo esparramado.

Dona Ana era matriarca dos Alves que cuidam da Reserva da Jaqueira. Senhora de seus 90 anos, nascida no Caveira e moradora por vários lugares nas proximidades do Monte Pascoal, incluindo Barra Velha, falou sobre sua liberdade de andar e sobre os muros que emergiram.

Quando éramos pequenos, a gente ia andando naquelas matas, comendo aquelas frutas, araçá, goiti. A gente andava era assim. Não parava não, dava na cabeça de mudar e já mudava. Era costume da gente viver assim andando. Fazia uma casa, uma choça de palha, outra hora mudava. Mas fazia o quintal, botava os pés de fruta, o coqueiro, que não faltava mesmo, ralava o coco pra fazer a cabeça de carneiro, era assim. Nossa vida era assim da mata mesmo. Pescando em rio, comendo caça, fruto da mata. Pra mim era mais fartura, as pessoas viviam bem. Não era assim, era uma vida de viver andando, não tinha escola; depois é que começou a escola em Barra Velha. A gente não tinha uma vida ruim não, era boa, de brincar e correr, os pais pescavam, caçavam, tinha liberdade. É diferente de hoje. A gente tinha tudo, hoje não tem mais. Tinha espaço, hoje tudo tem limite. A aldeia não tinha limite, né? Tudo era de todos, era lugar aberto, hoje tudo é murado, a gente pode ser atropelado. Antes tinha rio pra brincar, tinha o mangue para ir, as pedras pra pegar ouriço, pegar búzio para fazer colar, os campos para pegar mangaba, caju, semente pra fazer colar, era tudo diversão. Hoje não tem mais isso, acabou. O lugar que a gente tem é esse lugar aqui, na Jaqueira, onde se pode viver um pouco aquilo que a gente viveu. Tem as plantas, os rios. Mas sair daqui para ir a outro lugar já muda.

Segundo Seu Manuel, as pessoas não se mudam de lugar apenas por desejo, mas na maior parte das vezes por brigas, episódios de violência e assassinatos, em geral, temendo a vingança por parte do atingido ou da família da vítima. As andanças podem ser a pé, trabalhando para si e para os outros. As mudanças eram nas costas de um jegue, com ajuda do qual levavam apenas “um saco de roupa, um balaio, um panacum [cesto]”. Disse Joel que cansou desta “labuta”. São histórias de andanças, de circulação das pessoas e formação dos lugares, de trilhas percorridas entre bordas e cercas.

Após o relato de Joel, que contou como ele e seu pai “arrodearam” o atual território dos Pataxó, abrindo lugares, botando roça, extraindo fibras, caçando e vendendo produtos diversos e mais recentemente artesanato, tendo experiências com os donos das fazendas, esforcei-me para apresentar de forma clara meu projeto de pesquisa. Compartilhei com ele meu desejo de conhecer o Ribeirão e os lugares dos antigos do tronco dos Braz. Joel se animou com a proposta de caminharmos juntos.



*Coqueiral e dendezal antigo, lugar onde Joel nasceu*

## TRILHANDO CAMINHOS

Demorou alguns meses para conseguir agendar essa caminhada com Joel pelo Ribeirão. Andança que só foi ocorrer num dia de setembro, sete meses após o início de nossa morada no Muriã. A caminhada se deu quando Joel se preparava para se deslocar para a aldeia Corumbalzinho, a fim de participar de um curso de teologia promovido por sua igreja e que seria ministrado por um pessoal que chegou do Rio de Janeiro. “Já trabalharemos com os Guajajara, os Canela e agora estão com a gente”, disse Joel, ao me convidar para ir com ele.

Cada vez mais instigado pelas histórias prévias que registrei em nossas muitas conversas em sua varanda no Trambuco, acordei naquela manhã muito animado. Arrumei minha mala contendo uma máquina fotográfica, um gravador digital, meu caderno de campo e uma garrafa de água, além do protetor solar. Saí um pouco despreparado, e Joel me orientou a levar uma bota de borracha para evitar situações como picada de cobra. No entanto, a bota que eu tinha ficou pequena em meus pés e acabei indo com minha bota “calejadora”. Como prevíamos dormir na casa de sua filha e de seu genro na aldeia Corumbalzinho, levei também um agasalho.

Parti cedo, antes de as crianças acordarem. Soprava um vento terral fresco. Na casa de Ângela, todos já estavam na lida matinal: as crianças esperando o ônibus para ir à escola, Ângela no quintal preparando os alimentos do dia, com Davi a tiracolo, e Nadão varrendo o terreiro. Birá já partia para a escola. Caminhei até o Trambuco. A essa hora o movimento já era intenso em Barra Velha: além dos ônibus escolares que circulavam, motos e *buggys* passavam de um lado a outro. Subi uma ladeira, desci outra, cheguei à rua de Cima. Encontrei Joel no meio do caminho, entre sua casa e o córrego da Cozinha Velha.

Ele estava saindo para pegar piaba na peixaria e trazer, como disse, o “animal” que nos acompanharia. Contribuo com a “feira” da caminhada dando dez reais, o que daria para 2 quilos destes peixinhos. Enquanto Joel ia à peixaria, segui até sua casa e o aguardei conversando com Marlene. Ela se sentou diante de mim e conversamos brevemente. Tomei um *tarrão* sentado na varanda de Joel, enquanto Marlene arrumava a bagagem que faria parte da viagem. Marlene nos acompanhou durante o trajeto até a roça no Ribeirão, onde foi para tirar mandioca, pois pretendia fazer farinha na farinheira de Caruncho nos dias seguintes.

Marlene colocou 11 filhos no mundo e os criou. Partícipe do movimento indígena e, atualmente, atuando como pesquisadora do Ponto de Cultura, era recém-autora de um livro sobre mulheres indígenas. Ela expressava seu sonho de ter um lugar para cuidar e viver sossegada, o que não condiz com sua condição atual, vivendo num lugar diminuto, em que não se pode criar nada, nem um animal, nem mesmo galinhas, ou plantar roça. Ao mesmo tempo, o Ribeirão está distante e é difícil mantê-lo limpo.



*Joel com Tupi*

Joel chegou logo depois de iniciada aquela conversa, trazendo com ele o animal, e sem tempo de sentar para uma prosa. Passou os peixes para Marlene e encostou com Tupi, o animal, perto de onde já estavam apurados a cangalha de madeira e os dois panacuns de cipó verdadeiro. Cheguei mais próximo para ajudar. Joel chamou Tupi, que ficou em posição ereta, aguardando, enquanto Joel comunicava a ele nossos planos.

J: Venha! Tsc, tsc. Chega aqui, Tupi, vou te botar a cangalha. Olha, Tupi, vamos viajar de novo, viu? Vai estar pesado, mas vai ter comida muito boa pra você. Sei que você tá cansado, que já veio de lá ontem, mas você consegue.

T: Tupi entende, Joel?

J: Conheço Tupi. Sei quando ele tá zangado. Ele é tranquilo, fica quieto só olhando, não fica urrando... É tranquilo. Às vezes balança a cabeça, dá sacudida no rabo.

Joel seguia colocando os dois panacuns e ajustando na cangalha, ao mesmo tempo que elogiava Tupi: “Tupi é um guerreiro, já tá velho, mas continua acompanhando nós”, assim tentando convencê-lo a ir na viagem e fazê-la de forma prazerosa e consentida. Colocamos nossa bagagem: uma mala de Joel para a semana que ficaria em Corumbauzinho, dois facões, sendo um para Marlene, farinha, a sacola de piabas e minha mochila. Eram quase dez horas da manhã quando começamos a andar.

Fomos eu, Joel e Marlene e, claro, Tupi. Joel ajustou Tupi para Marlene montar, mas ele “saiu de banda” e não deixou ela fazer a montaria. “Tá malandro ele”, disse Joel, e Marlene riu. Marlene montou em Tupi e ele, em vez de seguir pelo caminho correto, seguiu em outra direção. Joel pegou a corda e disse de forma firme, mas carinhosa: “Tá esquecendo, Tupi? Eu já avisei que era para ir pra lá e não para outro caminho! Cê tá de malandragem, Tupi. Você não quer ir e fica assim”.

Seguimos pela trilha. Marlene ia à frente com Tupi, enquanto Joel segurava a corda e caminhávamos os dois um pouco mais atrás. Fomos “trilhando caminhos *antigórios*”, como dizia Joel. Gosto muito do termo “trilhar caminho”: soa como se o andar e o caminho fossem uma coisa só. O caminho não existe de antemão, ele ocorre no caminhar. Joel me ensinou que nosso trabalho é o de manter as trilhas sempre abertas e limpas – como o trabalho etnográfico, meu e de outros, que visa sempre manter abertas as trilhas das histórias.

Os caminhos devem ser trilhados; se cessar o caminhar, a trilha se fecha e com ela a memória: a memória se esvai com caminhos que se fecham, com o fim do caminhar. Manter os caminhos abertos é estar em movimento, isto é, manter os encontros e as conversações sempre atualizados. Nesse sentido, a terra não é vivida como uma área que pode ser apenas dividida em blocos (como fizemos, por exemplo, no etnomapeamento), mas como uma malha de linhas e caminhos, no sentido que lhe empresta Tim Ingold (2000; 2011), de caminhos e trilhas.

O caminho antigório a que Joel se referia era o caminho que se faz e se conhece desde

tempos antigos, desde antes das rodagens (as atuais vias abertas para os veículos automotores). Mas não era apenas um caminho, estamos tratando de uma malha, pois diversos caminhos se entrelaçavam. A trilha antiga que continuava aberta era de chão batido, liso pelo desgaste e esburacado ao mesmo tempo, textura que indica muito movimento no passado. Em nossa trilha, havia muita história e memória, traços no chão de andanças já feitas entre os diversos lugares desse extremo sul da Bahia a Minas Gerais.

Não deixava de pensar nos conhecidos Tapuios chegando por esses caminhos ou nas visitas entre os parentes do Corumbau ao Caraíva, até o Pé do Monte a oeste. Pensava também nas constantes idas e vindas de pessoas e coisas, em caminho dos entrosamentos para grandes “rolos”: transações de peixe e mariscos por produtos da roça e da mata, entre a praia e as matas do interior – “coisa antiga”, mas que permanece viva no cotidiano.

## MARCAR O LUGAR

Paramos num entroncamento entre três trilhas. O Monte Pascoal desponta à nossa frente. Perguntei a Joel se ele andava muito por aquele antigo caminho.

J: Estamos no caminho geral, vai até Pé do Monte aqui. Pra lá segue para Porto da Palha e pra lá pro Pará. Na minha idade, já cresci usando estes caminhos aqui. Sou de 1962. São às vezes lugares diferentes, mas na mesma direção.

T: O caminho geral passa por onde?

J: Passa no barreiro amarelo. Passa pelos coqueiros de Antônio Grande, mas antigamente eram outros moradores. Antônio Grande é agora. Teve tempo que moradores mais antigos iam embora, mudavam, isso depois de 1951, do Fogo. Tudo ficou desocupado, isolado e muitos que foram corridos com medo não voltam mais. Ficou espaço, e os novos índios que voltaram foram crescendo, criando família, foram ocupando. Alguns ocuparam o lugar dos parentes antigos, outros não.

T: E aqueles coqueiros? – aponto para um coqueiral em direção ao Monte Pascoal.

“

*Tsc, tsc, tsc... booora Tupi,  
deixa de malandragem!  
Ele fica olhando pra trás  
mostrando que não quer  
ir; tá contrariado! Eia, eia,  
anda pra lá, Tupi, pra lá,  
você sabe o caminho”*

J: Aqueles coqueiros lá foram de meu cunhado e minha sogra. Depois ela foi mudando para Meio da Mata, na beira do rio. Minha sogra juntou com Pedro Machado e o velho que morava lá, que tinha ocupado lá uma área em 1968 e 1969, ali juntou mais o velho e foi pra lá, onde viveu muitos anos. Ela depois voltou pra cá para Barra Velha e ficou morando com os filhos. Já aqueles outros sete pés de coco ali eram local de Manoel Santana. Ele teve roça ali do lado de São, do lado centro-oeste era morada do velho Manoel também. Ele plantou esses cocos amarelinhos. Hoje é do cunhado de Moacir. É assim, vão passando; por alguma precisão, já passam o lugar para outro por algum valor.

Continuamos pelo caminho geral. Andamos o tempo todo pelos campos do Centro ou de Barra Velha num caminho plano, com pequenas descidas e subidas pouco íngremes. Os campos dominam o cenário. O campo é uma daquelas categorias confusas; é uma vegetação de porte das gramíneas ou de arbustos. Joel distingue os “campos nativos” e os “campos de capoeira”, algo nem sempre tão fácil de se fazer sem um profundo conhecimento da história das relações na paisagem. Há também os “campos da praia” e os “do alto”, sendo os primeiros o que os biólogos chamam de restinga.

Os campos nativos são coletivos de matos nativos, que “nascem sozinhos”, sem necessariamente ajuda humana. São formações em terra arenosa. Já os campos de capoeira são coletivos de matos que surgem após a atividade de botar roça e criar plantas, em geral em terra de barro e areia, e o mato avança após findar o ciclo agrícola.

A composição entre os campos é diferente, mas nem tanto. Nos campos nativos ocorrem as mangabeiras, os cajueiros, as murtas, a mescla, e, ainda, as caças, como os tatus. Os campos nativos são também chamados de muçunungas ou muçunungas branca, devido ao predomínio de areia branca no solo, ou muçununga baixa, devido ao porte baixo da vegetação. Há locais que foram muçunungas altas ou mata de muçununga e que,

após serem desmatados para instalação de roças ou por incêndios, tornaram-se campos. Fala-se de campos para designar as capoeiras com árvores de porte baixo, as capoeirinhas. São locais sabidamente com histórico de uso agrícola. Os campos são verdadeiros mosaicos, é difícil precisar onde inicia ou termina o nativo ou qual é uma capoeira. Ainda mais após longo histórico de relações entre múltiplas linhas de vida modificando a textura dos campos e das matas. Os Pataxó afirmam que os campos nativos sempre tiveram a estrutura e composição atual, mas, mesmo assim, são acusados pelos ambientalistas de ser os responsáveis por uma devastação, de terem transformados a Mata Atlântica primária, que supostamente existiu nessas paragens, em campos resultantes do desmatamento pela agricultura de corte e queima (ROCHA; 1995; OLMOS et al. 2001; TIMMERS, 2004).

Os campos nativos, em geral, não são tidos como lugares potenciais para a convivência humana: são lugares habitados pelos matos nativos, pelo mato brabo, por animais selvagens (insetos, cobras e animais de todos os tipos). Até então, vivia nos campos apenas quem queria viver de forma recantada. Gente assim é considerada arredia, brabo, selvagem. Por outro lado, a capoeira é indicativa de potencial vida humana: é a margem, a borda entre o se tornar lugar-casa e se tornar lugar-mata.

Na verdade, atualmente, as coisas estão bem diferentes, como Joel me disse um tanto estarecido. Quando chegamos a um córrego, Joel sentenciou que todo o campo que envolve Barra Velha já está marcado para construção de habitações ou apenas para tomada e garantia de posse futura, algo que antes ninguém pensava em fazer – abrir lugar nos campos e cerca-los é algo novo entre os Pataxó. Em “campo nativo não se abria lugar”, me disse, e apontou enquanto andávamos: “Está vendo? Tudo cercado. A gente pensa que não tem dono, mas veja as balizas sinalizando que dali pra cá é de alguém. Dali é Nego Boi. Da baliza para lá é de outro. Ali Aduauto comprou essa área que tinha a casinha. Ele comprou o direito.”

Perguntei naquele momento o porquê do uso de balizas físicas. Para Joel, as balizas marcavam a divisão entre as pessoas. Seria o limite entre os lugares com vistas a dar “segurança à propriedade”, num processo de cercamento que se inicia após os anos 1980, motivado pela concentração populacional e restrição de uso do território: “Naquele tempo, era tudo aberto, as pessoas tinham onde escolher. De uns 15 anos pra cá, de 1995 e 2000 pra cá, aí que ar-

rochou, cresceu a turma e cada um quer marcar seu lugar.” Antes desse período, as cercas apenas serviam para proteger as roças dos animais que viviam soltos, e as relações de posse eram baseadas no respeito à morada do outro. Nesse sentido, quem tivesse interesse em abrir um lugar no terreno ou na capoeira de outra pessoa deveria pedir permissão ao dono. Todavia, mesmo após o cercamento, manteve-se em Barra Velha a noção de lugar enquanto dádiva: “A maioria das famílias faz isso, mas não negocia, nem vende, nem para outro irmão. Às vezes, a família é grande, e vai reservando para os filhos”.

Continuamos nossa caminhada, enquanto observávamos as estacas que marcam uma posse no campo. Marlene seguia silenciosa com Tupi, e tivemos de alcançá-los alguns metros à frente. Nosso andar era ritmado por Tupi, que coordenava a velocidade de nossos passos, nossas paradas, nosso tempo. Era com ele que tínhamos de ajustar nossos corpos. Caminhar com Tupi exigia de Joel uma comunicação atenta e, ao mesmo tempo, muita negociação, oferta de alimentos e carinhos. Por outro lado, quando Tupi o “enfrenta”, a ameaça de bater com cipó era o recurso de que Joel se valia para impor o ritmo. Durante esse caminhar por campos e lugares, Joel ia indicando e historiando cada ponto. Era impressionante como ele conhecia cada lugar por que passávamos e sobre cada um tinha uma pequena história para contar, entrelaçando cada lugar com as jornadas das pessoas, outras vidas, eventos e práticas.

“Tsc, tsc, tsc... boooora Tupi, deixa de malandragem! Ele fica olhando pra trás mostrando que não quer ir, tá contrariado! Eia, eia, anda pra lá, Tupi, pra lá, você sabe o caminho” – falou Joel com Tupi, levantando o cipó caboclo como se fosse bater no lombo dele. Descíamos uma ladeira. Ali tive a impressão de que já teria andado por aquele caminho. Havia um córrego logo à frente. Ao atravessá-lo, logo avistamos uma ladeira com uma cerca à esquerda e, do outro lado, uma roça de milho e mandioca, um pequeno sítio “abandonado”, com frutíferas e habitado atualmente pelo mato, por insetos e outros animais. Lugar habitado por uma miríade de organismos visíveis e invisíveis que o conformam na atualidade. À direita, um coqueiral antigo. Os troncos no chão e as marcas de motosserra indicavam que o lugar vem sendo trabalhado. É o lugar conhecido pelo nome de Dona Chica.

Meses atrás visitei aquele lugar com Alfredinho, filho da falecida que deu nome ao lugar. Alfredinho é filho do também falecido Alfredo Braz, tio de Joel, quem, com Tururim, atuou para “chamar” os índios espalhados para se concentrarem em Barra Velha. Per-

guntei a Joel, naquele momento, o porquê de os cocos estarem cortados, pois quando tinha visitado o lugar anteriormente estavam todos ainda de pé. Disse Joel que achava que queriam arar e estavam tirando pés de coco que não estão produzindo bem, plantando outros, renovando o lugar. Passamos por Dona Chica e, após cruzarmos um pequeno boqueirão, chegamos ao Sidani.

J: Do lombo de lá até lá adiante são coqueiros. Aquele lombo de terra também é dele, do Sidani. Contando filhos e netos, se quiser morada, aqui cabem umas três moradas. Esses coqueiros foram plantados pelo tio de Marlene, tio de Romildo, irmão de Luciano e hoje são de Sidani. A tia de Marlene também morou aqui. Parte do coco quem plantou foi ela, parte foi Sidani. Cada qual que vai morando às vezes planta um pouquinho. Como colocando sua história no lugar. Igual eu no Ribeirão: tô plantando um bocado de pé de coco, às vezes num lugar que não era de meu avô e de meu pai, mas num pensamento de levantar a ideia do outro; por exemplo, lá tem lugar que é da família de Sidani, que eu plantei pés de coco. E falei: “Olha, Sidani, lá plantei pés de coco, mas não é para pegar seu lugar, mas uma forma de manter marcado seu lugar, porque já não tem casa, nada”.

Marlene sorriu e disse: “Joel fala demais. Esse homem é conversador. Se deixar ele vai falando até lá (risos).” Tupi parou e ficou olhando pra trás, sabidamente não queria andar. “Jegue presepeiro, trançado... Aborrecido!!! Tá *angain*?<sup>59</sup> Veio de lá ontem, deve tá pensando ‘tão me levando pra lá de novo!’” – atiçava-o Joel. Tupi continuava, mas com passos resistentes, e nós seguíamos atrás. Chegou o momento em que Tupi e Marlene partiram à frente, enquanto eu e Joel andávamos vagorosamente.

Já estávamos caminhando há mais de duas horas, o sol estava bem quente, “torrando” minha pele. Mesmo com protetor solar, sentia a assadura, que fica cada vez pior com o reflexo dos raios na areia branca. Aquela mesma areia branca, a muçununga, que predomina em todo o caminho, com o tipo de vegetação herbácea que a acompanha, ou seja, não havia sombra. Apontando para a direção de uns dendezeiros, Joel me mostrou que depois de uma matinha de boqueirão, mais à frente tudo seria muçununga.

Joel me indicou mais à frente outro campo branco, de muçununga: era o campo do Coelho, que emendava com o campo do Boi. Já estávamos em São João de Minas. Apesar de eu não ter percebido, estávamos num lugar que já foi uma pequena “aldeia”, onde viviam mais de 15 famílias nos anos 1960, conforme me confirmou Joel. Um lugar tão antigo como Barra Velha. O pai de Joel morou no lugar, mas não botou coqueiro, pois gostava era de negociar. Abriu uma venda na chamada Ponte Velha, no Come quem Leva, depois mudou-se para o lugar em que estávamos naquele momento. “Ele tinha uma bodega”, Joel me disse, apontando para o lugar e para onde se via um pé de coco. Aquele era o local onde Joel viveu sua infância e “se deu por gente”, após mais ou menos os 7 anos de idade.

Eu havia visitado São João de Minas antes com o cacique Romildo. Por lá ficamos um bom tempo andando, enquanto ele me contava as histórias do lugar em que ele também passou parte de sua vida. O mesmo com Dona Ana e Karajá, da Reserva da Jaqueira, que me contaram que ali vivia muita gente da família Alves e foi onde eles também habitaram.

A presença dos coqueiros, suas localizações e associação com os antigos moradores é o que primeiro surgiu a partir da memória de Joel.

J: Tinha pés de coco que eram morada do pai de Arauê, o avô de Arauê, o velho Vicentinho. Ali do outro lado tinha uma igreja, uma capela católica, lugar de eles rezarem. Ainda podemos encontrar vestígios das casas, o torrão das casas. Algumas coisas bem visíveis são os barreiros de onde tiravam barro. Até os anos 1960, tudo aqui existia. O parque foi criado em 1960, foi quando saíram todos. Nos anos 1980, morou o pessoal de Pedro Abade. Era Pataxó há há hã de Caramuru, pessoal que tem muitos filhos, casados com Braz.

Joel tateava o chão com os pés, afastando o sapê ralo que cobria o barro batido. “Era uma casa, um terreiro bem piladinho aqui”, disse. A única marca do lugar onde viveu alguém é o chão plano. A ruína é a capoeira. O caminho é outra amostra das atividades dos antigos habitantes de São João de Minas. Era um lugar de festa religiosa e de se botar roça. Um lugar de muito movimento, que a gente de Barra Velha vinha visitar. Joel me contou que até carro circulava por aquela estrada geral, possivelmente, devido ao mapeamento realizado pela Petrobras antes de 1951, para o qual foram utilizados veículos para atravessar os caminhos e mapear a região – algo sobre o que até então eu nun-

ca havia escutado ou lido a respeito. Enfim, quando o parque foi decretado, o movimento cessou. As estradas foram fechadas, e tudo virou capoeira.

Observávamos os traços das caminhadas que marcavam a trilha ainda aberta, pela qual continuamos nossa jornada. Descemos por uma pirambeira até chegarmos a outro córrego, que tem o nome do lugar e também o nome do antigo morador, atual habitante de Corumbalzinho, que plantou os pés de coco nas proximidades do córrego: o Véio Bico. Logo que passamos o córrego do Bico, chegamos à casa de Rosalvo: parada para um banho no olho d'água e para comermos piaba enquanto Tupi descansava debaixo de um pé de mangaba.



*No Ribeirão, lugar antigório*

## **NO RIBEIRÃO**

Almoçamos as piabas com farinha de puba e arroz e partimos às 13 horas. Marlene ficou para tirar mandioca na roça ao final do dia. Com o sol a pino, despedimo-nos de Rosalvo e continuamos pela trilha até o Ribeirão. Passamos por uma ponte (ou “ponteão”, como dizia Joel), construída por ele juntamente com alguns amigos alguns anos antes, para permitir a entrada de transporte motorizado no Ribeirão, a fim de facilitar a vida dos moradores desse lugar mais ermo.

Estávamos cruzando a linha invisível, uma reta que demarca o Parque Nacional da praia até o Monte Pascoal. Logo mais acima, no sopé da ladeira, despontam um coqueiral e alguns dendezeiros, além de goiabeira, mangueira, pés de araçá, laranjeiras e biribas. Uma pequena casa abandonada era uma pequena farinheira de Rosalvo, agora em ruínas, dentro do Parque. O córrego é a divisa da área de preservação que, segundo Joel, o governo dizia ser do Ibama – e agora do ICMBio –, mas que Joel considera como terra Pataxó. Firmo, uma liderança já falecida, chamava a área de Parque Indígena.

O campo Branco de um lado, o campo do Coração de outro, e o Monte Pascoal permanece solidamente à nossa direita. Joel entende que o Ribeirão começa do córrego logo após esses campos, passando pelo córrego do Rufino, um antigo morador. De repente, após alguns minutos de caminhada, adentramos num sítio com frutíferas em uma área aberta. “Aqui é nossa moradia, já estamos no Ribeirão”, informou Joel.

Enquanto Joel ia amarrando Tupi num tronco, dirigi-me ao terreiro de uma casa de paredes de lona preta e teto de Eternit. Joel comentou que o “barraco” foi construído por Marlene e seus filhos. Nesse momento, explicou a razão de ela não querer nos acompanhar até lá: ela teria “humildade demais em receber pessoas como você num barraco assim. Falou que não somos obrigados a viver nos tempos dos antigos”. Marlene se sentia incomodada de receber um “branco”, supostamente mais “civilizado”, em um barraco de lona no “meio do mato”. Fiquei meio sem jeito, mas, para amenizar a situação, afirmei que eu nem casa tinha, sendo obrigado a pagar aluguéis caríssimos na cidade.

O terreiro e a roça estavam roçados, limpos do mato, sinal de que o lugar vinha sendo mantido pela família de Joel. Aquele lugar que eles cuidavam no Ribeirão foi onde viveu Pedro Braz, logo depois foi a vez do Véio Antônio Barriga. Joel já deu início à sua morada plantando pés de coco entre as frutíferas existentes, sendo que alguns pezinhos já despontam em bom tamanho. Ele me dizia que algumas pessoas de Barra Velha desejavam botar roça onde estávamos, mas Marlene não deixava. Como ele disse, ela “tem usura”, tem muito “pegadio” pelo lugar, pois foi seu avô quem o abriu. É um lugar com muita caça, como catitu, tatu, paca. A filha mais velha de Joel e Marlene também tem uma roça no lugar e já iniciou o cultivo de pés de coco ao longo do terreno. Joel apontava onde era a sede do Ribeirão, uns coqueiros velhos e dendezeiros onde o dono do lugar, seu

avô, vivia. Próximo desse lugar, havia outro, novamente com um conjunto de coqueiros – o lugar em que ele nasceu: “Este lugar tem uma história muito forte para mim. Mas meu pessoal desanimou um tempo ☹️”

Sentamos dentro de seu barraco. Um violão encostado no pé da casa; uma tarimba de embira no canto servia como estante; no chão, um pequeno fogão a lenha improvisado com latão e tijolo. Roupas penduradas num varal também improvisado e muitos utensílios mostram que a casa está ativa. Joel começou a contar um pouco mais da história do lugar. Ele passou a viver no Ribeirão com Marlene e seus filhos e filhas após o movimento das retomadas, que se iniciou em 1999, com a consequente ocupação da sede do Parque Nacional no Pé do Monte. Precisamente no mesmo ano adentrou com sua turma no Ribeirão e retomou essa área, onde passou a viver e a cultivar por pouco tempo, quando foi chamado para retornar ao Pé do Monte. Só em 2008 ele e sua família retornaram ao Ribeirão, após ficarem por bastante tempo em Meio da Mata aguardando a resolução de seu caso na Justiça.

O Ribeirão foi esvaziado após a criação do Parque. Algumas pessoas foram indenizadas no processo de instituição da unidade de conservação. Após 1972, houve a notícia de que as terras, agora nomeadas como “áreas do parque”, seriam devolvidas para os antigos donos dos lugares. Joel me explicou que quem era filho do lugar correu para ocupar o lugar novamente. Como não houve uma solução em nível governamental, as pessoas tiveram de sair novamente, “abandonando roça madura de mandioca, cana, banana, casa feita”.

Nos anos 1980, após a negociação entre Funai e IBDF bem como a demarcação de parte das terras, muitas pessoas voltaram a ocupar seus lugares, mas já não eram os mesmos moradores de antes, disse Joel. Seus tios e sua mãe não quiseram voltar, mas outros parentes, como o pessoal do Juraci, de Boca Mata, retornaram, além de um senhor conhecido como Pedro de Simplício, que fez sua casa numa ladeira – que Joel me indicou apontando com os dedos. No Macaco, foi morar o pessoal de Mario Onça; no Mutum, o pessoal de Benedito Simplício. Era comum nesse tempo e até antes a troca de farinha de puba e farinha de coco – que saía do Ribeirão em animais carregados – por peixes e mariscos que chegavam da praia. Foi nesse tempo que Joel e Marlene resolveram voltar para o Ribeirão, saindo do Pé do Monte, com um grupo de seis famílias. Após um ano habitando-o, decidiram sair e ir morar no Meio da Mata: “As coisas foram se acabando, meus pés de planta

que deixei. Quando voltei em 2008 de novo, os pés de coco, de manga já estavam todos bem grandes. Daí estamos até hoje. Os parentes que são donos não querem vir.”

Após descansarmos e bebermos um pouco de água, saí da morada para tirar algumas fotografias. O lugar de Joel para mim era aquele lugar em processo de transformação-tensão-fricção entre uma morada “mundo das relações familiares” e a mata “mundo selvagem”. Sua consolidação enquanto lugar familiar exigiria vivência cotidiana e os cuidados necessários para mantê-lo limpo e a casa habitável, o que não é uma tarefa das mais fáceis em se tratando da longa distância entre sua moradia no Trambuco e o Ribeirão. O mato penetra por todos os “poros” do lugar e, apesar de o terreiro e a roça estarem limpos, a casa apresentava marcas de envelhecimento na madeira branca, de pouca durabilidade, que se degrada com a umidade, os fungos e os pequenos cupins. A capoeira penetrava o lugar.

O motivo da vergonha de Marlene em nos acompanhar residia justamente nessa impossibilidade de atualizar o lugar com seus corpos – corpos-lugares, ambos limpos, cuidados –, de se afirmar dona de um lugar que permitiria receber as visitas como ela gostaria. Lugar esse que, agora, potencialmente se tornaria um lugar habitado por outros donos: bichos, espíritos e outros seres que conformam a mata. O Ribeirão torna-se um lugar fronteiro, entre o familiar e o não familiar, entre o mundo da casa e o lugar dos outros. Mantê-lo limpo e os caminhos abertos não é uma tarefa das mais fáceis, exige conversações.

## **LUGAR DOS MEUS PARENTES**

Joel me chamou já com Tupi no laço. Precisávamos caminhar, pois, pela posição do sol, já estávamos adentrando no meio da tarde e teríamos ainda muita trilha a percorrer, um caminho que perpassa o Parque Nacional. Começamos a andar no ritmo de Tupi. Logo na ladeira, Joel parou para mostrar uns dendezeiros, que era possível ver por entre a mata alta do boqueirão que estávamos prestes a atravessar. Chegamos ao córrego do Véio Acrísio, nome de seu falecido avô. Um córrego largo e comprido, com um fundo arenoso e uma água de cor avermelhada correndo vagarosamente, tão límpida que se

pode ver o fundo, com seus pequeninos peixes em movimento. O córrego era todo coberto por uma mata bem densa, uma “mata brejosa”.<sup>60</sup>

Para aliviar o peso no lombo de Tupi e facilitar sua travessia, Joel retirou um dos panacuns e me repassou, enquanto ele carregava outro nas costas. Retirei minhas calças e botinas e iniciamos a travessia. No meio da travessia, Joel apontou na direção de um lugar mais seco, em que havia uma armadilha de um caçador, debaixo de um matreiro dendezeiro, bem escondido entre os pés de paus<sup>61</sup> nativos. Chegamos à outra margem do córrego. Recolocamos os panacuns no lombo de Tupi e vestimos nossas roupas. Logo na subida, Joel me disse que estávamos adentrando na “sede” do Ribeirão, no Ribeirão de Dentro, pois após outro córrego – o verdadeiro córrego chamado Ribeirão –, chega-se ao Ribeirão de Fora. Onde estávamos era a morada do Véio Acrísio – e, como já dito, o nome do córrego carrega o nome da pessoa que era dono do lugar. A “sede” na qual chegamos era um lugar como o anterior. Ao chegarmos, Joel mostra onde era a morada de seu avô, localizada próximo aos pés de mangaba. A farinha era ao lado do dendezeiro.

A morada resumia-se a apenas uma armação com traves e ripas, o esqueleto com lonas plásticas, algumas rasgadas, com tarimba e um jirau para dormida. Nessa casa, contou Joel, eles já fizeram muitos movimentos, muitos encontros. Joel me contava também como “manejou” o lugar, o plantio das mudas de tento, e sobre a dó que sente quando necessita cortar as jaqueiras e as mangueiras velhas – o que ele ainda não fez.

---

60 O brejo refere-se à área alagada das lagoas, rios e córregos. São reconhecidas basicamente três formações brejosas: a muçununga, o capim e o taboal. A muçununga, mata baixa ou mata brejosa corresponde a uma floresta pouco alagada, com solo de lama e/ou areia. A vegetação é de porte médio, tendo como espécies indicadoras a *cupiúva*, aderno, murta, pequiá, aracá, louro, pau-pombo, guanandi e mangue-sereno. Apresenta muito cipó, como o jequiá, imbé e verdadeiro. O capim é a área de gramínea do brejo, e o solo é de lama. A espécie capim-rabo-de-peixe é considerada alimento de capivara, preá e coelho, e só dá nas margens dos córregos. O taboal é parecido com o capim, porém, nas nascentes dos brejos, e apresenta concentração de taboa, muito utilizada para confecção de esteiras e das tangas. Nas matas brejosas, como me informou Walter, de Barra Velha, as árvores “trançam uma raiz com outra” e têm muito cipó como imbé, verdadeiro, erva de passarinho e cipó-caboclo (CARDOSO; PARRA, 2008; CARDOSO et al, 2013).

61 “Pau” é uma categoria nativa que se refere às árvores que não são frutíferas e podem fornecer madeira escura ou de cerno, mais resistente, ou madeira branca, que se deteriora mais rapidamente.

O mato tomava conta e crescia muito desde que eles chegaram: ele “vai reflorestando automaticamente”, disse Joel. Joel ia manejando o ambiente; não tentava controlar as vidas que penetravam o lugar, pelo contrário: contribuía com o processo de transformação da roça em capoeira, cuidando e deixando crescer algumas árvores, que enriqueceriam o local com matos de interesse, com potencial de, num futuro (para seus parentes e outros animais), trazer frutos. Devido à terra cansada de anos de queima e incêndios no Ribeirão e, ao mesmo tempo, como parte da negociação ou da imposição dos funcionários do órgão ambiental, Joel evitava usar fogo ao preparar suas roças.

O lugar é povoado por muitas mangabeiras, uma árvore nativa que gosta muito de muçununga. Joel aponta a muçununga que se situa a uns dez metros da morada, formando um vasto campo, composto por uma parte nativa, outra parte de capoeira e uma parte formada a partir dos sucessivos incêndios que ocorrem nas terras altas entre o Ribeirão e o rio Corumbau. Uma paisagem confusa, diríamos. Foi debaixo de um pé de mangaba situado logo a nossa frente, a cerca de uns 20 metros, que sua sogra e sua filha viram um índio exatamente ao meio-dia. Elas, com medo e arrepiadas, foram contar a Joel o que se sucedeu com a visão que tiveram. Joel foi ver e não encontrou nenhum rastro. Foi assim:

J: No dia no pé de mangaba, eu vinha pela estrada, pela muçununga aí da frente, minha sogra sentada aqui com minha menina. Ela catando a cabeça dela, veio um índio embaixo do pé de mangaba e ficou olhando para ela. Ele seguiu e foi embora. Depois sumiu. Não viram o rastro e olha que era tudo areado. Quando eu cheguei, elas estavam falando, com medo, que tinha um homem com cabelo lisinho, em cima do olho, partido no meio: “ficou olhando para nós”, falaram. Eu disse: “com certeza era o parente mais velho vindo visitar a gente, não se preocupe não”.

T: O que você sentiu Joel? Ficou com algum receio ou medo?

Fiz a pergunta no sentido de compreender a razão de ele ainda pensar em viver no Ribeirão, mesmo com a presença ostensiva do órgão ambiental, com o avanço do mato nativo, e a aparição desses espíritos dos mortos.

J: Me sinto à vontade com os que moram aqui. Sigo a filosofia da Bíblia, que ensina que quem tá morto tá no silêncio. Creio que Jesus, falando com os discípulos, disse que morreu um rico e um pobre e o rico foi pra um mau lugar e o pobre, como tinha sofrido lá, ia ter descanso. Jesus disse que o pobre tava no braço de Abraão, que simboliza Deus. O rico pediu para voltar para conversar com os irmãos, que era pra não ir para o mesmo lugar, mas nessa filosofia creio que Deus, quando quer, ele permite o morto ter contato. Não é a qualquer momento, de qualquer maneira ou com qualquer pessoa.

Continuei olhando a mangabeira imaginando o índio de cabelo liso debaixo dela, segurando com uma das mãos o seu tronco. Tirei uma foto da pequena mangaba ainda de pendurada. Creio que sua filha e sogra não tinham o mesmo sentimento que ele e talvez o motivo de não haver mais moradores no Ribeirão esteja para além de explicações de ordem política ou econômica. A conversa sobre o espírito do índio velho fez Joel se lembrar de um sonho que teve quando vivia no Ribeirão, em que seu avô Acrísio lhe visitou.

J: Eu não conheci o meu avô. Quando eu tava com 7 anos, tive um sonho que aparecia uma pessoa me agredindo. Quando eu já estava bem taludo, fiz esforço e consegui sair da garra dessa pessoa. Quando abri o olho, a casa estava escura, mas na minha vista estava clara. A pessoa ia saindo na porta do meio da casa, não lembro se no fundo. Ele olhou pra trás e era meu avô. E venho indagando os mais velhos como era ele e vim entender que era ele. Devo ter feito alguma coisa que não o agradou e ele veio dar uma repressão.

Joel não sabia bem o que fez de errado para que seu avô viesse lhe repreender no mundo dos sonhos, mas compreendia bem a ética que está em jogo nas conversações com o mundo dos mortos. Adentrar nesse mundo da intercomunicação onírica, um mundo um tanto perigoso, mas de aprendizados e sabedoria para os que possuem o “dom”, exige certo preparo para saber como lidar com as mensagens e os cuidados que se deve ter, pois sonhar não é para qualquer um.

## **Transformação: espírito dos mortos e os bichos virados**

Nos sonhos, os espíritos dos mortos e as gentes encantadas transitam próximos dos parentes, trazem mensagens sobre o futuro ou sobre comportamentos que quebram o protocolo, a socialidade esperada para os humanos e destes com os encantados. Já os espíritos das pessoas “normais”, após o enterro do corpo e o luto, ficam na Terra até poderem subir aos céus; e há os que ficarão vagando pela terra *ad aeternum*, presas a seus lugares, encostando nas pessoas ou, no caso de pessoa que quebrou regras e tinha comportamentos de um brabo, podendo virar bicho.

O espírito do parente morto caminha através do sonho, em visitas que trazem mensagens, confissões e repreensões. Mas há os “espíritos ruins”, que adentram nos sonhos para “pegar o espírito do sonhador” que está a andarilhar pelo mundo onírico. Se a captura se efetiva, o corpo da vítima começa a adoecer e, caso seu espírito não retorne sob ação de um rezador, a pessoa tende a falecer. O mesmo contou-me lanã, no Muriã. Certo dia, ele sonhou que uma pessoa o chamava – era uma voz de mulher. Ele estava num sono meio acordado, sem saber se o chamado era no sonho ou se ele estava acordado. Para lanã, seja no sonho ou acordado, caso não haja ninguém por perto, é prudente não responder ao chamado, pois dizem que é o espírito que não presta chamando a pessoa. Assim, algo de ruim pode acontecer com a pessoa, pois quem está chamando não mora “aqui”.

Oziel Santana, do Pé do Monte, contou-me um caso em que ele “quase morreu dormindo”. Ao dormir, seu duplo, o que ele chamou de anjo da guarda, foi andar pelo mundo. No meio dessa caminhada, um “inimigo”, uma alma, começou a lhe “enrabar”, ou seja, correr atrás dele. Ele reconheceu o espírito como sendo de Onorato, irmão da cacique Nitinawã, um senhor que estava presente com Oziel durante a retomada da Reserva da Jaqueira. Onorato era preparado para receber os encantados. No meio daquele desespero, apareceu em seu sonho seu pai, Manoel Santana, dizendo: “você não crê em Deus, não é? Você tá com medo?”. Ele acordou na hora e se benzeu. O erro dele foi ter ido dormir sem se benzer, sem rezar para manter seu espírito próximo a seu corpo, conforme disse Oziel: “Se antes de dormir [você] não reza, não se benze, o seu outro que anda por aí quando você dorme, o inimigo que você nem sabe qual é, pode te pegar. Por isso muita gente morre quando dorme”.

O que se espera é que, ao morrer, o corpo da pessoa seque, e seu espírito, em estado de invisibilidade, vá para o mundo dos mortos, no céu, onde viverá de forma plena e com saúde pela eternidade ao lado de Deus. Para que isso ocorra, ainda em vida, o morto deve ter sido devidamente batizado, deixando de ser pagão, além de ter

seguido devidamente os preceitos morais que regem a vida cotidiana nas aldeias: ser uma pessoa generosa, receptiva às visitas, partícipe da vida comunitária e pacato, no sentido de nunca ter matado outra pessoa ou ter vivido em brigas e confusões constantes, além de respeitar os santos, tratando-os bem.

O espírito da pessoa morta se desprende do corpo seco e “fica no mundo”, permanecendo nos lugares onde viveu, continua a andar por suas trilhas e a realizar as mesmas atividades que realizava em vida, alimentando-se de plantas, do mato, de frutas e de mel – comida que os caboclos, os espíritos encantados, também apreciam. Enquanto o vínculo dos caboclos com os lugares se deve a uma permissão por seus atos guerreiros ou generosos durante suas vidas, a movimentação e a permanência dos espíritos entre os vivos são explicadas, em geral, pela realização de atos considerados reprováveis durante sua vida. A percepção, por parte de um(a) Pataxó, da existência desses espíritos invisíveis se dá pelos sinais percebidos, como a escuta de assovios, o arpejo dos pelos, a escuta dos passos durante a noite, e pelas visagens, pelos medos repentinos diante dos vultos. Apenas os cachorros possuem o potencial de observar o que não é visível para as gentes em estado normal.

Os mortos são distintos dos vivos. O morto, mesmo vivendo no mesmo mundo que os vivos, não é capaz de se comunicar, a não ser por meio dos canais oníricos, plano em que os espíritos, dos vivos e dos mortos, encontram-se. Não só porque perderam seu corpo tornando-se invisíveis, mas porque, ao passarem para o mundo dos mortos, perdendo seus corpos e diferenciando-se, tornam-se inimigos em potencial. Como bem disse Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 59-76) sobre os Krahô, esse estado marca “a ruptura do que é a morte, ao invés da continuidade entre vivos e seus ancestrais”. Uma coisa é certa: caso os espíritos que perambulam pela terra não se encantem, não há parceria possível. Esses espíritos, sejam bons ou maus, não passam a enxergar o mundo de forma diferente ou a viver num mundo diferente; o que veem é o mesmo que nós, vivos. O que muda é seu estatuto ontológico – a invisibilidade – e seu modo de agir na terra.

No entanto, apenas os humanos, ao morrerem, têm seu espírito descolado do corpo e podem ir aos céus. Ainda é uma incógnita para mim o que ocorre com outros modos de vida ao morrerem. Como dito anteriormente, para os Pataxó, apenas as gentes possuem espírito como os humanos. Os outros modos de vida – tanto animal como vegetal e até mineral – são animados por algo “parecido com um espírito, uma energiazinha”, mas que se diferencia da alma das gentes. Não apreendi nenhuma história a respeito da volição desses “espíritos menores”, sobre o lugar onde viveriam

após perecerem. Aparentemente, a morte retira deles a capacidade de fazer parte das miríades de agências que continuam a fazer mundos.

Alguns espíritos humanos, principalmente de pessoas magnificadas, grandes lideranças, podem se encantar e são capazes de voltar, aparecendo em sonhos ou “tomando o corpo” dos vivos durante os rituais do *awê* ou do samba de chula. Estes são poderosos mensageiros do presente e do futuro. O espírito bom, aquele encantado, é um poderoso, capaz de ajudar os Pataxó em sua lida cotidiana, a curar doenças e a prever o futuro, traz mensagens e é bom conselheiro. Tais encantados são bem recebidos nos rituais, mas evitados pelos Pataxó evangélicos, que os descrevem como “enganações” do demônio e não como pessoas, parentes que morreram. Por outro lado, o espírito ruim é aquele que já não respeita as regras de convivencialidade entre os humanos; este busca a todo tempo arruinar a vida das pessoas (o “encosto”) ou levá-las para o mundo dele. É um inimigo, deslocado da sociabilidade com os humanos. Aos espíritos que ficam em terra, resta ficar encostando nas pessoas, tentando mantê-las presas a ele, ou, pelos sonhos, tentar capturá-las e levá-las consigo ao mundo dos mortos.

Os espíritos destas pessoas “ruins”, que em vida só faziam maldades, que mataram alguém ou que eram sovinas demais, ao morrerem, se não “virarem bicho”, ficam vagando pela terra, fixos em seus lugares antes vividos, teimando em não deixá-los. Ficam andando pelas trilhas que sempre andaram, habitando os lugares que habitavam em vida, suas antigas moradas: lugares vistos como “visagentos” pelos Pataxó e, portanto, que devem ser evitados. O espírito do morto que continua a habitar seu lugar após sua morte não permite a permanência dos vivos, ou torna a convivência um tanto difícil: o espírito “encosta” e “atrasa a vida da pessoa”. Aliás, dizem que toda Barra Velha é visagenta, o que ocorre também com outras aldeias, tais como Águas Belas. Antigamente, antes da “luz chegar”, ninguém saía à noite. Como dizem, “a noite é dos mortos como o dia é dos vivos”,

Apesar de a capacidade de “ver” um espírito estar restrita aos sonhos e seus sinais, há várias formas de se prevenir contra a ação, o encosto, do espírito do morto: uma delas é não habitar ou andar pelo lugar onde eles habitam ou caminham; outra é o benzimento antes de dormir e ao acordar, com o sinal da cruz e com rezas; e outra é usar incensos de amescla e aruanda para espantar os maus espíritos e, com rezas, convidar os encantados bons para atuar no ambiente.

Hoje o destino do morto é o cemitério, debaixo da terra, mas nem sempre foi assim. Como me explicou Naiara, da Reserva da Jaqueira, quando se fazia um cemitério, logo

em seguida os Pataxó mudavam-se de lugar. Ficavam apenas alguns meses e então iam embora, por um lado, com medo do morto e, por outro, incomodados com as memórias e lembranças que entristecem. As pessoas não ficam à vontade naquele lugar. Durante o tempo em que fiquei em Barra Velha, pelo menos duas casas no centro da aldeia ficaram desocupadas após a morte de seus donos, grandes lideranças e anciões respeitados, e ninguém pensou em habitá-las. Outros lugares eram evitados, como o Saco e o Céu, além de algumas moradas antigas, como a casa onde viveu o velho Firmo. Em uma caminhada que fiz com Joélia Braz para visitar os terrenos de seu pai, ao passarmos próximo ao Saco, ela disse que o lugar era antigo e os coqueiros velhos marcavam a passagem do tempo. Ali sua irmã construiu morada, tirou os cocos velhos e plantou novos, mas não aguentou viver ali. Aconteciam coisas estranhas e havia muita visagem. Entretanto, se o lugar fosse muito “rico”, na época em que se queimavam os corpos, as cinzas do morto eram enroladas na folha de patioba e lançadas no rio.

Explicou-me Seu Zé, do Craveiro,<sup>62</sup> que “cada um trabalha da forma que sabe, como é acostumado”. Enquanto uns se mudavam de um lugar pra outro, deixando o parente no lugar em que ele morreu, outras famílias – os dos Tapuios – preferiam queimar os corpos de seus familiares, cunhados, primos e irmãos. E queimavam por dois motivos: para não ter que sair do lugar e, principalmente, para que o morto não se transformasse em bicho, notadamente a onça pelada, e com isso retornasse para comer seus parentes. A transformação de humanos em “bicho virado”, um voraz canibal, deveria ser evitada ao máximo. Segundo Seu Zé, era preciso fazer o “fogo cruzado”. No momento da morte, fazia-se o *awê* ao redor da pessoa morta; após isso, preparava-se a esteira, com ripas e cipós, enquanto outras pessoas já estavam arrumando a lenha. A esteira era tecida no tamanho do morto e era fechada de forma a, caso o morto se transformasse, impedir sua saída. A família pegava a esteira e colocava sobre os dois fogos que vinham queimando de fora para dentro, cruzando, enquanto todos os presentes cantavam. Após a queima, as cinzas eram recolhidas e jogadas no rio ou colocadas nos arrecifes da praia para a maré levar. Seu Zé contou-me que foi em um ritual desses que as cinzas de um morto, ao serem colocadas na água, viraram uma pena e seu espírito encantou-se. É o atual Caboclo de Pena, um caboclo guerreiro, forte e sempre presente nos *awê*, chegando após suas chulas serem entoadas.

Para Seu Zé, essa era uma prática ritual pagã, dos índios antigos, que não eram batizados, não tinham ciência da igreja, do padre e dos santos. Era uma prática efetiva para evitar a viração de corpos pagãos. Após a inserção do batismo, esta prática foi praticamente extinta, bem como a de se mudar de lugar, pois agora, além do batismo, o pataxó é enterrado no cemitério cristão. Entretanto, a eficácia do batismo e do enterro não é plenamente confiável. Recentemente, tanto em Barra Velha como em Águas Belas, houve processo de “viração de gente em bicho”, no momento da morte de duas pessoas, dois homens velhos. A viração ocorreu quando o corpo do morto ainda estava quente. Em Barra Velha, os pelos e os dentes da pessoa começaram a crescer, ficando ela parecida com um cachorro. Nesse momento, os parentes do morto, aterrorizados, queimaram seu corpo. A pessoa que se transforma em bicho, ao morrer, enquanto bicho virado, passa por uma metamorfose e passa a ser um bicho morto, assim como o espírito de uma pessoa humana morta – um invisível. O bicho morto, apesar de temido e de assustar as pessoas, não é capaz de atacar e comer um humano. Entretanto, se uma pessoa no ato da morte começar a virar bicho, este deve ser queimado imediatamente. Caso isso não ocorra, o processo de viração engendrará a metamorfose permanente de gente em bicho vivo e este passará a perseguir os humanos nas matas, trilhas e campos, durante as noites, no intuito de comê-los. É possível uma pessoa virar bicho em vida também; nesse caso, essa pessoa tem o poder da viração e pode voltar a ser gente sem passar pela metamorfose. São pessoas consideradas ruins, que mexem com feitiço.

Em geral, a viração se dá em gente que possui espírito ruim, “que não é de Deus”. Pessoas que rompem cotidianamente as regras da socialidade esperada. São pessoas sovinas, gananciosas, incestuosas, com desejos ampliados por comida ou sexo. Hoje a viração não se dá em onça-pelada, pois as onças, alteridade temível, praticamente estão extintas no Monte Pascoal. A viração mais comum hoje é em boitatá e em lobisomem. Há os bichos virados em tempos antigos e que perambulam pelas matas, o caveira e a porca-espinho. Na aldeia Boca da Mata, escutei uma história sobre um homem virado – em vida – em boitatá, que se transformou porque tinha relações sexuais com a sobrinha, evidenciando a proibição, advinda da moralidade cristã, do casamento entre o tio e a filha da irmã. A porca-espinha, que vive no Saco, em Barra Velha, é uma mulher que foi virada após cometer infanticídio com os bebês gêmeos. Ela vive na mata com os filhos. A pessoa lobisomem é um homem que em vida não segue a Deus, desrespeita as imagens dos santos, costuma viver sozinho sem se importar com os vizinhos e parentes.

O respeito às mensagens repreensivas de seu avô diferia um tanto em relação aos agentes da política ambiental e suas insistentes exigências de cumprimento das normas estabelecidas pela lei ambiental. Enquanto a repreensão do avô de Joel era vista como um aprendizado, algo que não se negocia – sobretudo quando se está habitando o lugar em que ele viveu (seu avô) e possui direitos mesmo estando morto, invisível –, a repreensão dos funcionários visíveis do parque, detentores de um direito relativo sobre o lugar, é vista como algo a ser desvirtuado, assim como o acesso ao lugar deve ser negociado, e o discurso “ambientalista”, capturado em vez de apreendido.

T: Joel, você tem ou teve problemas com o ICMBio por manter um lugar no Ribeirão?

J: Problema com ICMBio? Não, mas falam para mudar de lugar. Eu contra-argumento assim: “faz de conta que você está no meu lugar e eu sou você, e você sabe que a terra do índio, a mata, é a casa do índio. Aí proíbo você de entrar em sua casa e falo pra você ficar de fora na goiteira. Qual é a sua reação?” Eles ficaram assim, coçaram a cabeça. Tô dentro de minha casa. O índio, mesmo que bagunça com a mata, ele é guardião da mata: onde tem índio tem mata, tem água.

T: Mas o que você pensa sobre o parque e sobre o seu lugar?

J: Antes era todo contra (o parque). Agora, acho que se não tivesse o parque, não existiria mais o Pataxó, tudo aqui já seria fazenda. Eu moro aqui nesse lugar para ajudar a garantir espaço territorial. Ali naquela matinha é área de preservação, onde precisa dos bichos. Nós aqui estamos impedindo caçador de fora caçar, e as pacas ficam pra gente alimentar nossos filhos, todo mundo acha bom. Acho que deve morar no parque para cuidar. Como está agora, ninguém é dono e quem se diz dono não cuida.

T: Aqui tem espíritos, tem funcionários do ICMBio?

J: Tinha gente que tinha medo de bicho homem. Os mais velhos recomendavam: “cuidado com o bicho homem, com a caipora. Carrega dente de alho e uma cartela de fumo. Quando sentir que tá atraído, põe cartela de fumo e deixa pra ela que ela desata o nó.” Sempre fui sisudo pra

andar na macega, andava sozinho. Depois de velho, fiquei medroso. Vou com medo da onça, porque tem elas aí. Mas o que tenho medo mesmo é de onça e tinha dessas coisas que têm na mata. Era feio estas matas aí, até nessa época. Quem passava cedo, quando passava atrás, tava os rastros da onça em cima do rastro da pessoa.

T: Como assim??? (rimos).

Caminhar de um lugar a outro, passando por lugares não tão familiares como as matas, é definitivamente uma prática perigosa e negociada. Na mata, nos lugares já em ruínas, encontramos com os outros habitantes: encantados, espíritos dos mortos, onças, bichos, funcionários do parque. Talvez não seja à toa que Joel tenha demorado alguns meses para me convidar a andar com ele. Após essa longa conversa, continuamos nossa caminhada ao longo de trilhas incertas, para mim, e familiares, para Joel. Aliás, é ele quem mantém estas trilhas abertas. Manter as trilhas abertas é como manter a história viva, bem como o sentido de pertença, a partir da memória de seus antepassados e de sua própria vida.

Antes de partirmos, adentramos em uma casa de taipa em ruínas. Segundo Joel, era o lugar em que ele ficava recantado, estudando, quando viveu no Ribeirão, no auge do movimento das retomadas e após ser “perseguido” pela Justiça. Na casa velha, uma chapa enferrujada de uma farinheira jaz encostada na parede. Num quarto, sob uma cama de tiras de juçara, um amontoado de papéis. Eram livros e textos que Joel devorara em leituras solitárias.

## **NO CORAÇÃO DO PARQUE, TRILHAS ANTIGÓRIAS**

Já era final de tarde. Joel pegou Tupi, que nos aguardava em silêncio comendo capim. Seguimos andando pela muçununga, beirando uma capoeira à nossa esquerda. Joel apontou os caminhos: para esquerda, seguiríamos para o Craveiro; à direita, para Corumbalzinho. Fomos pela segunda opção e em silêncio, até Joel me indicar o caminho por onde as pacas passavam, mostrando as pegadas e uma entrada na capoeira, sinal do movimento daquele roedor. Aquele era o mesmo caminho das onças, disse. Joel conta que aquele campo que estávamos observando tinha sido um roçado há mais de 60 anos e, com os campos nativos, formava aquele cenário aberto, sem matas e cheio de dendezeiros, “todo misturado”.

À medida que andávamos, Joel ia apontando os lugares que existem para além do campo e por onde não passaríamos. Eram todos lugares abertos pelos Braz. Tinha o Oiteiro, na outra foz do Ribeirão, onde vivia o Véio Salvador, seu bisavô. No Jovino, primo de seu avô, tinha chiqueiro, estivadão. Tinha o lugar Macaco, de João Braz Filho, filho de João Braz Velho. Todos esses lugares foram registrados durante o trabalho antropológico de demarcação da terra indígena.

Impressionou-me, ao andar, a vastidão de samambaias que cobriam a terra. Samambaia gosta de terra cansada, isso eu aprendi durante o etnomapeamento, mas uma “floresta” de samambaias associadas aos sapês, numa verdadeira comunidade interespecífica, proliferando no meio do Parque Nacional, para mim era algo completamente novo e surreal. No entanto, no meio dessa vastidão de samambaias, sapês e tiriricas, vejo alguns dendezeiros e algumas palmeiras-buris, além de três árvores altas, com certeza nativas – penso – sobreviventes após derrubadas e incêndios. Fiquei parado pensando naquelas categorias – *nativo* e *planta* – tentando entendê-las. Sem tempo, Joel me mostrou o alecrim, uma herbácea, ou como ele diz, “próprio de terra de beira de praia, nativa”. O alecrim na terra alta indica que o local já foi roça. O lugar em que estava aquele alecrim era a primeira roça que Joel tinha botado no Ribeirão. Segundo Joel, já era para aquela capoeira ter virado mata virgem de novo, mas o fogo não deixou.

Continuávamos numa trilha toda esburacada, sinal da presença de tatus. Estávamos nos dirigindo para outra ladeira e uma mata se apresentou diante de nós; passamos por outro pé de embiruçu e umas árvores pretas, as braúnas. Na descida, avistamos mais dendezeiros, associados a um pé de jaca. Embaixo, um dendezeiro próximo do corrego chamado Pinico, onde morou o pai de Seu Zé Piega (Chico Palha, da família Ferreira). Lugar onde também morou seu tio mais velho, disse Joel apontando um pé de coco. Segundo ele, ali perto dos dendezeiros era o lugar preferido das pacas, o “lugar querido” das pacas e também o lugar mais “perseguido”.

Estávamos no Ribeirão “verdadeiro”, que dá nome ao córrego em que nos localizávamos naquele momento, também conhecido como córrego do Salvador. É o trecho mais cheio de água da região. O córrego desce até se juntar ao rio Corumbau, já perto do mangue. Começamos a nos preparar para atravessá-lo, pois o córrego é longo como o anterior. Tiramos os panacuns de Tupi. Tupi dá um passo e cai no chão. Uma

de suas pernas se dobra ao lado e as outras adentram na lama. Tupi atola, “Tsc, tsc, tsc! Oxente. Vaeeee, Vaeeee!” – Joel bate nele com cipó – “Vaeeee! Tá preso na lama, deve tá cansado. Ele é treiteiro”.

Deitei o panacum no chão e fui ajudar Joel. Ele me pediu para segurar pelo “cabo” (rabo), enquanto ele puxava pelo laço. Tupi ameaçou sair, mas não se levantou. Passei a achar que ele tinha quebrado a perna, justamente a que estava dobrada. Fiquei completamente tenso. Uma nova tentativa e nada: com semblante tranquilo, Tupi só suspirava. Tentamos por mais uns 10 minutos. Senti que Joel estava bem preocupado, seu semblante e tom de voz demonstrava insegurança. Tentamos mais uma vez com força, eu no rabo e Joel no laço: “Vumbora, Tupi!!!”. Ele enfim se levantou e se ajustou nas quatro pernas. Alívio geral. Dias depois, Joel me confessou que ficou bem preocupado, pensando que teria de sacrificar Tupi ali naquele córrego.

Colocamos em nossos ombros os panacuns que Tupi carregava, e assim atravessamos o córrego, com água até a cintura, até chegar no estivado do Antônio Braz. Sentamos-nos para vestir novamente nossas roupas e calçados, em meio a suspiros e respiração ofegante. Joel, notadamente aliviado, contou que aquele estivado, um caminho de troncos ajustados ao longo do córrego para facilitar a travessia, fora construído há décadas por Antônio Braz. Estávamos no coração do Ribeirão.

J: Antônio Braz morou aqui. Foi a primeira morada de nosso tempo. Eliseu morou aqui. Primeira do tempo de nosso conhecimento. Onde Dominginha de Caruncho foi criada. Ângela também. Macaco, irmão de Ângela, morou aqui também. É o Estivado de Antônio Braz. Já em Campo do Boi conhecem esse córrego por nome de Teotônio, já lá em cima. Era o pai de Marlene, porque quem morava lá era Teotônio. Lá tem outra estrada antiga, chamada estrada da Gameleira. Tinha uma ponte. É o lugar natural de João Domingos, o rezador, dirigente da igreja católica. Ele diz que até hoje tem saudade de lá.

Seguimos subindo a ladeira, minhas pernas já demonstram sinais de cansaço e os dedos começavam a arder devido à fricção com o couro da botina. A falta de exercício anterior, meu despreparo corporal atual – ou o meu “enferrujamento” – para cami-

nhar por longo período em terrenos irregulares cobravam seu preço. Durante aquela breve subida, Joel explicou que toda a área de cima já havia sido roça – disse com o braço a tracejar um arco no ar.

Continuamos na trilha por entre muitos buracos abertos por tatus – mas parecia que havia ocorrido uma chuva de pequenos meteoritos. A terra alta era plana e a textura do solo era arenosa, muçunungada, como diziam, um barro esbranquiçado, terra que se entrelaçava com a mesma coordenação de matos dos campos anteriores, com dominância de samambaias, sapês e muita tiririca. Margeando esse vasto campo, as pontas de mata – o que para Joel era uma prova de que boa parte dessa terra alta, mas nem toda, foi mata um dia –, uma mata de muçununga. O fogo tinha ali sua morada e deixava suas marcas: ao olhar com cuidado a terra, observávamos os resíduos de vegetação queimada, pedaços de tronco, paus e sapês rebrotando de um toco carbonizado. Dizia-me Joel que é característica da muçununga ser inflamável, devido às raízes no chão e ao acúmulo de matéria orgânica na cobertura da terra – a serapilheira. Essa relação de mutualidade entre fogo e serapilheira, associada ao vento que sopra de nordeste, é capaz de transformar o mato em cinzas em poucos minutos.

Alguns organismos, como buris e dendezeiros, despontavam faceiros nesses campos, afirmativos de suas capacidades de driblar os limites entre a mata e as manchas que passaram por algum tipo de distúrbio. Cruzam as fronteiras dos que tentam dividir o mundo entre o selvagem e o domesticado, o nativo e o exótico, habitando zonas legalmente instituídas para excluir os humanos e seus acompanhantes. Cruzam “invisíveis” as margens de um Parque Nacional que intenta impedir movimentos de organismos indesejados. Crescem faceiros esses “nativizados” dendês por entre manchas de matos nativos. Proliferam desejosos e por manchas abertas pela ação do fogo, abrindo a vegetação, deixando terras cansadas, capoeirinhas e terras fracas que, paradoxalmente, lhes dão poder e capacidade de contaminar,<sup>63</sup> em seu paisagear, as áreas abertas por humanos.

---

63      Uso o termo “contaminação” inspirado por Anna Tsing (2015a). Para a autora, o termo diversidade contaminada é interessante para se referir a modos de vida bioculturais que se desenvolvem em relação aos distúrbios humanos dos últimos séculos. Diversidade contaminada é uma colaboração interespecie criativa que emerge nos detritos da destruição ambiental, da conquista imperial, do fazer lucrativo, do racismo e das regras autoritárias.

Assim como no Ribeirão, a presença de dendzeiros plantados por urubus, outras aves e caças<sup>64</sup> é marcante em toda a caminhada. Estão presentes nas capoeiras de diversos tamanhos e nos boqueirões e valões, nas baixadas alagadas, solitários ou em pequenas comunidades com três a dez árvores juntas. Segundo Joel, os dendzeiros começaram a aparecer nas décadas de 1930 e 1940, e até os anos 1980 a maioria das pessoas usava o azeite do coco de dendê como óleo de cozinha.<sup>65</sup> Cada morador tinha um conjunto de dendzeiros com os quais se relacionava.



*No Ribeirão, ruína dentro do Parque*

64 Categoria nativa que inclui os chamados “bichos de pelo” e “bichos de pena”.

65 Sobre os dendês no Ribeirão, contavam em Barra Velha: “Conheci um índio que era vice-cacique. Ele fez roça antes da demarcação da terra, ele sabia que ia ser demarcada. Aí foi lá num lugar com nome de Ribeirão e fez uma roça, e lá tinha dendê pra caralho, e o danado do índio fez roça nos meios dos dendzeiros. Aí a roça dele ficou no meio da demarcação. A terra dele ficou fora do limite, ficou no Parque, aí ele falou: ‘Vocês vão indenizar meus pés de dendê’. Botou um bocado, uns mil e tantos pés de dendê. Era 20 cruzeiros cada pé de dendê e os cocos que ele plantou. O índio ganhou com os dendês que os urubus plantaram”.

## Devir nativo: o dendezeiro

Sim, o dendezeiro é um *paisageador* e seu modo de vida contribui significamente para conformar a textura da paisagem no Monte Pascoal. O dendezeiro não ocorre de forma subordinada aos humanos, domesticado, como conta a narrativa do excepcionalismo e do domínio humano,<sup>66</sup> mas ele também molda a vida dos que com ele vivem – ele cria paisagens.

O dendezeiro é, para os Pataxó, uma qualidade de coco, enquanto, para os botânicos, é uma espécie da família das palmeiras (*Elaeis guineensis* Jacq.), com troncos robustos e recoberto, na maior parte do tempo, com folhas pintadas de cor marrom-acinzentado, que o circundam de forma irregular, além dos cachos de frutos fortemente alaranjados. Possui um ligeiro gosto por terrenos arenosos e salinos, próximos a um corpo d'água. Ao contrário do que apregoa a literatura botânica, o dendezeiro não vive sozinho; como nós, humanos, ele colabora numa comunidade multiespécie: sua prática é coordenada com a de outros organismos.

Como me ensinaram Joel e outros colegas Pataxó, o dendê é planta de urubu, comida de pássaros como o papagaio ou de animais como a paca. Para os humanos, o dendê fornece óleo e atrai caça, além de ser fonte de muitas histórias que são contadas. É interessante compreender como o dendê produz suas relações e a textura de seu mundo, seu modo de agir coordenado com “outros”, desafiando fronteiras e limites.

É difícil definir quando o dendezeiro aportou no extremo sul da Bahia. E, para os Pataxó, isso não tem relevância: eles se interessam mais por saber como vive o dendezeiro e a história dos lugares que ele habita. Vindo da África, provavelmente no século XVI,<sup>67</sup> trazido em navios da colônia portuguesa que atuavam na cadeia mercantil transatlântica de corpos (humanos e não humanos) – tempos da escravidão –, o dendê se proliferou, na atual Costa do Dendê, colonizando áreas abertas pela plantação e pela agricultura de pequena escala, principalmente nos resquícios das plantações coloniais de mandioca, para suprir as demandas alimentícias nos engenhos e nas cidades como Salvador.

66 Assim se resume a história da domesticação das palmeiras: “*Domestication of a particular palm species represents the endpoint of a continuum that begins with utilization of wild palms*” (CLEMENT, 1992).

67 Segundo Warren Dean (1989), “foram transferidos para Goa o mamão, a mandioca, a pitanga e o caju, e para a África a mandioca, o cará e a batata-doce. Em compensação parcial, o Brasil recebeu o dendezeiro e o inhame, sob auspícios incertos, mas possivelmente via São Tomé”.

Até recentemente, o dendezeiro na Bahia não havia sido “domesticado” ou controlado em sistemas monoculturais.<sup>68</sup> As sementes e mudas de dendê aqui aportaram tanto nas mãos dos mercadores quanto com os africanos, negros corpos que serviriam à maquinaria do sistema da *plantation* de cana-de-açúcar no recôncavo baiano e em outras regiões. Sua dispersão seguiu por vias independentes das dos humanos, associadas às novas espécies com que passou a se relacionar, como o urubu,<sup>69</sup> mas ocupando áreas florestais abertas por humanos.

O dendê seguiu também conectado com seus companheiros humanos na configuração dos lugares de resistência: na implantação de sistemas policulturais agroextrativistas miméticos aos da África, nas margens do sistema colonial. Ambos, além de formas de resistência aos processos de controle e domesticação por parte dos poderes coloniais, também se configuraram como formas de vida de exercício de libertação formadora das diversificadas florestas antropogênicas de dendê que emergiram na costa baiana no rastro da agricultura de corte e queima e da exploração madeireira, em sinergia com solos e clima adequados.<sup>70</sup> Em outra bela obra sobre o dendezeiro, de Reinaldo Lody (1992), *Tem dendê tem axé*, uma das pioneiras, a meu ver, na seara das etnografias multiespécie, podemos apreciar como o dendê produz mundos em sua socialidade mais que humana: nesse caso, na inseparabilidade entre as vidas humanas, o dendê e os orixás, em cidades como Salvador, com seus centros da religião de origem afro, os terreiros de candomblé, onde reina essa palmeira e seu tão usual azeite.

O dendezeiro, diferentemente da mansidão do coqueiro, é feral – não obedece necessariamente aos ditames do senhorio humano – quando em correspondência com muitas outras criaturas como pássaros, roedores, répteis e animais “domésticos”, principalmente com o urubu (*Coragyps atratus brasiliensis*) e com o inseto companheiro que aqui chegou com ele da África, o exímio polinizador chamado de *Elaeidobius subvittatus* (*Curculionidae*). Quando maduro, o dendezeiro os atrai, com seus suculentos cocos oleaginosos. Nesse momento, os urubus começam a visitar as elevadas copas dos dendezeiros,

68 Diferente situação ocorreu na Amazônia, onde o dendê “africano” foi introduzido por volta de 1951. Já em 1964-1965, foram iniciadas pesquisas e o plantio em sistemas monoculturais com finalidades de obtenção do óleo nos arredores de Belém (PA), município de Benevides. Atualmente, o Pará é o maior produtor nacional. Em seguida vem a Bahia (VALOIS, 2015).

69 A relação íntima entre os urubus e o fruto do dendê, tanto na África como no Brasil, foi noticiada na literatura botânica por Pinto (1965).

70 Sobre esse tema, ver o magnífico trabalho de história ambiental do dendezeiro na Bahia, do geógrafo Case Watkins (2015).

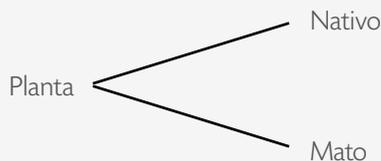
aconchegando-se na base de suas folhas. Os frutos, assim, são devorados e suas sementes dispersas em áreas abandonadas pelo uso agrícola: o dendê prolifera. Em minha história, creio que posso considerar esta a forma como o dendê chegou ao extremo sul da Bahia e se encontrou com os Pataxó, que passaram a interagir com essas linhas de vida, usando seu óleo para diversos fins alimentícios e o fruto como atrator de caça.

O dendê está associado ao abandono da roça e ao encapoeiramento do lugar. Ao mesmo tempo, com o coqueiro, a mangueira e a jaqueira, encapsula a história das práticas humanas e não humanas instituintes das cronotópias e, portanto, a memória na paisagem para os Pataxó.

Certa vez, durante um curso na Reserva da Jaqueira, questionei Karajá, liderança da aldeia Mirapé, se dendê era planta. Ele respondeu que sim, era planta de urubu, e algumas vezes poderia ser de gente, caso fosse planta. Perguntei se os dendezeiros que vivem no meio dos Parques Nacionais eram plantas. Segundo ele, eram plantas, mas depois, vivendo na mata, passaram a fazer parte da família da mata, tornando-se nativos. Interessante observar como o dendezeiro passa da categoria de planta à categoria nativo, e vice-versa, a depender de com quem se relaciona e como vive. Caso seja semeado por outro ou por si mesmo.

Observe-se que o “nativo” aqui não coincide com o nativo da literatura da biologia da conservação, ou seja, aquele que é o oposto positivo do exótico, do invasor. O nativo dos Pataxó é o organismo que cresce por conta de suas próprias capacidades autogerativas, opondo-se ao cultivado, a “planta”, aquele que nasce com e pelo outro, seja humano ou não. Para a biologia da conservação, por sua vez, o nativo é aquela espécie “originária” de determinado bioma ou região geográfica, em oposição ao que chega de fora.

Os Pataxó estão mais interessados na diferença de corpos e nas capacidades relacionais das vidas com as quais interagem. Plantas vindas de fora são incorporadas em suas vidas e tratadas de acordo com sua forma de agir. Após se acercar do hábito e da ecologia da vida das plantas ou animais com os quais interagem, eles podem ser categorizados como “mansos” ou “bravos”, “plantas” ou “nativos”. Outra possível organização diz respeito ao lugar em que tais espécies botânicas vivem, podendo ser classificadas como “mato” ou como “planta”. No entanto, o mato pode se tornar planta, como as espécies arbóreas das matas, que passam a ser cultivadas nos quintais. Uma planta pode se tornar mato quando passa a viver sem ser cultivada, a viver nativa, como dizem. Como, por exemplo, as braquiárias, plantadas como capim para o gado, e que podem passar a fazer parte de capoeiras. A categoria *planta* se opõe às categorias *nativo e mato*; no entanto, todas se referem ao aspecto prático, ao modo como o organismo nasceu e se desenvolveu, seu hábito e engajamento no mundo.



Não devemos concluir, observando tal tríade, que estamos diante de uma oposição entre natureza e cultura, sendo a planta do lado da cultura e mato e nativo do lado da natureza.

Como vimos anteriormente, os Pataxó incorporaram de forma particular o conceito de natureza para “agrupar” e nomear os fenômenos do mundo. Natureza que não se opõe à cultura, mas onde tudo faz parte e age, inclusive plantas e matos. É muito comum escutarmos colocações do tipo: “aquele é uma qualidade de mato nativo”; ou podemos ter uma planta que é mato. Um mato pode virar planta ao ser cultivado nas roças ou quintais; e uma planta pode nativizar-se, como o dendezeiro. Portanto, apesar de algumas vidas serem mais plantas que outras – como as mandiocas –, e outras mais matos que outras, as linhas de vida são sempre devires: devir planta, devir nativo e devir mato. Uma linha de vida dentro de uma coordenação contextual com outras vidas pode ser planta e, em outra posição, pode ser mato nativo: é esta a lição que nos ofertam os dendezeiros. Enfim, tais conceitos são formas de explicar os modos de performar mundos na interação com outras vidas, são maleáveis e não dizem respeito à existência de uma essencialização ontológica.

Outro ponto importante é que a categoria explicativa não se baseia na noção de espécie, mas, sim, na noção de qualidade e na relação. Qualidade é o conceito utilizado pelos Pataxó para se referirem à diferença interna a uma categoria. Portanto, uma qualidade *x* de dendezeiro plantado numa roça qualquer é planta, enquanto uma qualidade *y* de dendezeiro que cresceu com urubus e outros animais pode ser vista como planta de urubu e como nativo.

Aqui fica clara a diferença em relação aos biólogos da biologia da conservação, que elaboram as normas e orientam as instituições. *Grosso modo*, como mencionei anteriormente, os cientistas distribuem os organismos entre categorias de espécies cultivadas ou naturais (da Mata Atlântica) para se referirem à divisão ontológica entre, respectivamente, cultura e natureza. O cultivado se opõe ao selvagem ou ao silvestre, separando radicalmente natureza e cultura. Por outro lado, temos as espécies nativas e as exóticas, outro grande divisor, diríamos geopolítico, fundado em noções formuladas historicamente, como as fronteiras e divisões entre países, continentes,

biomas. Tais purificações, para usarmos o termo de Bruno Latour (1994), devem ser levadas a sério – tanto nas políticas públicas conservacionistas quanto nas de desenvolvimento no Monte Pascoal.

Nas políticas públicas até então formuladas e executadas, tanto no Parque Nacional do Monte Pascoal como no Parque Nacional do Descobrimento, tanto espécies que têm os humanos como companheiros (mandioca, batata-doce, urucu, mangueira, jaqueira etc.) quanto as “viajantes”, que cruzam as fronteiras historicamente erguidas, vêm sendo consideradas vidas que causam alto impacto ao “mundo natural” – as matas que devem ser protegidas a todo custo. Essa exotividade do dendê acaba por transformá-lo em um inimigo a ser combatido pelas forças do Estado. Se para os Pataxó ele é vivo e pode ser nativo, para a botânica, por ser exótico, ele não possui direito de ser descrito como uma espécie que existe na Mata Atlântica a não ser como uma espécie de importância econômica – que, portanto, deve ser controlado e manejado – ou como invasor de áreas naturais, devendo ser controlado e exterminado antes que se formem adensamentos e provoquem impactos em espécies nativas (GISP, 2005).<sup>71</sup> Neste último caso, o dendê é descrito como uma espécie de alto grau de impacto.

Para Joel, assim como para os Pataxó, o dendê existe, vive num lugar, interage e, portanto, tem direito de existência e de ter liberdade de se movimentar. Não é à toa que os Pataxó ficaram horrorizados com as práticas de controle etnovegetal, de “espécies exóticas” e “pessoas exóticas”, promovido pelo ICMBio no Parque Nacional do Descobrimento. Lá, os dendês foram mortos com injeção química (provavelmente de glifosato)<sup>72</sup> e posteriormente cortados. Para a biopolítica estatal, matar é um ato de governabilidade, é o modo pelo qual o Estado performa mundos e lida com a diferença e com movimentos que desafiam um modo particular de paisagear.

Segundo me explicou uma liderança da aldeia Tibá, o ICMBio assim o fez – e talvez ainda o faça – porque considera o dendezeiro uma espécie exótica, mas não só: isso

---

71 Segundo publicação da The Global Invasive Species Program, “as palmeiras pequenas podem ser eliminadas pela destruição do broto de crescimento apical, enquanto árvores adultas podem ser cortadas. Alternativamente, para evitar que a queda da palmeira cause dano às espécies nativas do seu entorno, pode-se aplicar glifosato através de injeção no tronco, o que provoca a morte da planta em poucos meses” (GISP, 2005).

72 O glifosato (N-fosfonometil) glicina (C<sub>3</sub>H<sub>8</sub>NO<sub>5</sub>P) é um herbicida sistêmico não seletivo (mata qualquer tipo de planta) desenvolvido para matar ervas, principalmente perenes. É o ingrediente principal do Roundup, herbicida da multinacional Monsanto (WIKIPEDIA, s/d.). Interessante atentar para o fato de que a mesma substância é vista com desconfiança pelos funcionários do órgão ambiental quando usada como herbicida na prática agrícola dos Pataxó.

seria uma prática para impedir diretamente que os Pataxó adentrassem nas matas para fazerem espera e caçarem pacas debaixo dos dendezeiros.<sup>73</sup>

Pude observar essa prática – de envenenamento dos dendezeiros – quando andei entre os lugares antigos dentro desse parque, durante a demarcação da Terra Indígena Comexatibá, contígua à Barra Velha do Monte Pascoal, quando integrei o grupo de trabalho em 2011. Naquele momento, escrevi no relatório que, para os Pataxó, as categorias de selvagem-domesticado, natural-cultural, exótico-nativo são mais fluidas ou até inexistentes, e que essa discussão essencialista não faz sentido em termos pragmáticos e ecológicos. Sendo assim, eles consideram “absurdo” e “criminoso” o ato de exterminar seletivamente os dendezeiros do Parque, é algo contraditório ao “espírito da conservação” ventilado na região, até pelo fato de essa espécie ter sido cultivada pelos antepassados. Para eles, os dendês são extremamente importantes para a vida humana e não humana e não geram impactos para outras espécies, devendo continuar habitando o parque e as áreas fora dele para que a população de fauna tenha mais alimento (CARDOSO et al., 2013). Aqui a acusação de que sofre o dendezeiro, de ser uma espécie exótica à floresta tropical brasileira, um bioinvasor, como afirmam as organizações e os relatórios ambientalistas, perde todo o sentido e deve ser relativizada.<sup>74</sup>

O dendê resiste, e resiste com urubus, insetos, pacas, papagaios e gentes. Sua história de intra-ações com diferentes vidas no Monte Pascoal faz parte de um rol de muitas histórias de mal-entendidos entre projetos de paisagens dos ambientalistas, dos Pataxó e do próprio dendê, em torno das noções de exótico e nativo. O dendê nos ensina que a divisão entre o doméstico e o selvagem é um caso muito particular de habitar e pensar um mundo.

---

73 Apresentei essa história para Manuela Carneiro da Cunha, que, prontamente, nomeou de forma brilhante esse ato mortífero de desfazer coordenações entre humanos, plantas e animais como um exemplo de “genocídio etno-vegetal”.

74 Para Leão et al. (2011), “a principal região de ocorrência de *invasão* da espécie no Brasil é a Bahia [...]. O dendezeiro comumente invade fragmentos de florestas, especialmente as áreas de florestas ciliares, formando adensamentos populacionais. Adicionalmente, as plantações de dendezeiros são responsáveis pela modificação de habitats naturais, desalojando espécies nativas de flora e de fauna. [...] Estima-se que, apenas no Estado da Bahia, existam 20 mil hectares de dendezeiros subespontâneos, ou seja, que não foram plantados. Essa ocupação poderia ser caracterizada como uma invasão biológica [...] O problema ocorre quando as palmeiras invadem áreas destinadas à conservação, principalmente de matas ciliares, muitas vezes enquadradas como Áreas de Preservação Permanente. [©]Um elemento agravante no processo de estabelecimento e invasão do dendezeiro é a sua associação com um inseto exótico chamado *Elaeidobius subvittatus* (Curculionidae)”.

O sol já findava seu movimento e se aconchegava por detrás do Monte Pascoal. Joel informou-me que logo à nossa frente, perto de alguns dendezeiros, poderíamos ver o Monte Pascoal e o sol se pondo. Segui na frente, e Tupi logo atrás, com Joel em seguida. Tupi continuava a controlar nossos passos. Tentei em vão acelerar a caminhada para chegarmos antes do anoitecer já na descida para Corumbalzinho e não passarmos a noite na trilha. Passada a minha ilusão de que liderava a fila, repassei a liderança – que sempre foi dele – a Tupi, e me aproximei de Joel. Meus joelhos já sentiam a dor do cansaço. Fiquei com receio de me perder num desvio. Foi quando cruzamos uma vara de pau engravada, próximo a um murundu.<sup>75</sup> Joel me mostrou a vara que indicava o caminho e lhe trazia a memória de como aprendeu a andar por aquelas trilhas com os mais experientes. Sem parar, disse-me: “Quem sabe nem procura caminho, não precisa trilhar caminho. É só ir, indo”.

J: Uma vez fui andando para Corumbalzinho para apoiar a retomada. Fui com tio Albino e Manoel Suia – irmão de meu avô. Fui mais os dois no movimento por dentro. Pela trilha. Queria ir conhecendo o caminho velho que não conhecia. Queria aprender. Ribeirão, Estivado de Baixo, Oiteiro, Matão, beirando valão. Cortamos moita de mato e saímos no pé de jaca. Esta trilha que estamos andando fui eu que abri, a trilha dele está aqui, tá vendo? Olha o trilho do caminho. [mostra uma trilha antiga, com a dele escondida por debaixo da vegetação]. Em 1998, quando andamos, ela tinha mais de 38 anos. Eles andavam e fiquei observando. Tinha lugar que eles erravam a diferença de pouco, no caminho, sem errar, e eles de *short*, cheio de tiriricão. Eu com calça jeans, cheguei com calo no pé e calça esfarrapada, toda peluda de tanto tiririca. E os dois nenhum arranhão, parecia que tinham passado óleo. E descalços. Albino com pé no chão. Eu, morto de cansado, nem tomei banho nesse dia. Eles ainda foram palestrar, fazer graça. Esses velhos sabiam andar.

T: E você aprendeu sobre os lugares, em sua primeira caminhada por esta trilha?

---

75 Uma qualidade específica de terra, que corresponde a um barro mais duro formado em pequenos morros. Esse barro é muito utilizado para fazer as casas de taipa.

J: Eu passava no dendezeiro pelo lado, entrava na capoeira e saía lá adiante. Eles foram direitinho em cima do lugar, só pela memória da experiência que eles tinham. Eu ficava escutando os nomes dos lugares que eles iam falando. Eu só tinha passado uma vez no lugar. Os lugares que eles iam dizendo eu ia gravando.

Logo à nossa frente, encontramos nossas bagagens jogadas ao chão e Tupi parado fora da trilha em meio aos arbustos de samambaia. “Ei, Tupi, não precisa fazer isso! Bora, Tupi, daqui a pouco você come” – insistiu Joel. Fomos trilhando o caminho que se dobrava para a esquerda. Pouco mais de 100 metros à frente, do esquerdo, havia uma mata visivelmente mexida, com dendezeiros em seu interior. Passamos por uma capoeira de maior envergadura. O sol já havia se escondido, o que me deixou um tanto ansioso, mas ainda havia luz.

Seguimos em silêncio até que, cerca de dez minutos depois, ele foi quebrado por Joel: “Mais adiante tem um local de um forno velho. Era do pessoal do Campo do Boi, de Simplício. Ali o nome daquele outro lugar é Saruê do Véio Francilino Braz”.

Olhei para o local indicado por Joel, onde havia dois dendezeiros imponentes. Ao fundo, o Monte Pascoal. O sol se pôs e o crepúsculo do fim de tarde que nos restava era de um tom quente. Diversas tonalidades do alaranjado ao vermelho até chegar na escuridão da noite. As cigarras cantarolavam. Paramos a observar e tirar fotos. Minhas pernas estavam trêmulas.

T: Quando você olha esse Monte à sua frente o que pensa?

J: A primeira coisa que vejo olhando o Monte são os seios de uma mulher. Não parece? Penso também muita coisa, lembrança ruim, lembrança boa. Lembro o tempo dos mais velhos, eles iam todo ano lá pro Monte fazer dança e oração. Outra coisa que lembro é a tristeza da colonização, que deixou rastro muito esquisito.

Depois dessa parada, continuamos trilhando nosso caminho pela noite até chegar, meia hora depois, na casa onde vivem sua filha, seu genro e seu neto.<sup>76</sup>

---

76 Pernoitei na casa deles e no outro dia continuei a conversa com Joel e John Lennon, seu genro. Fui embora de carona numa moto de um “irmão” da igreja, passando pelo Craveiro, pelo Come Quem Leva, pelo Pranchão, findando no Pará e em Barra Velha.





# CAPÍTULO 4

## PORTO DA ONÇA

*PARTIR, VISITAR: A DESLOCAÇÃO MODIFICA O ESPAÇO PERCEPCIONADO.*

MICHEL SERRES

Estava fazendo muito sol naquele início de tarde. A brisa que vinha do leste, de tão leve, não conseguia mover as folhas dos arbustos dos campos. Íamos caminhando em silêncio, um ao lado do outro. Apenas escutando o estalar dos fundos das sandálias, que se chocavam contra nossos calcanhares ao andar. O reflexo do sol na areia incomodava meus olhos, não conseguia abri-los direito. Uma sensação desencorajadora de torpor no corpo me afetava.

Romildo já me preparava dizendo – apontando para o chão – que a trilha teria 4 quilômetros e era o tempo todo na areia branca, fofa e quente, sem árvores para nos ofertar uma sombra, visto que iríamos caminhar por dentro dos campos arenosos de muçunganga da praia. Nosso objetivo era chegar até o Porto da Onça, pois Romildo propôs que eu conhecesse os lugares abertos por seus antepassados, passando por um caminho no qual ele pretendia, em negociação com o ICMBio, abrir uma trilha ecológica para “arrumar um meio de trazer turistas” para Barra Velha. Negociação necessária, haja vista que a trilha atravessa o Parque Nacional do Monte Pascoal.

Eu tinha a intenção de compreender um pouco melhor, ao longo daquela nossa jornada, a forma de habitação dos lugares ao longo da linha da costa e, como eu caminhava com o cacique, compreender o lugar como lócus da política indígena. Assim, poderia articular as conversações anteriores durante minhas caminhadas no Céu, com Seu Zé Baraia, nas quais aprendi sobre a gênese de um lugar, e no Ribeirão, com Joel, sobre a constituição de um lugar enquanto movimento, trazendo um aporte mais acurado sobre a socialidade que conecta lugares familiares ou não. Aqui vale abrir um parêntese. O termo política, para os Pataxó, diz respeito à figuração do mundo das relações com os “políticos”. Fala-se de política no “tempo da política”, durante as eleições ou em visita de candidatos, vereadores, prefeitos, ou seja, o “pessoal da política” – os personagens do jogo político de dentro do governo.<sup>77</sup>

---

77 O mesmo se dá com a noção indígena de “meio ambiente”, que não tem muito a ver com a ideia de ambiente biofísico, mas, sim, com os instrumentos e as relações nas malhas do ambientalismo e da política ambiental. *Meio ambiente*, como uma faceta do Parque Nacional, tratava-se da preservação das matas, do impedimento do uso do fogo, bem como da fiscalização, da repressão e dos projetos. Já quando se trata de cultura, estamos lidando com uma figuração que, para os Pataxó, pode evocar as práticas do movimento cultural, voltado para afirmação da indianeidade. *Cultura* tem a ver com os sinais diacríticos que os Pataxó utilizam nas relações que estabelecem com seus outros: com os “brancos”, com o Estado, com o turismo e com outros povos indígenas. Tanto a *política* quanto o *meio ambiente* e a *cultura* mobilizam a formação interna de grupos, ou turmas no interior das aldeias que buscam articular relações dentro desses campos, por exemplo: a turma do meio ambiente, a turma da cultura.

Ao caminhar, vamos nos afastando da “nova” morada de Romildo. Sua casa mais atual era virada para a lagoa Grande e com fundos para os campos da praia. A casa inteiramente de taipa, com acabamento de barro branco e telhas de Eternit. A cozinha, centro da socialidade ordinária e do ato cotidiano do ofertar alimento e da comensalidade, como em quase todas as casas Pataxó, ficava aberta e localizava-se nos fundos, onde praticamente a todo momento tinha alguém cuidando do fogo. Patos, gansos e um pequeno cachorro deambulavam no terreno arenoso de um terreiro sombreado principalmente por um grande cajueiro.

Romildo se mudou para o Pistola em julho. O Pistola é um lugar onde morava mais gente antigamente, aliás muita gente, me disse. No Pistola, aconteciam inúmeros encontros festivos, os forrós. Em um ou outro desses encontros, o clima esquentava e a violência entre os presentes explodia, principalmente entre os mais “animados”, tomados por destilado em seus corpos. Alguns desses homens “metidos a valente” portavam pistolas, calibres 22, 38 e 44 na cintura. Quando “estourava a bagunça” e tinha briga, um puxava a pistola e atirava. Era só ter forró e briga que a pistola dava o “ar de sua graça”, por isso o nome, conforme disse Romildo. Romildo também me explicou que o Pistola faz parte do conjunto de lugares à beira do rio Corumbau e à beira da praia, como o Muriã, Calungi, Barra, Lalá, Pedra do Nego, Caieira e por aí vai. Por isso, muitas vezes, tais lugares são chamados de porto.

Assim, beirando a praia e em direção ao Caraíva, mais ao norte de onde estávamos, teríamos os seguintes portos: Arcanjo, Luiz Capitão, Seu Zé Baraia, Filó, Nego, curva da Joaquina, Malaca. Do Pistola, caminhando ao sul em direção ao rio Corumbau e ao manguezal, pela praia ou pelos campos, direcionamo-nos a outros lugares e portos como Pia Pinto, Pinguela, Saco, Trucida, Juerana,<sup>78</sup> Lagoinha, Anjo, Onça, Ponte Velha e Porto da Onça. Como me disse Romildo, “tudo era morada de índio”.

No Pistola, ele está vivendo temporariamente na casa que foi de seu avô Cassiano, passada depois para sua tia, que vive agora em outro lugar e por isso cedeu sua casa a pedido de Romildo. Mas Romildo e Ildina não pretendiam ficar na casa de seus parentes,

---

78 No dia 15 de junho de 2015, durante meu estágio doutoral em Aarhus, quando estava escrevendo este capítulo iniciei conversa com Kaiones pelo WhatsApp. Foi quando ele me informou que um grupo de jovens assumiu retomar a Juerana para criar uma nova aldeia, dentro do Parque Nacional. A retomada foi motivada, segundo Kaiones, sob o argumento de que madeireiros estavam agindo na área e o órgão federal não realizava ações fiscalizatórias para impedir.

pensavam em abrir um lugar próprio. Para isso, Romildo comprou a área ao lado, local onde seu genro Iberê e seu pai estavam roçando: é onde pretende abrir seu lugar. Eles se mudaram do centro da aldeia, pois tinha muito movimento em sua casa, e Ildina queria criar seus animais e ficar sossegada num lugar mais recantado. Para Romildo poderia ser bom, pois, como cacique, a demanda sobre ele para resolução de diversos conflitos era intensa e cotidiana, mas, por outro lado, o distanciaria justamente de suas funções: a de viver na “barriga do monstro”, estando disponível a todos e a todo tempo ofertando sua palavra e seu trabalho aos parentes.

## **NO CAMINHO DO PORTO DA ONÇA, LINHA QUE SEPARA**

Seguimos então pela direita, pelo caminho do Porto da Onça – a trilha do “turismo”. Na areia, os traços de pneus das motos e *buggys* que circulavam pelo caminho, além, é claro, dos pés que andarilharam em direção ao mangue ou em direção à matinha da muçununga que dominava nossa rota. Caminhávamos margeando a lagoa Grande, que se encontrava parcialmente seca no momento. Do outro lado da lagoa, margeando a aldeia Barra Velha, dona Maria Coruja, sogra de Romildo, andava com uma sacola nas mãos em direção ao Pará.

Maria Coruja é um nome forte em Barra Velha. Seu nome dá lugar à sua morada – diz-se: “Vamos lá em Coruja” –, um dos maiores quintais que presenciei durante minha estada na aldeia, com um enorme coqueiral, mangueiras, jaqueiras e outras plantas. Coruja é reconhecida como uma grande festeira, como uma personagem que detém conhecimento profundo sobre o samba de chula, suas canções, músicas e prática de possessão – naquele ano em que estive lá, foi a festeira de São Braz, teve São João em sua casa e em geral é festeira de Cosme e Damião. Festas que tive o prazer de participar.

Nossos passos eram calmos, andando lado a lado. Nesse ritmo e sem pararmos, Romildo me contou que aprendeu a caminhar com seu avô Cassiano e foi nessas caminhadas que passou a conhecer o mangue e todo o território de Barra Velha: “Eu aprendi mais andando com meu avô do que com meu pai. Sempre convivia mais com meu avô, passava uma vez, duas vezes no caminho e já tava sabendo”. Caminhadas para pescar e mariscar, para botar roça ou visitar parentes. Hoje, as caminhadas de Romildo são viagens para Brasília, para Salvador ou qualquer canto que possa ir em

nome de seu povo, respondendo como cacique. Seu avô lhe ensinou não só os caminhos, mas o jeito de andar e ter experiência para tal e, em Barra Velha, cada um tem seu próprio jeito de andar.

Paramos para observar Dona Maria Coruja andando do outro lado do brejo. Ao fundo, a Mata do Saco, lugar onde ninguém consegue habitar, onde quem já montou casa teve que sair, assombrado por espíritos ou por uma mulher transformada em porco-espinho que por ali perambula ainda viva como bicho. O Saco é um daqueles lugares reservados, perigosos e evitados. Lugar onde impera o cruzamento de fronteiras entre corpos, onde espíritos encostam e onde se esgarça a separação entre bicho e gente. Entre nós e Maria Coruja, na parte seca da lagoa, meninos e meninas jogavam futebol num campo improvisado.

T: Para onde ela vai naquele caminho, Romildo?

R: Ela sobe ali, atravessa o rio e passa pelo Anjo, aqueles coqueiros ali. Na época, ali morou o marido dela. Eu morei um tempo ali no Anjo também. Eu tinha um lugar ali e vendi por um jegue. Já daqui pra lá (aponta nosso caminho) corta direto pra um lugar com nome Juerana.

Demos mais alguns passos e Romildo apontou no chão algumas pegadas e uma trilha que cruzava em diagonal à nossa.

R: Tá vendo essa trilha aí? Daqui pra adiante já é o parque. É onde antigamente tinha a cerca que o IBDF.. Veja que o que ficou para nossa terra em Barra Velha é areia, campo e brejo. Pra lá tem o mangue, a mata.

T: Soube que foram os Pataxó que construíram as cercas para o IBDF, é isso mesmo?

R: Os índios mesmo ajudaram a fazer. Depois quebraram tudo. Pra lá pra praia tinha a guarita dos guardas, destruíram tudo. Hoje nem ruína tem.

Observo nas trilhas as marcas embaralhadas das linhas dos pneus das motos e dos automóveis se sobrepondo e apagando os passos dos caminhantes. Certo dia eu fotografava, por pura pretensão artística, os tipos de traços das diversas modalidades de transporte e caminhadas na aldeia. Predominam no centro de Barra Velha as marcas dos pneus de

ônibus, motos e carros. As rodagens, as principais vias, são abertas e marcadas pelo transporte automotor. É interessante que os mais velhos, da geração do Romildo em diante, sabiam dizer quem era a pessoa que tinha passado por uma trilha apenas observando as marcas deixadas no chão, seja por pegadas ou pelo pneu de uma bicicleta. Ou, da mesma forma, sabiam dizer que animal teria cruzado uma trilha ou quais plantas ou matos estão presentes num lugar apenas pelo cheiro ou pelos rastros. Hoje, tal percepção também se direciona mais para os sons dos motores.

Ao andarmos um pouco mais chegamos à “linha que separa” os limites do Parque Nacional do Monte Pascoal e a primeira demarcação oficial da Terra Indígena Barra Velha. Assim como na caminhada com Joel ao longo do Ribeirão, no caminho da Onça, atravessamos as linhas invisíveis – mas não por isso imaginárias – das fronteiras criadas pelas agências estatais (os novos donos do lugar que os Pataxó denominam de “Mata do Parque”), que tentam separar o humano das outras vidas (animais, plantas) por meio de práticas criadas para impedir os indesejáveis encontros entre o “selvagem” e o “domesticado”, separando material e discursivamente o que seria uma paisagem natural e uma cultural. Uma fronteira que intenta separar, sem sucesso aparente, os seres “exóticos”, “domesticados”, visceralmente simbiotes dos humanos, dos seres outros, os “nativos”, “selvagens” ou “silvestres”, supostamente autônomos em relação ao humano. Ali, daquela linha em diante, apenas uns possuem direito à morada. E, para os gestores do parque, não eram os Pataxó, apesar do inegável direito histórico sobre o território.

Aqui a frase “Um passo à frente e você não está no mesmo lugar”, trecho de uma música do sempre vivo Chico Science e Nação Zumbi, ganha contornos precisos: mudam-se lugares, mudam-se as conversações e encontros possíveis. A passagem da ordem do “cultural”, a terra indígena, ao “natural”, o Parque; do legal ao ilegal. Sim, se pisássemos logo à frente não estaríamos no mesmo lugar, não seríamos os mesmos. Eu e Romildo nos encontrávamos às margens da (i)legalidade. Entraríamos na “casa do outro”, à espreita de suas reações ou inações. No presente caso, adentrei nos limites do parque, um lugar em “litígio”, onde diversos “donos” – Pataxós, chefe do Parque (governo) e encantados – se entrecruzam em conversações difíceis e perigosas. Todavia, já tinha observado e escutado entre os habitantes do Monte Pascoal que, atualmente, o Estado e suas gentes gerentes não são tão incisivos e tão eficientes como antigamente em suas práticas de policiar as entradas e as saídas do polígono controlado, e não possuem intenção

clara nesse sentido, haja vista as décadas de resistência ativa e negociações que os Pataxó impuseram.<sup>79</sup>

Consta no Plano Emergencial do Parque Nacional do Monte Pascoal que os Pataxó são invasores do Parque. Que os marcos criados na medição e na demarcação da unidade de conservação não foram suficientes para barrar a entrada de índios que intentavam realizar atividades extrativistas “predatórias ilegais” e “incompatíveis com os objetivos do Parque” (IBAMA, 1995, p. 35). Os índios seriam “predadores”, junto ao fogo e a seus animais de carga, que adentram na ilegalidade ao cruzarem a fronteira que separa o “éden”,<sup>80</sup> o puro, do mundo impuro dos “selvagens”.

Num dado momento da história, os gestores do Parque Nacional propuseram no plano e executaram atividades de fiscalização, monitoramento e cercamento<sup>81</sup> de limites com as aldeias. No subprograma de proteção do Plano Emergencial (IBAMA, 1995, p. 44) e do Plano de Manejo<sup>82</sup> (IBAMA, 1995), consta como prioritário colocar “cercas nos limites com a reserva indígena e aqueles passíveis de penetração”, da guarita situada na praia

---

79 Ver mais a respeito em Carvalho (1977; 2009), Ricardo (2004) e Azenha (2005).

80 Segundo texto do Plano de Manejo (IBAMA, 1995, grifos nossos), “um Parque Nacional representa *o que de melhor existe de natural dentro de um país*, digno de ser conservado e preservado permanentemente com a finalidade de proteger e preservar unidades importantes ou sistemas completos de valores naturais ou culturais; proteger recursos genéticos; desenvolver a educação ambiental, oferecer oportunidades para a recreação pública e servir para as atividades de investigação e outras afins de índole científica”.

81 O Plano de Manejo do Parque Nacional Monte Pascoal elaborado em 1995 define o cercamento do Parque diante da “reserva indígena” como um dos objetivos da unidade. No subprograma Proteção, estabelece-se que uma das metas de manejo seria “cercar o limite com a reserva indígena e aqueles passíveis de penetração”, o que envolveria também “colocar cancela na estrada de acesso a Zona de Uso Especial e cercar a área ampliada no limite sul e retirar a cerca do atual limite adjacente a área ampliada. As cercas deveriam ser feitas com um número de fios de arame que impedisse a passagem de animais domésticos e postes de concreto. A prioridade deste subprograma era a de cercar o limite com a reserva indígena e aqueles passíveis de penetração” (IBAMA, 1995).

82 Consta no documento que o Plano de Manejo do Parque Nacional do Monte Pascoal é “o instrumento que fornece uma unidade de conservação. Os recursos da unidade são analisados dentro do contexto nacional e regional e seus objetivos específicos definidos”. No plano, “o zoneamento é uma maneira de garantir que a unidade atenda todos os objetivos determinados. Assim, seus programas de manejo e áreas de desenvolvimento são estabelecidos em ordem cronológica para que todos objetivos sejam alcançados. Como o planejamento é um processo dinâmico, o plano de manejo deve ser suficientemente flexível para incorporar novas descobertas científicas ou outras alterações que direta ou indiretamente possam refletir os recursos da unidade de conservação”. Segundo o documento, “o objetivo último de um plano de manejo é garantir a perpetuidade das unidades de conservação, para benefícios do homem” (IBDF, s/d). A questão que fica é: de que “homem” trata o documento?

subindo até o Pé do Monte – o que já vinha sendo executado desde os tempos do IBDF. Ao mesmo tempo que cercas eram erigidas para impedir a entrada dos Pataxó, o Ibama propunha a abertura da cancela para outros humanos, como turistas e visitantes. As cercas são desigualmente seletivas.

Além das fazendas que penetravam o mundo no Monte Pascoal e impunham outros projetos de paisagem, o Parque Nacional, como componente geográfico da prática modernizadora de paisagear, também se valeu das cercas para explicitar fronteiras e consolidá-las contra os “invasores” índios. As cercas consolidavam as medições. Albino (Caruncho ou Pajé), em conversa que tivemos em Barra Velha, assim contou a história das cercas do IBDF,

Miravaldo [funcionário do Parque] estava trabalhando no Parque. Ele estava fazendo uma cerca de lá do Monte até a praia. Meio palmo, uma chave de arame para outro. Não passava nem caça pra cá, nem nós pra lá. Tinha meio de gente trabalhando nessa beira do rio. O pessoal aqui trabalhou nisso pra ganhar dinheiro. Daí chegou carta para ele, ele já tinha mais de 20 anos trabalhando no Parque. A carta falou para parar tudo, nem cortar um cipó. Rosário (antropóloga da UFBA) mostrou a carta para ele. Que ele só ia continuar quando terminasse o trabalho dele. A cerca parou até hoje.

É bom frisar que os Pataxó tiveram um papel ambíguo no ato de cercar o parque: ao mesmo tempo que colaboravam para a construção das cercas físicas que legitimavam as fronteiras, os limites, eles atuavam para dissolver tais fronteiras com táticas outras, por exemplo, adentrando no Parque Nacional, “por debaixo das cercas” para coletar piaçava, mariscos e madeira, ou em fazendas para caçarem ou coletarem plantas.

Albino, o Pajé, contou-me uma história de que ele e outros parentes foram contratados e colaboraram com a construção das cercas. Era uma forma de ganhar *kaiambá*, uma troca. Alguns parentes chegaram a colaborar como informantes do IBDF, o que era visto como algo muito negativo pelos outros indígenas. Por outro lado, os mesmos que levantaram as cercas físicas do Parque Nacional atuaram para sua dissolução, em algum momento dessa história. Empoderados pelo avanço das negociações em torno da demarcação da terra indígena, teriam decidido derrubar as cercas e a guarita. Hoje não há sinais da cerca nessa parte, e o lugar onde era a guarita foi tomado pelo mato.

Com ou sem as cercas, os limites do Parque Nacional são e já foram muitas vezes burlados, “perfurados” pelos “indisciplinados” que vivem às suas margens. “Perfurações” que não fugiam aos “olhos” dos fiscais que, aparentemente, tudo veem, pelo menos assim desejavam tempos atrás em seus planos de controle e gestão dos limites do parque. Como nós, naquele exato momento, parados em cima da divisa, entre o ilegal e o legal, atravessando a linha que limita e divide. É interessante observar que a trilha que Romildo me apontava como sendo por onde passa o limite do parque estava repleta de pegadas humanas, de rastro de cães, de pegadas de aves e da presença de dendezeiros e outras vidas que teimosamente caminhavam às margens e cruzavam os polígonos impostos pelo modo estatal de configurar o mundo.

Kaiones Braz, meu companheiro de pesquisa no Museu do Índio, contou-me uma história segundo a qual Manuel Santana fez uma música sobre uma ocasião em que ele e Saracura iam ao mangue mariscar. Ao cruzarem a mesma linha em que estávamos naquele momento, que na época ainda contava com a cerca erigida, eles foram interceptados e presos pelos guardas do parque. Eles foram amarrados num pé de jurema. Conta a história que Saracura era um bom rezador e tirou o nó, demonstrando perspicácia contra a injustiça que impediam os índios de trabalhar. Diz o canto:

Jurema chorou  
Jurema do lado de lá  
Jurema chorou  
Jurema do lado de lá

ou desamarra essa corrente e deixa o índio trabalhar  
ou desamarra essa corrente e deixa o índio trabalhar

o quem deu este nó não soube dá  
o quem deu este nó não soube dá  
este nó tá dado eu desato já  
este nó tá dado eu desato já

Jurema chorou  
Jurema chorou

A chula de Manoel Santana diz muito sobre as táticas de resistência cotidiana e “invisível” (CERTEAU, 2014). Tais táticas se valem do questionamento da tomada de posse do parque pelo “pessoal do meio ambiente”, tanto pela apropriação violenta (e, diríamos, não tão consentida) dos lugares onde viviam os Pataxó quanto pelo fato de os chefes do Parque (o governo, como diria Romildo) não terem instituído um lugar claramente próprio para gestão humana. Ou seja, a mata do parque continuou mata – e descuidada – e, portanto, aberta a múltiplas possibilidades de habitação.

É possível que os donos das matas, os encantados<sup>83</sup> – aqueles que não reivindicam propriedade –, sejam, a despeito dos outros donos que a reivindicam (como o governo, o chefe do ICMBio), o poder com quem se deva negociar, burlar e lutar para manter os movimentos no cotidiano de acesso às matas, às águas e aos animais que ali vivem. Se estivéssemos adentrando na mata ou no mangue para caçar ou mariscar, em texturas que emergem de relacionalidades de nenhum modo arbitrárias e abstratas, como o são os polígonos cartográficos do parque, as relações (com os encantados) seriam potencialmente outras.

T: Interessante saber que os Pataxó participaram da construção das cercas e ao mesmo tempo a derrubaram. Caruncho tinha me dito isto. O que você pensa sobre o parque? Não tem uma visão única aqui sobre isso, tem?

R: É, essa coisa do parque vai ter muitas opiniões... Eu tenho a minha, outras lideranças as deles, a comunidade outra, mas muda também. Se Deus ajudar a demarcar essa área, acho que devia deixar lá, esquecer esse trem pra lá. Deixar criar parque.<sup>84</sup> Uma hora podia usar pra caçar, pescar, tirar cipó, pois tem coisa que só tem lá mesmo. Devemos reunir a comunidade e fazer um seminário. Deixar pra lá e fazer outra atividade do lado de cá. É complicado eu dar uma opinião dessa e não posso garantir que 5 mil não vão se envolver nessa área.

---

83 Notadamente, a caipora ou vovó, a mãe d'água, o pai da mata ou os caboclos.

84 O termo “criar parque” é o mesmo que deixar criar mata ou, no caso, como é no parque, Mata Atlântica. Da mesma forma, diz-se “mata do parque”, configurando uma ideia de posse. O termo indica que a mata seria do parque, do governo.

T: Mas tem pessoas que são “donas” dos lugares que hoje são do Parque, não são?

R: Alguns falam que reconhecem que o território é indígena. Teve estudo e tudo, uma coisa que foi feita há muitos anos. Moravam na localidade, fizeram roças. Por exemplo, foi Manuel, meu tio, que abriu Guaxuma, abriu roça. Aí saiu em troco de nada, foi mandado para Barra Velha. Não tinha noção e veio. Agora, com muita luta, muita história, muita conversa, estudando, escrevendo e tudo, hoje com conhecimento na mão e tem alguns dizendo que não é território. Ou tudo ou nada mesmo.

T: Por que essa diferença?

R: Era costume dos índios venderem as benfeitorias, o lugar. Era o lugar por um jumento, uma arma. Era assim. Então os que foram indenizados pelo parque e receberam dinheiro acham que venderam e tá certo. Outros, principalmente os filhos e netos, não aceitam, não. Quando demarcaram para os índios, a área do parque teve indenização e ficou aquele sentimento assim, porque era normal vender benfeitoria. Antigamente era assim: se tinham um relógio bonito, [falavam:] “Rapaz, eu tenho uma roça ali, vamos fazer um rolo aí”. Aí iam lá, trocavam e diziam: “Tenho tantas tarefas de mandioca”, ou cavalo, jegue. Não tinha essa maldade de “Ah, vou comprar aqui pra crescer o terreno”. Antigamente também compravam lugar assim nas mãos dos parentes, trocavam por um jegue, uma canoa.

T: Mas esses lugares que compravam antigamente, vocês não têm direito mais sobre eles, não? Você não poderia chegar e falar: “Esse lugar é meu?”

R: Não. A partir do momento que trocou, já era.

T: Mesmo que fique com o nome da pessoa no lugar?

R: Mesmo assim. As pessoas vão vivendo. Mas, às vezes, tem confusão. Mas tem que existir a memória do lugar; vamos dizer que os filhos saíram e o lugar está com nome do avô e um não sabe da venda. Aí ele chega e fala: “Não, aquilo ali tem o nome do meu avô, eu quero”. Aí dá confusão. Hoje,

como vão mudando as coisas, a gente está fazendo um tipo de termo de compromisso de venda, pra não criar muito problema. Hoje, se vão comprar um terreno, tem que fazer um recibo que estão comprando na mão de fulano, mas só que eu estou comprando na mão do véio. Dá problema, porque os filhos podem manifestar o direito deles, só os filhos, já os netos não... Mas só que tem que trabalhar, porque isso vai puxar muita coisa da raiz e vai criar um problema muito sério. Então, se fulano vendeu pra fulano, acabou. Lá fora é assim: vamos supor se fulano está fazendo no porto uma casa. Aí tem que ter a assinatura do filho, porque o filho tem o direito. Eu tenho direito de cobrar, meu filho não. Mas aqui a gente não quer fazer isso, não, porque se não vai criar um problema enorme.

T: E quando o IBDF indenizou, ficou resolvido para as pessoas? Qual é a encrenca?

R: Não, porque essa indenização aí foi na época da Tururim e do finado Alfredo. O pessoal do governo chamou eles dois na época e negociaram com eles, que aceitaram fazer a medição do parque. Aí os parentes que moravam lá em Belém, esse pessoal, foi todo indenizado, roça, plantio, e se criou o parque. Aí receberam indenização.

T: E todo mundo recebeu?

R: Todo mundo que morava lá recebeu, mas só os que moravam do lado de lá. Os que moravam do lado de cá não receberam. Aí essas pessoas consideram legítimo o parque, porque o parque comprou as terras deles. Por isso que aquele dia no Bugigão eu falei: "Eu não concordo ser dele o lugar, por isso eu acho que você não tem direito nesse pé de coco que vendeu na época". Então ele foi indenizado na época.

T: E você acha que ao demarcar a terra vai acontecer o que com estes lugares?

R: Quem abriu (lugar) lá (no parque), se quiser voltar, vai acabar tudo. Se tiver gente lá, acaba tudo. Uma hora vai querer botar roça. Vê ponta de

mata e já põe roça, aí vem parente, vê e quer fazer. Aí vem um ventão, lambe o fogo e aí quando vai ver já tá na pedra (no Monte Pascoal). Se a demarcação da terra saísse e deixasse lá, ia ter muita coisa boa. Ia ter caça, madeira ia voltar tudo, os pássaros iam voltar e as capoeiras iam recuperar. Agora já é fechado e eles (os índios) vão lá porque dizem que não tem espaço. Mas se o governo demarcar a terra, dizem que vão deixar e fazer outra atividade. Quando não tem isso em mãos, estão lá tirando madeira para sobreviver. Com a demarcação saindo, dá para deixar criar mata. Devia deixar do jeito que tá, com o ICMBio ajudando. Se não tivesse o parque, essas fazendas já tinham desmatado tudo.

Pela conversa, percebia que o tema “preservação do parque” e demarcação andam juntos e são bem controversos (ver capítulo 3), pois puxam assuntos ligados a todo o sistema de construção de um lugar e de direitos de posse (ver capítulo 2). Tanto no que tange à legitimidade da “aquisição” da mata pelo “governo”, com a “venda” dos lugares mediante indenização, quanto à possibilidade de retorno das famílias aos lugares no interior do Parque Nacional, motivados a re-habitá-los.

Para Romildo, demarcar a terra indígena é condição fundamental para que os Pataxó fiquem em suas moradas e habitem outros lugares e não adentrem o Parque Nacional. Lugares que possam ser abertos nas fazendas retomadas e que estão dentro dos limites da terra indígena. Ao fazer isso, argumentava ele, abre-se espaço para se criar mata na área do parque, condição para manter o “meio ambiente” do território e o apoio do órgão ambiental para projetos nas aldeias. Romildo tem como apoiadores para essa tese a maioria dos habitantes de Barra Velha, mas os jovens e muitas outras lideranças, como Joel Braz, discordam em um ponto: para estes, é possível cuidar da mata habitando os lugares. Para Joel, por exemplo, como vimos no capítulo anterior, a presença humana impede incêndios e invasões.

Paradoxalmente, a demarcação da terra indígena, ao mesmo tempo que imporá novas e rígidas fronteiras, trataria de dissolver os limites do parque, simetrizando as relações e aplacando ou até “domesticando” as práticas dos agentes dos órgãos ambientais, os quais teriam que estabelecer conversações em outros termos, ou seja, dando centralidade à ordem da moral e da ética do encontro, e não pelas normas hierarquicamente instituídas e

pelas práticas repressivas de controle e efetivação dessas normas. Em outras palavras, imagino que o movimento cosmopolítico dos Pataxó e seus companheiros, ancorados na noção de lugar, visava instituir a simetria no plano geográfico e a liberdade dos fluxos.

## LUGAR BONITO

Continuamos nossa caminhada. Ao passarmos por uma muçununga com árvores de porte mais alto, Romildo me mostrou os rastros de uma caça, provavelmente paca, que, segundo ele, sempre anda pelos campos, vindos da mata, principalmente em época de frutificação dos dendezeiros, do buri, do coco naia ou do ouricuri. Não encontramos a suposta paca, mas ali estavam marcas de sua passagem. Nas aldeias não se fala muito sobre caça, ainda mais dentro do Parque Nacional. Não que seja uma prática corrente. Mesmo em franco declínio, tenho impressão que a caça ainda engendra um certo silêncio tático diante dos discursos ambientalistas.

Ali mesmo naquele local, Romildo me indicou algumas das árvores da muçununga. Ele destacou a murta, um pequeno arbusto que oferta às crianças motivos para vaguearem pelos campos em busca de suas deliciosas frutinhas arroxeadas. Existem quatro qualidades de murta, explicou Romildo. A mesma murta tem corpos diferentes a depender do lugar em que cresce, por exemplo: a dos campos, ocorre como arbusto; a da mata, que crescem como árvore de grande porte; a da capoeira, seria mais fina, com diferenças no corpo; o mesmo se dá com a de mangue sereno, uma espécie que gosta de brejo e que não cresce muito. Entre todas essas, a qualidade de maior estatura é a que ocorre na mata: a árvore “fica grossa mesmo”, disse Romildo. Assim como a murta, ocorrem no mangue sereno outras qualidades de frutos: cocos, importantes na formação dos campos nativos da praia, tais como o buri, cuja palha é utilizada para confecção de chapéus – há buri-anão, naiá, aricuri, xandó – e também dão frutos que servem de alimento para as caças; o mucugê; o aderno; e o guanandi – este último mais presente no encharcado. Todas essas qualidades são também apreciadas pelos pássaros, como os papagaios.

A amescla, planta de “uso sagrado”, conforme explicou Romildo, é incensada nos rituais para agradecer aos encantados bons. É nativa dos campos, mas também pode ser encontrada com tamanho mais avantajado na mata grossa e alta: “aqui toda vida foi assim: o que você tá vendo, a mata, é assim mesmo, essas moitas. Aqui é bonito, se colocar a foto

num telão, ninguém em Barra Velha conhece”. Outro tipo de coco que se aproveita do fogo para viver nas muçunungas próximas ao mangue são os dendezeiros. E mais uma vez, assim como Joel e Seu Zé Baraia me ensinaram sobre o dendezeiro, Romildo disse, apontando ao longo dos campos, quem é o verdadeiro semeador desse coco:

R: Ali no meio do mato é dendê. Ali é planta de urubu, papagaio, periquito. Quando tá maduro, ele senta e pega o coco no bico, sai voando e planta por aí. Vai comendo e soltando. Esses dendezeiros não são planta nossa não, não tem gente com influência de plantar dendezeiro. Ninguém nunca plantou, só conheci um fulano que fez isso. Os dendezeiros são nativos do mato mesmo.

Era nesse lugar “bonito”, onde vivem os matos nativos que os “jovens não conhecem”, pois “não andam mais”, que Romildo propunha o projeto<sup>85</sup> de turismo. Um projeto voltado para os bugueiros levarem turistas ao longo da trilha até o Porto da Onça, de onde poderiam pegariam uma canoa e navegar pelo rio Corumbau. A ideia seria divulgar o passeio para os interessados, tendo o ICMBio como parceiro e os bugueiros como agentes centrais na realização dessa rota. Para isso, Romildo precisava conversar para sensibilizar a chefe do parque, do ICMBio, mostrando a ela – como já fez anteriormente – a trilha destinada ao passeio e seu esforço como liderança para impedir o uso fogo naquele local. Para tanto, seria preciso negociar também com os habitantes da aldeia, pois, para usar a área do parque, o fogo deve deixar de existir em seus domínios – o que implica convencer os parentes a não usar o fogo nesses campos.

As negociações em torno dessa cosmopolítica do fogo não são novas, perpassam toda a história da relação entre os Pataxó e os funcionários do órgão federal de meio ambiente. Segundo Romildo, a chefe do parque queria o projeto, mas “o negócio é que os índios tocam muito fogo”, o que atrapalharia os projetos. Passamos no caminho por um trecho em que o brejo da lagoa Grande estava todo “sapecado”: muitos organismos queimados pelo fogo e outros rebrotando. Não só o brejo, mas suas margens também apresentavam sinais de que foram queimadas. Romildo explicou que isso foi resultado

---

85 A ideia de *projeto* entre os Pataxó é em geral vista como o modo de relação com as agências e instituições estatais e não tanto como uma prática abstrata de projeção de metas e ações afim de auferir resultados futuros. Projeto está associado ao modo estatal de transacionar.

de uma queimada no ano anterior: “O brejo tá todo queimado. O pessoal taca fogo mesmo; sacanagem! Fogo entra ali e sai de outro lado”.

O fogo era realmente uma preocupação para Romildo – que, aliás, já foi liderança da brigada de combate a incêndios organizada pelo Ibama e, agora, recrutado pelo ICMBio, atua no Prevfogo. Preocupação que aumentava quando chegava a época das roças e do clima seco, com os incêndios incontroláveis, sempre de origem duvidosa. Preocupava Romildo que o fogo chegasse na base, no campo nativo, e se encontrasse com a aroeira, o caju, o xandó e a naia, que adentrasse na floresta e queimasse o goti e o mucugê no brejal, as “frutas nativas” que precisam ser cuidadas. Portanto, incêndios deveriam ser controlados para não prejudicar ou exterminar existências outras: “Tem que ter esse conhecimento. Quer fazer roça, tem que fazer aceiro, fogo controlado, para não matar o animal. Não queimar o ambiente da paca, do tatu... Isso é responsabilidade. Tem que ter escola, reunir com a comunidade, conscientizar a comunidade.”



*Filhas de Romildo em seu kijeme*

## (Des)controle: o fogo

O fogo, essa vida que vive em profunda simbiose com os Pataxó, vem sendo usado de forma parcimoniosa na multiplicidade de relações que proporciona. Por um lado, o fogo, em seu paisagear, ocorre como matéria viva,<sup>86</sup> ele é visível, possui vento interior. Mas, assim como é vivo, ele pode morrer, numa vida efêmera, após ser apagado e perder seu vento.

Por outro lado, o fogo também é matéria viva invisível, existente em mundos outros. Fogo que só alguns podem ver, como o fogo que aparece em cima das casas das pessoas que viram bicho, que têm pacto com o “coisa ruim”. Cada modo do fogo se expressar é relacional; portanto, o fogo não é um *a priori*, um mero fenômeno natural que, ao longo de sua história, foi capturado e controlado pelos humanos, como conta a velha história do excepcionalismo humano. Nessa história, a captura o fogo pelo homem é considerada um evento profundo de transformação da terra. O fogo seria a maior conquista do ser humano pré-histórico. A partir dessa conquista, o homem aprendeu a utilizar a força do fogo para seu proveito, extraindo a energia dos materiais da natureza ou moldando a natureza em seu benefício. A história é a da domesticação, ou seja, o fogo é visto como instrumento de transformação de florestas em campos cultivados, tendo possibilitado o controle de paisagens, a passagem na história humana do paleolítico para o neolítico e o domínio humano por toda a terra (PYNE, 1998), até chegar aos tempos do “moderno” ecologismo, em que o fogo é visto como ato destrutivo, marca do impacto humano na terra.

Sua natureza é *tornar-se com*: o fogo é um (des)configurador de paisagens, ele produz mundos. Ele *ocorre-com* e sua ocorrência se dá na coordenação de modos de agir, na intracção de humanos e não humanos: enfim, nos encontros materiais em que os humanos fazem parte e onde ninguém tem a prerrogativa da ação. Assim, o fogo pode existir em múltiplas possibilidades relacionais. Sua ocorrência no “tornar-se com” pode ser, por um lado, controlável, *manso* ou *maneiro*. Falo daquele fogo usado pelos Pataxó na cozinha, no fogão a lenha ou no forno industrializado, que coze a comida, transformando-a do cru ao cozido, engendrando as condições da comensalidade e da reciprocidade na morada da família nuclear ou extensa: condição primordial de ser gente, o Pataxó, aquele que não come cru (como o selvagem), aquele que não é sovina e não nega a

86 A ideia de que o fogo é vivo – organismo biótico – contraria a concepção ocidental de que ele é uma entidade abiótica e que sua existência depende de atos criadores dos seres vivos. Por exemplo, em Pyne (1998), “Fire is a creation of life: terrestrial life provides the fuel, and life everywhere furnishes the oxygen required for combustion. While ignition comes from various sources” (PYNE, 1998).

oferta de alimento cozido, a não ser em estado de “virar bicho”. Viração esta, do humano para bicho, que deve ser evitada, inibida e até interrompida, como vimos, pela ação do fogo: o fogo como modo de evitar o tornar-se bicho, o estado de “selvageria”. Assim conta, por exemplo, a história sobre a onça-pelada e a necessidade de queimar o corpo humano em transformação durante o estado liminar entre a vida e a morte.

Assim como o fogo cuida das condições do corpo pelo cozimento – e como vem sendo dito, para os Pataxó, o corpo é contíguo ao lugar –, usa-se o fogo para manter o lugar limpo, lugar de gente, queimando os matos e as folhagens diariamente, de forma até excessiva, eu diria. O mesmo se dá com o cultivo das plantas: nesse caso, o fogo é (ou deveria ser) parceiro no ato de botar a roça, contribuindo para a retirada do mato e a limpeza do local, bem como para dar “vitamina” à terra por meio da vegetação queimada, as cinzas. O fogo oferta condições de ocorrências e encontros outros: das pessoas com as plantas cultivadas e, após o abandono da roça e o encapoeiramento, com os matos nativos, dendezeiros e outras espécies. O fogo também pode ser um parceiro para aplacar uma discórdia que chegou ao limite extremo da violência entre as partes, resolvendo situações assimétricas. Por exemplo, o fogo foi conclamado a transformar literalmente em pó os três centros culturais construídos em Barra Velha nos últimos dez anos pelos jovens do movimento da cultura. Os centros foram queimados por anônimos após serem objeto de inveja e disputa no jogo político quase invisível para olhos estranhos. O fogo finalizou os acirramentos em seu ápice, dando fim às assimetrias.

Assim, o fogo é, em geral, visto como uma entidade viva e com ação desejável enquanto sob controle. Porém, o fogo também pode ser agressivo, bravo ou incontrolável. Se por um lado, o fogo ganha existência na intra-ação coordenada com humanos, por outro, pode sair dessa interação e passar agir em correspondência com o mato, as raízes, o sapê, causando incêndios de grandes proporções, que penetram nas matas, nos campos e nos brejos. Um fogo só adentra nessas coordenações “ferozes” quando existem condições para tal, como o aumento dos períodos de seca, quando em contato com vegetação mais adensada e seca das capoeiras, principalmente com a presença de sapê. Essa intra-ação fora do controle humano deve ser evitada, pois pode afetar as condições de existências outras, como a relação da terra com as plantas, a existência já precária das árvores e as relações entre os Pataxó e o “pessoal do meio ambiente”.

A partir das transformações das diversas relações no Monte Pascoal, principalmente com o “pessoal do meio ambiente”, o fogo passa a ser visto como negativo: seu uso

nas roças deve ser evitado; e o uso na mata, criminalizado.<sup>87</sup> A eliminação do fogo nas roças é condição necessária para que ele não saia de controle e cruze as fronteiras do parque, alcançando as matas. Tal prática de policiamento é colocada na mesa pelo órgão ambiental como condição necessária para as negociações envolvendo a demarcação da terra indígena sobreposta ao Parque Nacional. Tal prática de negativização e policiamento do fogo e de seus companheiros Pataxó pelos ambientalistas encontra eco e colaboração de diversas lideranças engajadas nas negociações. Há um certo consenso pragmático sobre a necessidade de impor controle ao fogo. Em troca, essa coordenação de ações ecologistas oferta técnicas agroecológicas que não pressupõem o uso do fogo, como as agroflorestas, e a formação de uma brigada de prevenção a incêndios do Ibama, no âmbito do Prevfogo.

Assim, o controle do fogo por parte dos Pataxó passa a ser cada vez mais rígido, e os incêndios nas matas, combatidos como numa guerra.

Ao escutar Romildo em sua crítica ao uso do fogo, lembrei-me de uma conversa que tive com um primo dele, o Tinta, da aldeia Pará, na qual ele expôs essas mudanças nas relações com o fogo de uma forma mais nítida. Segue um trecho da conversa gravada:

Ti: Eu mesmo trabalhei de voluntário pra Ibama três anos e meio. Então, quando eu não trabalhava no Ibama, eu chegava numa coisa dessa assim (ele apontou uma capoeira) e eu botava fogo e ficava ali assuntando, daí ficava bonito pra gente, porque estava queimando bem. Fogo pra gente era bonito e cansei de fazer isso. A gente, quando ia pra mata, escolhia a mais bonita, aquelas bichonas pra gente matar, a gente ia pra lá fazer isso. Hoje em dia eu não tenho mais coragem de fazer uma coisa dessa, que eu fiquei com dó. Aí quando fui pro Ibama, fiz o curso do Prevfogo, aí nosso professor foi explicar para nós e eu

87 Consta no Plano de Manejo do Parque Nacional Monte Pascoal que, durante a grande estiagem que assolou a região sul da Bahia no início de 1973, vários focos de fogo surgiram dentro e fora da área do parque. “Os primeiros, nas proximidades do aldeamento dos Pataxós, foram provocados pelo nefasto hábito da ‘queima de roças’ sem o necessário cuidado; os segundos, nas proximidades do Monte Pascoal, ‘também ocasionais, provocados pela inadvertência do grande número de operários empregados pela firma construtora da rodovia de acesso ao Parque’”. No mesmo plano consta que, “felizmente”, os danos causados pelo fogo foram de pouca monta, devido à “pronta intervenção dos funcionários do parque, arregimentando os próprios índios Pataxós e trabalhadores rurais da região, utilizando-os no combate ao fogo e isolamento de áreas atacadas” (IBAMA, 1995).

fiquei analisando. Dizia que nós não podíamos cortar madeira, não podia tocar fogo. Vamos supor que essa bolsa (aponta minha mochila) é um lugar que vocês vão querer tocar fogo. Aí você tem que fazer em redor um aceiro, que é pra não estragar mais o capinzinho que está em volta. Porque se você for botar fogo, aí num tempo quente, vai embora tudo, né? A terra não pode ficar pura, daí é donde vai matando a força da terra. Aí eu fiquei pensando, fui trabalhar, fui pensando, pensando e falei: "Sabe que o Ibama está certo?"

T: Antes você achava o fogo bonito e que fazia coisa boa também?

Ti: Fazia, botava fogo pra fazer roça, e o fogo antigamente parece que não era tão quente como agora, porque você entrava na mata, você não fazia acero, botava fogo de qualquer jeito, mas só queimava aquele tanto que você tinha botado, não ia pra frente. Agora não, é só você tocar fogo numa mata dessa que ela pega fogo todinha. Não sei porque ficou assim, porque de primeiro não era assim, só queimava aquele tanto. Se queimasse uns dois metros a mais do que você queria, já era muito. E agora não: você bota fogo num capim desse aí, que Ave Maria.

T: Por que será?

Ti: Acho que acabou a umidade da terra e ficou essa bagaceira toda. Aí eu não faço mais essas coisas.

T: E como foi encontrar um fogo assim, sem controle nenhum?

Ti: Você já chegou a trabalhar na brigada? Peguei um fogo lá no eucalipto, lá no Descobrimento [Parque Nacional do Descobrimento]. Você quer ver apagar o fogo ao meio-dia: você apaga aquele fogo e depois dá vontade de ir deitar, de sair correndo, o coração fica. Dá vontade de você gritar e fica todo sem jeito. Sabe quando você coloca querosene e põe fogo no cachorro pra matar micróbio?

T: Não...

Ti: Então, antigamente fazia isso. Hoje não, que tem vacina, então a gente botava gasolina e, com sol quente assim, o bichinho ficava todo sem jeito...

É igualmente a gente assim. Uma vez pegou fogo nesse Parque do Descobrimento e o helicóptero vinha pegar a gente aqui pra apagar esse fogo. Daí nos largou lá perto de Cumuruxatiba. Assim, eu mais dois companheiros caímos nessa mata, quase que a gente dormiu nessa mata. Quando fomos sair de lá, já eram umas cinco horas da tarde, nem apagamos fogo nem nada... Saímos com as bombas tudo cheias, porque lá nós não conhecíamos os lugares e nos perdemos. Os caras largaram nós lá dentro, aí quando deram umas cinco horas nós saímos. Chegamos perto do fazendeiro e ele deu uma dormida pra nós. No outro dia, fomos pro fogo, combatemos o fogo e depois fomos embora.

Para Romildo, o fogo “bagunça tudo”. E, nos campos, não é um fogo provocado para botar roça, é um fogo que ocorre de forma não intencional, por acidente ou mau uso do fogo no momento em que alguém passa pela trilha ou monta um pequeno acampamento para pescar no mangue. Pergunto se, diferentemente da roça, sempre houve fogo nos campos.

R: Sempre teve esse fogo, sempre teve. Aí passa um ano e dois anos ele começa tudo de novo. Aí você pensa e queima de novo. Queima mangabeira. Sempre rebrota tudo de novo, as mesmas. Ali tudo é broto que foi queimado, a maioria aí é tudo broto queimado, sempre as mesmas plantas. Pessoal bota fogo aqui direto, mas brota tudo de novo... Diferentemente da capoeira.

Fiquei intrigado com aquela resposta e com a ambiguidade da situação: se o fogo possui múltiplas possibilidades de existência nas relações, se no último caso, por exemplo, não implica o impedimento da rebrota das espécies nativas nos campos, por que seria necessariamente uma coisa essencialmente deletéria como apregoam os ambientalistas? Por que o fogo deveria simplesmente deixar de existir? Ou por que deve ser visto como um inimigo brutal a ser combatido?

A compreensão de Romildo, que vive diretamente com o “problema”, parece não estar ligada tanto à eliminação *per se* do fogo na paisagem – algo que seria absurdo de se pensar –, mas, sim, manter relações com o fogo de modo a possibilitar a construção de novas relações possíveis e formas responsáveis na manutenção de existências outras não

humanas, como as árvores e os animais que habitam os campos e a mata. Algo em que vividamente se engajam os Pataxó, pois são eles que, mais do que ninguém, vivem na “barriga do monstro”, para usar uma feliz expressão de Donna Haraway (1995), e convivem com o terror e o prazer de viver com o fogo, em sua mansidão e ferocidade, numa região “carimbada” como Patrimônio Natural da Humanidade. Para Romildo a questão deveria ser negociada no contexto em que o problema se apresentava.

Romildo tinha uma tarefa árdua pela frente: convencer os parentes a controlar mais o fogo. Algo que ele sabia ser um processo extremamente delicado para ser exercido por alguém inexperiente na arte de liderar uma aldeia. Em geral, o cacique não tem poder de mandar e autoridade política perante os outros membros da aldeia. Soma-se a isto o fato – que Romildo sempre destacava e pude observar diariamente – de o cacique ser posto na berlinda, questionado por todos seus atos e cotidianamente objeto de tramas e conspirações.

Lembro-me de uma fala de Seu Zé, do Craveiro, que diz muito sobre a política Pataxó e, quiçá, sobre a política ameríndia: “o cacique é igual esta fita: com o tempo, deixa de colar. Tem uns que querem manejar o mundo, mas não sabem nem manejar a vida deles”. Já Oziel Santana, do Pé do Monte, relatou-me que, em sua aldeia, as pessoas acham que “cacique tem que ser pobre, e se ele comprar TV, aí começa a falação e já querem cortar a nossa cabeça”.

Em Barra Velha, o cacique deve obedecer à comunidade, ser prestativo, ter pulso firme para mediar e resolver conflitos entre “os parentes” e, principalmente, deve “palestrar com os parentes”, ou seja, ofertar sua voz, trazendo conhecimentos sobre os projetos e os benefícios que obteve nas reuniões realizadas em suas viagens. Durante a realização do etnomapeamento, Seu Zé, do Craveiro, ensinou-me que

O cacique tem que ser um cara de paz, brincalhão, e que tenha uma grande compreensão. Tem que ser um cara responsável, o que ele fala assino embaixo, é uma lei. A ordem é dele: se a comunidade não concorda, ela se reúne; se a comunidade não gostar do trabalho dele, então muda logo ele também... Claro! Quando entra, ele já é avisado. O cacique daqui (Craveiro) é uma pessoa mandada e é muito gentil, então eu vou querer! Ele só faz coisas que interessa à pessoa e é só coisa produtiva que ele faz, tudo que ele faz é para o bem da gente.

Não é uma tarefa das mais fáceis, haja vista que o cacique “não recebe salário” e, emendou Romildo, “se receber, todo mundo vai dizer que ele está se beneficiando ou roubando”. Ele mesmo passava por uma situação que considerava bastante delicada, o que o levou a abdicar de seu “cargo” muitas vezes: Romildo era funcionário da prefeitura de Porto Seguro, trabalhava como supervisor de um grupo cujas pessoas são responsáveis pela limpeza da aldeia e da coleta do lixo. Por ter aceitado esse “cargo”, ele vinha se deparando com fofocas, acusações diretas de enriquecimento e de ter sido “comprado” pela prefeita de Porto Seguro.

Adauto Nascimento, importante liderança em Barra Velha, contou-me que antes não havia cacique, que a liderança era conhecida como “guia de trabalho”. Tinha guia de trabalho para o mutirão, para ir ao mangue, para organizar uma festa, enfim, uma liderança que encabeçava determinado movimento de um grupo de parentes – irmãos, cunhados, genros, primos – para determinados trabalhos. Com o contato do SPI, esta figura é alçada à categoria de *capitão*. Em geral, o capitão “eleito” era um reconhecido guia ou o cabeça de uma família tradicional, que abriu um lugar – no caso, os descendentes diretos da família Ferreira, como Estefânio e Luiz Capitão, este último tornado capitão nesse período. Como já dito, foi com a chegada do SPI que se instituiu a figura do capitão e iniciaram-se as viagens para “trazer os parentes” que fizeram de Barra Velha, antes apenas um lugar posicionado numa malha de lugares, tornar-se um lugar-aldeia. Do múltiplo e disperso à unidade e à centralização.

Oziel Santana, da aldeia Pé do Monte, fez a mesma afirmação e complementando-a, ao contar que quem colocou o cacique foi a Funai. Disse Oziel, fazendo analogias com alguns animais:

Para cada bicho do mato, tem um capitão: bicho de pena, o papagaio tem o capitão. Os índios diziam: “Temos que ter um capitão, um líder. Aquele que dá todo aviso pra gente, o responsável pelo grupo”. O papagaio chega no pé de fruta, o capitão não chega de vez. Os outros chegam tudo doído cantando, o chefão fica de parte, observando tudo. Tudo esquematizado, quando ele fizer “ururururur”, quem ficou ficou, quem morreu, morreu. Catitu do mesmo jeito. Ele tem o capitão, aquele que vai na frente. Se caçador atirar no capitão, a espingarda não dá fogo, então espera até o

terceiro e manda bala. Atrás vai o mestre guiando também. Todo bicho do mato tem capitão. O índio, como vivia no mato, tinha que ter capitão. Ele que botava o ouvido no chão e dizia quem era o inimigo e amigo que vinha. Depois que a Funai chegou, mudou nome para cacique; cacique é um nome novo.

Com a chegada da Funai, foi proposta pelo chefe do posto a eleição de um cacique, que iria ter de, além de cumprir as obrigações de uma liderança, de um guia de trabalho, também assumir a responsabilidade de acompanhar as políticas assistenciais do órgão indigenista. Em reunião realizada no salão recém-construído pela Funai, Tururim foi eleito como cacique e Alfredo Braz como vice. Estes, então, passaram a ativar as viagens como forma de reivindicação de bens e direitos perante o Estado. Longe de se contrapor à Funai, a figura do cacique emerge na ambiguidade de uma vida, por um lado, coordenada com os parentes e, por outro, com gerentes e funcionários do Estado. Uma gestão difícil de se realizar.



*Peças do antigo telégrafo*

## Entrosamento: os donos dos lugares

Segundo Vieira, Amoroso e Viegas (2015), a reflexão sobre o conceito de dono que vem se consolidando na etnologia ameríndia tem agora grande relevância. Para situar a questão, a obra de Brightman, Fausto e Grotti (2016), entre outras, oferece uma síntese da teoria que dá suporte à proposta de se conferir a centralidade que merece o conceito de “dono” na etnologia ameríndia.

Os estudos na Melanésia (KALINOE; LEACH, 2004) bem como na Austrália (MYERS, 1991) também trazem para a linha de frente algumas noções outras para se referir ao modo como os “nativos” manejam seus mundos, trazendo à tona a socialidade, a política e os sistemas de direitos de “propriedade” implicados. No caso dos Pataxó, talvez seja possível explorar, em termos comparativos, a proposta de Cecilia McCallum ao relacionar a noção de *donos do lugar* com as ideias de responsabilidade do cuidado e de oferta de condições de convivencialidade, de viver junto.

Em geral, o *dono* é quem abriu o lugar e dele cuida, podendo ser chamado de *chefe*, no caso de ser um casal que abriu o lugar ou, de *mãe* e *vovó*, no caso dos encantados – nesses casos, teríamos figuras como a mãe d’água e a vovó da mata ou caipora. Estas vivem em lugares-moradas, como buracos debaixo de palmeiras, fundo de pedras nos rios e no mar, transformados em *reinos*, com casas e ruas limpas, que são os lares dos animais. A figura do dono e do chefe expande-se para outros lugares, como órgãos públicos, empresas, fazendeiros e políticos, com os quais os Pataxó devem negociar suas relações e os acessos a benefícios e a lugares.

A categoria dono do lugar, para os Pataxó, não expressa necessariamente ou não é redutível a relações de propriedade e domínio sobre uma parcela de terra. Um dono de um lugar é um cuidador, um configurador de mundo. Ser dono implica o cuidado e a responsabilidade no fazer e o (des)fazer relações para tornar determinada “parte” do mundo habitável para os que estão sob seus cuidados, propiciando o desenvolvimento dos diversos ritmos desses habitantes durante suas jornadas de vida. É uma categoria mais que humana, abrangendo pessoas e relações situadas nos mundos dos vivos e dos não vivos, dos visíveis e invisíveis.

Tanto um lugar quanto um dono são figuras que existem nas relações materiais em que se enredam. Não haveria um dono sem morada bem como uma morada sem dono. Como vimos anteriormente, o lugar ocorre nas relações, as quais exigem a figura de um “mestre” cuidador. Esse mundo repleto de lugares e donos está dividido por linhas não tão rígidas entre o mundo dos humanos e dos não humanos, por um lado, em um gradiente horizontal, que vai da mata, do mar, à casa; e, por outro, num

gradiente vertical, como os buracos e o mundo subterrâneo. Ser dono de um lugar familiar, moradas das gentes, na concepção dos Pataxó, é controlar e cuidar de uma miríade de relações e coisas instituintes de uma morada. O dono é aquele que primeiro abriu o lugar e que vem cuidando deste. Em geral é um homem que encabeça a família, mas pode ser uma mulher. Como onde estávamos, no Muriã, em que o “dono” do lugar era dona Ângela, por seu papel de cuidado com os filhos, com as plantas, com o dar alimento e de participar das decisões políticas que afetam o lugar e a aldeia.

Ser dono representa certo prestígio e envolve responsabilidades, implica cuidado com o alimento e com o lugar e os seres que ali habitam. Em geral, como ocorria mais antigamente, o dono “emprestava” seu apelido ao lugar, associado a um coqueiro. Entre os Pataxó, em geral, uma liderança natural é o chefe de uma família, o dono de um lugar. Aquele que, com sua esposa ou seu esposo, é responsável por ser a figura do cuidador do lugar, que manterá o sossego da morada ou do conjunto de casas da família extensa, mantendo a convivencialidade entre os moradores – filhos, genros, noras, coqueiros, plantas, animais domésticos – e os visitantes. O dono é uma pessoa que cuida da criação dos corpos desses habitantes de sua casa, de seu quintal e de sua roça, caso eles possuam. O papel masculino é, em geral, o de abrir o lugar, construindo as casas e as roças, e plantando os coqueiros com seus filhos e sua mulher. Cabe ao homem também manter o lugar limpo e obter *kaiambá* em viagens para venda de artesanato ou trabalhando como funcionário, por empreita ou trocando diárias para obter bens e dinheiro. As mulheres cuidam das plantas e das pessoas, mantendo a casa e o terreiro limpos, banhando as crianças e oferecendo o alimento. São responsáveis pelo criar.

No entanto, esse é um tipo ideal. Ultimamente tais papéis se misturam e predominam o cruzamento e o compartilhamento de atividades. Importante frisar que somente as pessoas casadas formam um lugar, que eu venho chamando de lugar familiar. Os filhos ajudam no cuidado seguindo as tarefas diárias. Pelo menos é o que se almeja dos filhos. Ao se casarem, tanto a mulher como o homem podem trazer seu par para habitar a casa de seus pais. A partir do momento em que começa a ter autonomia na realização de atividades dentro de sua família e a conseguir se manter, o casal pode construir uma casa. Esta casa pode ser erguida tanto em um terreno doado, dentro do lugar do pai/mãe ou sogro/sogra, situação em que o dono transfere em vida os direitos de uma parcela do lugar para o novo casal; ou em um espaço próprio, onde abrem lugar e começam seus cuidados de forma mais independente (este último é um caso mais difícil de ocorrer hoje em dia, devido à falta de espaço nas aldeias).

Quando um dono morre ou se muda, em geral, o lugar é abandonado e essa responsabilidade do cuidado tende a expirar, já que casas e roças acabam se deteriorando e criam-se capoeiras. Essa situação pode ser revertida pelos filhos e até pelos netos do dono que abriu o lugar. Estes podem reivindicar o lugar e passar a morar lá, tendo como base os coqueiros e outras plantas cultivadas e a história vivida por seus ancestrais. Contudo, o lugar pode mudar de dono quando é vendido para outro parente próximo ou distante, que passa a ser o novo dono. Agora, caso uma parcela do lugar, um terreno, seja cedida ou vendida com o dono ainda vivo e habitando sua morada, o novo morador tem autonomia sobre a sua casa, mas passa a ter uma relação de reciprocidade um tanto assimétrica com o dono do lugar. Abandonar um lugar de habitação significa estabelecer uma possibilidade de manutenção de um ciclo de abandono ou de revitalização da vida, o qual pode ser identificado pela busca por um novo local de habitação e pela reconstituição da mata no lugar abandonado, como vemos também entre os Tupinambá de Olivença (VIEGAS, 2007).

Na cosmopolítica dos lugares, uma posse pode ser substituída caso seus donos sejam substituídos. Como já dito, isso se dá, por exemplo, pela venda do lugar, ou quando a capoeira assume o lugar. Uma posse substituída, como também já vimos, é aberta a contestações – isso vale primordialmente para os latifúndios e para os parques nacionais, que se estabeleceram por meio de violências de diversos tipos. É entre os donos que se realizam todas as conversações para a gestão das relações do que podemos entender como territorialidade Pataxó em relação ao lugar na escala do “bairro” e da aldeia. A figura de uma liderança, para chegar a ser um cacique, é, em geral, oriunda e chefe de um lugar, e se legitima como liderança pelo parentesco e por sua capacidade “guerreira” de saber andar num mundo “fragmentado” e obter conhecimentos dos outros, o que o magnifica.

Em termos morais, o cacique não pode ter bens que caracterizem um *status* superior, não pode obter posto de trabalho junto aos governos, não deve mandar. É uma função ingrata, eu diria. Um bom cacique deve saber andar, visitar lugares, conversar com outros – como fez Honório, que foi enganado –, sejam estes de outros lugares ou outras aldeias ou até o presidente da República. Deve saber negociar, trazer informações, projetos, conhecimentos, bens para os parentes, e falar sobre a viagem e suas conquistas no pátio ou nas casas dos outros chefes de famílias de Barra Velha. Além dessas ações de um guerreiro, ele deve ser capaz de manter a paz interna, saber convencer as pessoas, negociar com outras lideranças, liderar ações guerreiras – como nos fechamentos da BR-101 ou nas retomadas de uma fazenda – ou mesmo

apaziguar os ânimos para impedir tais ações. Portanto, o cacique volta-se para o mundo da aldeia, sem se fechar aos do mundo de fora: cabe a ele mediar as relações e ser capaz de trazer coisas boas para todos os lugares. Esse é o ideal de um jogo deveras arriscado. No entanto, não cabe ao cacique a prerrogativa do acesso privilegiado a outros “donos” e “chefes”, tais como os agentes do mercado, os encantados, espíritos, santos ou caboclos. Para estes, emergem outras figuras como rezadores, professores, caçadores, pescadores e demais membros da comunidade.

O cacique, como chefe, deve saber mediar e controlar as relações com os agentes do Estado sem se tornar um deles, sendo capturado pelo “canto da sereia” do clientelismo – deixando de ser índio.<sup>88</sup> Caso não tenha capacidade de ser um bom cacique, um processo para a retirada de seu cargo é posto em marcha pela comunidade, num vigoroso movimento de fofocas e conversas que produzem um efeito “bola de neve” e que um cacique inabilidoso e sem capacidade de tecer alianças não conseguiria frear. Durante minha estadia em Barra Velha, por exemplo, em função do “burburinho” e dos questionamentos sobre seu trabalho, pelo fato de ter sido contratado pela prefeitura como supervisor – ganhando salário e impondo regras –, Romildo pôs seu cargo à disposição duas vezes, entregando-o de vez em meados de 2015, já após minha saída do campo.

O cacique, como disse, é uma figura relativamente nova em Barra Velha, ligado às relações estabelecidas com os agentes do Estado. Esse modelo pode ser visto em todas as outras aldeias. Além do cacique, a aldeia Barra Velha possui um conselho de lideranças, presidido por Adauto Nascimento, composto pelas principais lideranças e por funcionários da Funai. É da negociação e coordenação entre as famílias, entre os chefes e donos dos lugares que o cacique é escolhido ou retirado.

Entre os Pataxó, há quem diga que o modo de fazer política com base na tradição de escolha do cacique deveria ser mudado. São figuras presentes nos órgãos de governo que propõem transformações na política interna e aplicação de regras do jogo

---

88 Muitas lideranças jovens que passaram a ter cargos públicos e a fazerem o jogo da “política” perderam a legitimidade enquanto lideranças nas aldeias. Um jovem muito inteligente, com o qual tive a oportunidade de conversar, hoje ocupante de cargo público no governo do Estado, defendia a opinião de que “essa política de fragmentação e de briga interna deveria deixar de existir”. Para ele, a política tradicional na qual os índios nem conseguem eleger seus representantes deveria ceder lugar à “democracia”. A democracia permitiria a unificação do povo, que teria seus representantes eleitos. Assis (2004) descreve as disputas e o faccionalismo que envolveram diversas lideranças Pataxó em torno do Projeto de Gestão Compartilhada, desenvolvido pelo Ibama e pela Funai com poucas lideranças Pataxó, por meio do qual algumas destas lideranças assumiram cargos no órgão ambiental.

das representações e da democracia na aldeias. Segundo a orientação deles, um cacique deveria ser escolhido pelo voto e sua gestão acompanhada por um conselho ou algo do gênero. O argumento é que esse modelo permitiria unificar e institucionalizar o povo para ocupar posições estratégicas no Estado, em seus diversos níveis, o que a “fragmentação” atual e as disputas não permitem. É o caso, por exemplo, de Barra Velha, que criou um conselho de lideranças notáveis sob justificativa de ajudar o cacique em seu trabalho. Esse conselho visou unificar as famílias, criando um poder central e retirando dos membros da comunidade o poder de decidir. No entanto, a intensa intercomunicação interna e a formação de dissidências e cobranças pressionaram o conselho que, ao longo do tempo, foi perdendo sua legitimidade e, atualmente, sucumbe aos imperativos dos atos cotidianos do fazer política.

Até o momento, falei de lugares familiares e seus donos, os lugares de gente. Mas, como vimos, o mundo é polvilhado de lugares, moradas dos vivos e dos mortos, interconectado por movimentos. Não são só as gentes humanas que possuem moradas no mundo e cuidam de seus lugares. É a esses outros donos, os encantados da mata e das águas, também humanos, que os bons pescadores e os bons caçadores devem ter devoção, ou seja, uma relação fundada na moralidade dos laços de reciprocidade. Como os encantados são os que cuidam dos animais e peixes, cabe a eles segurá-los ou cedê-los aos que desejam capturá-los. Portanto, o acesso ao lugar desses donos exige o estreitamento dos laços de reciprocidade e devoção.

Lugares se transformam e podem ter diferentes donos ao longo da história ou ter donos concomitantes, como no caso da mata do parque, onde chefes do parque e caiporas instituem suas posses. Por exemplo: um lugar habitado por um Pataxó pode ser abandonado e, a partir do crescimento da vegetação, tornar-se um local adequado para a gestão dos encantados da mata, como a vovó da mata, que ali se movimentam e fazem moradas. E a mata pode se transformar em lugar, na prática, de abrir lugares e cultivo de plantas. Portanto, o controle do lugar, mesmo com a instalação de cercas e a separação dos lugares dos Pataxó, não implica uma ideia rígida de exercício de propriedade. Aqui toda posse é reversível, e o que legitima a posse de um lugar é a capacidade e a eficácia do cuidado aplicado a ele – que, no caso dos lugares familiares dos Pataxó, significa mantê-lo limpo, plantado, com casas construídas e com vidas humanas o atualizando no cotidiano.

Concluindo, o argumento que proponho para compreensão da posse de um lugar segue a linha de Cecília McCallum: as atividades cotidianas e corriqueiras dos Pataxó constituem a mola mestra do fazer lugares e da instituição de um sistema de posse da

terra como algo contingente às relações ao longo do tempo. Essa qualidade contingente, por sua vez, é um efeito da interdependência das práticas entre linhas de vida, ou seja, o engajamento da miríade de vidas entre si e com os Pataxó. Os processos pelos quais o gênero, a pessoa e a socialidade são criados informam o modo pelo qual a posse da terra é constituída, na medida em que arranjos particulares de parentesco emergem do engajamento entre, por um lado, as formas e expressões sempre mutáveis e diversas desses espaços, e, por outro, pessoas humanas e não humanas (MCCALLUM, 2015).

Em Barra Velha, é tradição que o cacique seja da família Ferreira – considerada a família mais antiga e fundadora de Barra Velha. O que não é uma regra rígida, pois, em certos momentos da história, mesmo que de forma passageira, foram escolhidos caciques da família Braz ou Nascimento. Romildo se considera uma exceção: mesmo sendo da família Ferreira, ele não está diretamente ligado à família fundadora que, na história, tem os nomes de Honório, Epifânio, Luís Capitão, Tururim e Seu Zé Baraia. Isto para ele era um problema.

Romildo tinha que lidar com a multiplicidade de donos e suas perspectivas e conhecimentos parciais: em vez da unidade étnico-identitária, deveria navegar por entre acordos contingentes às relações no espaço-tempo e com a possibilidade de consensos pragmáticos e temporários para manter a convivencialidade. Contratos não funcionavam bem por ali. Disse-me Romildo, enquanto paramos perto de um mangabal:

A gente liderança, o histórico vem das casas deles. Vai numa representação fora e se diz que é neto de Coruja, bisneto de Cassiano. Vem dessas raízes, vem dos troncos velhos, da turma que mandava lá. Mas não dão valor hoje em dia. Antes também a gente não tava nem aí com os mais velhos também. Mas antes o grupo tinha mais amizade entre eles, era mais unido. Hoje o grupo não é mais unido. Muitos estão disputando saber. Então a gente trabalha na política da gente e a gente vê varias divisões. O governo tem várias divisões também: tem o sem terra, tem o empresário, tem o fazendeiro, aí todos querendo poder, tem os pequenos fazendo agricultura, porque quem coloca agricultura dentro do supermercado assim o maxixe, as coisas pra vender é o cara que tá mais na pequena agricultura. Mas aqui se declara guerra contra o parente para defender sua família.

## PRIMEIRAS ESTRADAS

Chegamos a um conjunto de trilhas que cruzam nosso caminho principal e se abrem para a direita; à esquerda o caminho segue em direção ao mangue. Romildo me contou que as pessoas das aldeias situadas mais ao interior, perto do Monte, como Boca da Mata, Pé do Monte, Corumbalzinho, entre outras, ainda usavam aquelas trilhas com frequência para ir ao mangue mariscar. Muitos ainda iam mariscar no mangue e levavam o produto de sua mariscagem para trocar ou vender nas aldeias mais distantes da praia. Ele mesmo já fez muitas dessas jornadas por esses caminhos, quando vivia no Pará ou no Campo do Boi. Logo mais à frente na trilha encontramos uma estrada que era de Romildo ou, como ele mesmo diz, estrada usada “de primeiro”; trilha que ele manteve aberta para mariscar no mangue quando morava no Pará.

Em um momento de nosso trilhar, Romildo se abaixa e pega o pedaço de uma peça de cerâmica no chão. Ele me mostra: era uma peça do que restou da linha de telégrafo aberta no final do século XIX para ligar o Rio de Janeiro, sede do Império, ao Nordeste pelo litoral. É o mesmo telégrafo que teve suas linhas cortadas pelos dois “desconhecidos”: supostamente agentes do SPI que incitaram os Pataxó a atentarem contra um fazendeiro local e a utilizarem táticas de guerrilha, o estopim do Fogo de 1951. “Isto aqui tem muitos anos”, afirmou. Até os anos 1970 e 1980, o telégrafo ainda estava em funcionamento, mantendo um ponto de apoio em Caraíva, onde tinha um velho funcionário que todos conheciam. Quando criança, Romildo e seus pares botavam o ouvido nos postes e escutava um “zoiinnnnnn”, “uma zoada”, disse. Ali mesmo, ambos parados, Romildo aponta em direção a uns coqueiros mais dispersos.

Ali passava o telégrafo, no Porto da Onça. Tá vendo aqueles pés de coco ali? Nós vamos pra lá. Pra baixo da Onça tem uma varona, um pau, que é de um coco, ali tem uns 200 anos. Quando o coqueiro chega a morrer naquela situação, é uns 150 anos. Meu tio falou pra mim isso. Quando ele estava na idade de 2 anos, a mãe dele cavou um buraco e pediu para ele plantar um pé de coco. Morreu com 80 e poucos anos lá embaixo naqueles coqueiros. Lá tem uns coqueiros bem baixos, que dá para ver a palha. Ele me disse: “Aqueles coqueiros eu plantei com 2 anos e já tenho 80”. Disse que até 120 anos continua brotando e depois o tronco vai afinando.

Estávamos bem perto do referido Porto da Onça, lugar onde Romildo viveu boa parte de sua infância com seu avô Cassiano. Ainda parados, Romildo foi indicando cada lugar com pés de coco que estivesse a nossa vista, dizendo os nomes.

R: Antigamente era tudo coqueiro. Daquela ponta de mata lá é a Onça. Na Onça tinha um coqueiro onde o pessoal fazia festa, era tipo um povoado como Campo do Boi. Ali é a Onça. Lá na frente dela é a Trucida. Não sei por que o nome. Lá na frente, embaixo, é a Juerana. Lá do outro lado é a Joana, onde Manoel Santana diz que é dele mais do pessoal dele. Esse trecho era tudo dos Santana, que viviam nessa beira do rio, até hoje vivem no Pará. Eles saíam e iam na aldeia bagunçar nas festas, o pessoal do Santana. Ali tudo era uma matona retada, do pessoal botar fogo e os de fora tirarem madeira para Itamaraju.

T: Romildo, e aqueles coqueiros que ficam sozinhos pro lado de lá, que nós vimos?

R: Se a gente fosse de barco, passava no Campin, onde tá vendo dois pés de coco. Ali pra baixo é visagento. Ali, desde que me vi de gente, nunca soube de ninguém morando ali, não. Aqueles coqueiros ali já chamamos de Pacuio.<sup>89</sup>

Continuamos nossa caminhada, agora adentrando numa pequena trilha à nossa esquerda. Está um pouco “sarrada”, disse Romildo, com muitas tiriricas e gravatás. As tiriricas incomodam um pouco. De uma área de campo, adentramos no que parecia uma pequena capoeira, antes de se abrir a um coqueiral, com pés de coco bem finos e altos. Alguns com o tronco seco, sem o ápice, que talvez tenham caído no chão com a idade avançada. Logo à nossa frente, o canal do rio Corumbau. Romildo parado a minha frente, olhando para o alto, como se estivesse se entreolhando com os coqueiros.

R: Aqui é o Porto da Onça. Nesses coqueiros morou meu avô por parte de mãe. Tinha mais pé de coco, mas derrubaram tudo. Meu vô tinha roça lá em cima, às vezes colocava aqui também. Tem umas partes de terra melhor que não é muçununga muito. Aqui já era mais para pescar. Meu avô serrava tábuas, fazia canoa, cangaia, não se apertava com muita coisa aqui, não.

---

89 O Pacuio é um local no mangue que é muito bom para mariscar. Ao mesmo tempo, encontra-se à meia distância entre Barra Velha e Corumbau, servindo como marcador do ritmo das caminhadas. Dizem que o Pacuio é visagento, pois ali morreu uma pessoa em tempos antigos.

T: Aqui, antes do parque, vivia mais o pessoal dos Santana. É isso mesmo?

R: Os Santana são lá da Pedra Preta, Carrola, pra lá de Corumbau. Aí de lá eles vieram pra beirada desse rio aí, Pinguela, Ponte, Juerana, cresceu aí esse povo. Minha vó Vitória era desses lados. Tinha o Belém, mais pra cima na mata o Angelim, o Rala Cu, o Monte Bela, o Boa Vista, Ribeirão, Macaco, esses últimos eram os Braz. O povo que morava lá no Belém, depois do Parque, veio pra cá pro Pará.

Continuamos caminhando suavemente, divagando os pés e os olhos pelo lugar.

T: Como os Santana chegaram a estes lugares?

R: Na época, vinha muita gente de fora e acabava casando com as índias daqui. Botaram Marquinho no navio com o irmão e levaram para Ilhéus. Veio de Feira de Santana, era preto ele. Morou na Lagoinha primeiro, onde tinha uma festa forte, depois para Carrola e pra Pedra Preta. Bernardinho era filho dele. Tinha muita festa nessa Lagoinha. Festa pra derrubar, pra batalhão na roça. Fazia feira, comida para pessoal e à noite forró. Meu avô tocava rebeca, Luciano também tocava, era metido. Era cavaquinho com tripa de macaco e casco de tatu. Aí o que a gente alcançou, nascendo a Luzia, mãe do Alfredo, aí a gente chegou a alcançar. Bernardinho nasceu aqui. Alfredo era tio ou irmão de Bernardinho e pai de Manoel Santana. Aí tem a mistura danada na família Santana. Santana mesmo diz que parte de seus parentes, de sua mãe, vieram de Alcobaça já faz mais de cem anos. Teve família dos Santana que casou com índia. Meu avô Cassiano tinha parentesco com Manoel Santana, que era irmão de Firmo, mas de outro pai.

T: E você?

R: Eu nasci aqui em Barra Velha, no terreno que eu moro na rua de baixo. Meu pai sempre morou ali; quando construiu a aldeia aqui, que era a casa dele, depois de 1951, aí eu nasci aqui. Vivia andando com meu avô aqui no Porto da Onça. Aí fomos trabalhar na roça lá pra cima e meu pai deu uma casinha aqui desse terreno pra uma mulher que era meio axodozada com ele.

Aí essa mulher era solteira, ele vivia aí. Quando essa mulher faleceu, ele deu o terreno e tinha uma pessoa que morava com ela e ela falou: “Esse terreno aqui não é meu, o dia que eu morrer vocês entregam o terreno dele”. Aí o cara não queria entregar, queria ficar com o terreno e nós o chamamos. Daí ele entregou o terreno e meu pai me deu, falou: “Cuide do terreno. Tome pra você fazer uma casa pra você”. Aí eu fui comprando outros terrenos pra crescer, e me mudei pro Campo do Boi com meus filhos. Meu outro filho, a sogra dele fez uma casa pra ele pro lados de lá e ficou aqui pra mim; aí passamos a morar em um monte de lugar e depois voltamos pra cá.

T: Tudo pra fazer roça?

R: Pra fazer roça, na época trabalhava na roça. Lá no prego tinha uns coqueiros lá, que foram do meu avô. Pai do Luciano era Alves. Ele abriu aquela roça na época de 1940, 1950. Os Alves abriram lugar ali pro Prego e em São João de Minas. Ele plantou aqueles coqueiros, que depois caíram e nós plantamos outros. O lugar chama Prego. Os velhos contam que o nome é porque antigamente ali era uma passagem de tapuio, na época que ia passando lá com gado, o cara [o boi] atolou naquele brejo. Antigamente, aquele brejo era estivado de pau. Aí depois que fomos pra lá, vários moradores foram pra lá também e nós fizemos aquele aterro de barro, que o pessoal chama de estivado. Meu pai contava que atolou um boi ali, e aí os Tapuio comeram todo o gado, as tripas rasgaram no dente assim, a gente era tudo criança. Eu não sei porque chama o Prego. Eu mesmo não sei contar não, mas tem um significado, que nem o Saco: o Saco é como um corredor aí, e lá é o final, aí é o saco final do corredor do saco do cara.

T: Sua família foi pra onde?

R: Pra cima do Saco primeiro. Não, primeiro pra cima do Pajé aqui, meu pai queria um lugar pra criar os porcos. Aí fizemos uma cerca que deu certo, daí fomos pra outro lugar e lá fizemos a farinheira, que não deu certo. Fomos depois pro Prego. No Prego ficou mais distante pra gente poder botar roça e criar porco. Aí de lá nós não mudamos mais, meu pai de lá só veio pra cá de novo, mas eu não. Depois que eu peguei família, fui do Prego,

andei mais por aí em outros lugares: fui pro Anjo, do Anjo fui pro Pará, no lugar do meu avô, aí depois comprei o terreno do lado do meu sogro, que é o meu terreno que está lá hoje, comprei na mão do meu tio Pelé, lá no Pará. Fui e fiquei até o ano 2000 naquele lugar.

Findamos nossa conversa naquele momento. Creio que ainda tinha muito o que aprender sobre a família Santana e o lugar por onde caminhamos. Uma história complexa, com muitos personagens e misturas. Romildo pegou seu facão e continuamos a andar. Olhei para os lados e vi muitos pés de mangabeira e naiá queimados, e outros rebrotando, imagem da ação do fogo que Romildo condenava veementemente durante toda a nossa caminhada. Fomos seguindo a direção do rio.

De onde estávamos a observar o rio dava para escutar o barulho das águas correndo e das árvores balançando com a brisa marinha. Romildo me apontou o apicum, a casa dos guaiá-mum. Na beira, no barranco onde estávamos, algumas pedras afloravam de dentro do rio sem sair da lâmina d'água de cor avermelhada. A maré estava ainda "morta", mas "crescendo", assim, só conseguimos observar as pedras submersas. Era a morada da mãe d'água.

Olha as pedras que te falei, onde mora a mãe d'água. Vamos ver ali, que é a maré da seca. Aqui debaixo dessas pedras que mãe d'água bate seu tamborzão. Quando começava a conversar, ia pescar, vez ou outra tava o tamborzão comendo pra dentro.

Saindo do rio, entramos no mangabal e havia muitas tiriricas no caminho. Antes de adentrarmos numa capoeira mais à frente, do outro lado do mangue, em direção à praia, a cerca de um quilômetro de onde estávamos, avistamos alguns coqueiros. Romildo me disse que há mais de 20 anos não trilhava aquele caminho, chegando a se perder num certo momento, sem saber exatamente onde estava. Ele caminhava olhando o chão e o mato, na busca por sinais de mudanças durante todos aqueles anos, entre outras marcas que apontassem a passagem ou não de pessoas por aquela trilha que estava bem cerrada.

Romildo foi cortando o mato com seu facão. Após andarmos cerca de cinco minutos, chegamos ao Porto da Pedra ou Porto da Canoeira. Novamente, Romildo apontou-me uma das moradas da mãe d'água: ao lado de uma canoa de madeira, que ele afirmava ser de Tinta. A capoeira que antecede nossa chegada ao rio tem sinais, segundo ele, de

que botaram roça recentemente. Andamos um pouco mais e chegamos ao Porto da Ponte Velha, que, entre 1930 e 1940, era “travessia do povo” e “pra baixo da pinguela”.

R: Ali, veja, é o cemitério de que falei. Foi aqui que meu tio Darvino botou uma roça; hoje ele mora no Guaxuma. Quando criou o parque, ele fez a roça dele aqui. Essas matas é o antigo cemitério, já está todo sarrado. A estrada era aqui. O pessoal de 1930 e de antes enterrava tudo aqui. Meu bisavô por parte de minha avó foi enterrado aqui. Criou uma mata aqui, era um deserto danado. Antigamente nessa baixada tinha campo de bola, tinha venda, tinha igreja. É a Ponte Velha, aqui vivia o pessoal dos Santana. Tem uma história que me contavam, que meu tio, meu pai e outro amigo andavam por aqui e foram dormir. Meu tio sabia que era um cemitério bem antigão e pediu pra dormir no meio, entre os dois. Foi passando a noite e esse meu tio não conseguia dormir, era mexendo pra lá e pra cá. No outro dia, perguntaram pra ele por que se mexia muito. Ele disse que não conseguiu dormir, porque muita gente pisoteava nele à noite. Quando fomos ver, o lugar que ele dormiu era uma trilha dessas antigonas. A trilha desse antigão, onde passavam os mortos todos.

T: Você andava por aqui?

R: Aqui moravam poucas famílias. Entrou o parque e mudou o pessoal pra lá pra Barra Velha. Esse rio velho é bom pra peixe, jogar rede e voltar cheio de traíra. Era meu ponto de pescar aqui e eu voltava cheio de peixe. Pescava aqui tudo de corró, jogava as linhas. Dava para fazer suru. O pessoal saía daqui duas da manhã antigamente para pegar semente “olho de pombo” em Cumuruxatiba, nas macegas.

Romildo continuou narrando sobre a pesca, circulação de coisas e mudanças que envolviam o lugar em que estávamos.

R: Lá do Monte Pascoal, some com 6 quilômetros pra dentro. Antigamente tirava uma canoa lá em cima, ia puxando, puxando. O pessoal comprava corda de 100 metros e fazia a fila de homem, dez de um lado, dez de outro. Daí jogava ela [a canoa] na praia. O pescador saía 4 horas da manhã e já jogava ela no mar. Quando chegava à praia, tinha que jogar ela cá em cima

de novo pra modo do mar não carregar. Você vê como era. Aí hoje já tem barco a motor, já tem GPS. Hoje já tem trator pra puxar. Então tudo vai mudando as coisas, vai perdendo aquele sistema. Hoje, de 1950 pra cá, já tinha um povo e antes já tinha outro. Meu pai contava que Seu Zé Gabriel vinha e ia no mangue pra tirar caranguejo pra trocar com beiju, aquele beiju mal feito, por rapadura. Trazia pra trocar. Aí eles iam ao mangue tirar caranguejo pra trocar com esse velho. Antes tinha fila pra trocar, antes ele ia lá em cima na Gameleira pra trocar por farinha. Sei contar alguma coisa porque convivia com os mais velhos que contava. Tinha muito trabalho e grupos de trabalho, no barreio de casa, na derruba, na puxação de canoa na mata. Cerca de antigamente era só de madeira, pra prender qualquer animal [porco] sem usar prego e nem arame. Tem muita coisa perdida e vai ficar perdida porque ninguém mais vai ensinar. Tem que saber o lugar, a técnica adequada, a traçagem. Saber se ajustar ao lugar.

T: Mas não tem mais nenhuma marca dessas moradas todas?

R: Veja os mourões serrados. Tinham umas pranchonas de paraju. O paraju tá verdinho. Olha aqui, passavam naqueles paus, atravessava aqui a ponte. A pinguela tá ali em cima. Tem anos que ninguém anda aqui. Quando morava gente, isso tudo era limpo, um portão danado. Isso na década de 1930, 1940. Meus avós moraram aqui também. Depois saiu todo mundo e criou mata, né? Quando criou o parque, saiu todo mundo. Só tinha morador lá em cima naqueles coqueiros, ninguém já não morava mais aqui, quem foi indenizado. No Fogo de 1951, aqui era ponte de o pessoal passar. Aqui era a estrada geral de eles passarem.

Encostei-me num dendezeiro para observar o lugar. O rio Corumbau passava mais caudaloso. Do outro lado da margem já era propriedade privada. Fiquei imaginando todas essas pessoas vivendo nesse lugar todo ocupado por matos. Seus movimentos que alcançavam Cumuruxatiba ou quem sabe Alcobaça. Imaginava os policiais passando pela ponte em direção à Barra Velha no Fogo de 1951, e as pessoas saindo de suas casas motivadas não pelo querer, mas pelas normas instituídas externamente e pela força policial. Lugares que permanecem vivos na memória e são vividos por aqueles que se arriscam a cruzar os limites do Parque. O lugar permanece, pois os caminhos ainda estão abertos.



# CAPÍTULO 5

## NO RASTRO DO TATU

*– DERSU, JÁ ESTEVE AQUI ANTES?*

*– NÃO, CAPITÃO, MAS NA TAIGA TEM MUITOS CAÇADORES, ELES NÃO VOAM, ANDAM NO CHÃO E DEIXAM UMA TRILHA. NÓS TEMOS OLHOS E OLHAMOS, E ASSIM ENCONTRAMOS A TRILHA.*

DERSU UZALA, FILME DE AGASI BABAYAN

## CAÇA

Cheguei no horário combinado. Já no crepúsculo de um dia bem ensolarado. Ney não estava em casa, onde vive com seu pai e sua mãe, já em direção do Café sem Troco, na parte alta de Barra Velha. Fui recebido por Barata, seu pai, que me informou que Ney havia saído da escola da aldeia, onde leciona, e ido direto para a casa de um amigo pegar um cachorro.



*“Todos estes eram animais abundantes nas densas matas que existiram em Barra Velha e em todo o entorno do Monte Pascoal.”*

Fiquei aguardando. Aquela seria a primeira vez que eu saía para caçar numa aldeia Pataxó. Alias, caça não é um tema corrente entre os Pataxó, por dois motivos: primeiro, por ser uma atividade tida como ilegal, tanto por se tratar de um crime ambiental quanto porque, para caçar, é preciso adentrar nas matas do Parque Nacional ou em grotões de mata ainda existentes na aldeia ou nas fazendas; segundo, porque é uma atividade muito especializada e, com a proibição, os desmatamentos e a consequente diminuição da população da fauna, tornou-se atividade para poucos. Não sendo mais tão praticada e muito negativizada perante as instituições ambientalistas – apesar de seus praticantes ainda serem vistos com certo *status* entre os Pataxó e a caça ser bem apreciada pelos mais velhos –, os mais jovens não coordenam seus encontros com os animais e as caçadas deixam de ser tema das narrativas.

Soube por Marcos Braz (funcionário da Funai) que seu irmão, Ney, era um exímio caçador e também pescador de mergulho subaquático, em apneia, nos arrecifes de corais. Em uma conversa alguns dias antes de nossa caminhada, Ney disse que gostava muito de caçar, e que se dependesse dele só comeria e viveria de caça, uma carne incomparável. E o faz não por “precisão”, mas “pelo sangue”. Gosta de caçar acompanhado, pois acha ruim ir sozinho. Aprendeu a caçar com os amigos caminhando ou em espera, mas herdou do pai a “habilidade e o desejo”. Disse-me que ficava assuntando Barata quando ele chegava de uma caçada. Queria saber como foi a caça, como ele ficava esperando, como ele fez, que animal era, “tudinho” lhe interessava. Neste tempo eles moravam no Porto da Palha. Não havia sono que lhe tirasse o prazer e a curiosidade. Com Ney como “mestre”, a noite prometia.

Aliás, é importante frisar que o termo *caça*, para os Pataxó, é mais utilizado para se referir a uma categoria de animal que propicia sua captura por meio de práticas de perseguição. Mais raramente, *caça* também pode ser usado para se referir à prática de captura de um animal, mas em geral se usa o verbo *pegar* e se diz algo como “peguei uma cacinha ontem”. A *caça*, portanto, é uma categoria dentro da categoria mais ampla (animal). Dentro das *caças*, temos a categoria *animais de pelo*, os mamíferos em geral, como paca, catitu, queixada, macaco, tatu, anta, corsa, entre outros; e há também *animais de pena*, que são ou eram *caças*, como o mutum. Todos estes eram animais abundantes nas densas matas que existiram em Barra Velha e em todo o entorno do Monte Pascoal.

### **Coisas da natureza: animais**

Disse-me certa vez Ianã Nascimento – habilidoso artista, escultor de animais em madeira e membro de uma linhagem de grandes rezadores – que Barra Velha era uma mata densa, que ia da praia até o Pé da Pedra. Antes, o local onde fica atualmente o posto de saúde, na chamada sede (Funai), era coberto de coco buri, buri da mata. As *caças* comiam muitas frutas próximo à morada onde seu pai habitava. Hoje, após o quase total aniquilamento das matas, só é possível encontrar as *caças* nos brejos, fragmentos de mata e capoeirões ainda existentes. Explicou-me Ianã que “há jovens que não conhecem os tipos de animais que têm na floresta”. Ele mesmo se disse um desconhecedor, aprendendo os tipos de *caça* com seu pai, quando ele entalhava em madeira a forma de algum: “Aí perguntava para o pai como era, e ele fazia de madeira; eu via mais ou menos como era o formato da *caça*”. Hoje, complementou Ianã, alguns jovens vão visita-lo e, enquanto ele está “desenhando” uma cutia na madeira, ou uma paca, os jovens ficam perguntando o que é e falam: “Ah, nunca vi uma *caça* dessa”. Para Ianã, antes tinha *caça* em abundância, era mais fácil encontrar tamanduá, macaco e outras *caças*. Já hoje há poucas *caças* e, além disso, os Pataxó têm outro tipo de alimentação.

Os animais são coisas da natureza, criações de Deus, segundo me explicou Ianã. E, por serem *coisas da natureza*, diferenciam-se das pessoas humanas não apenas por terem diferentes corpos, mas, inclusive e mais importante, por terem diferentes qualidades de alma. Os animais têm espírito. São vivos e por isto têm que ter espírito, afirmou Ianã. No entanto, é um espírito diferente do espírito dos humanos. Depois de muitas conversas que tive com meus interlocutores, este é um ponto quase consensual: os seres vivos possuem espírito, como um duplo, mas cada corpo implica uma diferente

qualidade de espírito. E por seres vivos podemos entender os seres do mundo das coisas visíveis, que se relacionam, se desenvolvem e crescem neste mundo visível em que estamos no momento, como o vento, as pedras, os animais e as gentes humanas. Mas apesar de todos possuírem algo como um espírito, são espíritos diferentes que engendram corpos e modos de viver diferenciados.<sup>90</sup>

O espírito humano pode se deslocar nos sonhos, ser retirado do corpo quando há alguma doença, ou atraído pelos encantados da mata e dos rios, o que ocorre com mais frequência com a captura dos espíritos das crianças. Caso o espírito não retorne ao corpo, este morre e o espírito fica vagando pela terra ou preso a seu lugar até se encaminhar para o mundo dos mortos no céu. Caso o morto tenha sido batizado ou rezado, pode ficar na terra encostando nas pessoas; espíritos de grandes lideranças podem se encantar, obtendo poderes e capacidades de permanecer na terra.

As *peessoas ruins*, quando vivas, já são consideradas pessoa de espírito, que vieram de uma “coisa ruim” e que têm espírito de “bicho brabo”. Seu sangue já seria um “sangue de um brabo” e quando morrem podem virar bicho, após uma metamorfose.<sup>91</sup> No caso dos animais, é diferente: em geral não encontrei uma “teoria” sobre o espírito animal. Ianã me disse que seus antepassados nunca disseram a ele histórias sobre isto, mas, em geral, as histórias contadas tendem a afirmar que os espíritos dos animais da mata retornam para os buracos de sua mãe, a vovó da mata, ou a Caipora, e lá permanecem com o corpo de animal.

A transformação do humano em animal e vice-versa não seria possível, nem estando o humano vivo, nem quando morto e sem seu corpo. Isto se daria justamente devido à incompatibilidade entre ser espírito humano num corpo animal e vice-versa. A única aproximação se dá na prática de *envultamento*, que só um grande rezador consegue executar. O envultamento se faz por meio de uma reza

---

90 Aqui podemos perceber uma diferença interessante com a premissa do perspectivismo ameríndio, que se desenrola a partir da premissa de que, para os ameríndios, principalmente na Amazônia, o mundo é um fundo de humanidade comum, sendo que os entes, pelos menos alguns deles, teriam almas ou espíritos humanos (fundo de cultura universal) em “vestimentas”, corpos diferenciados (múltiplas naturezas) (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

91 É importante diferenciar o conceito de *animal* e de *bicho*. Muitas vezes são usados como sinônimos, mas em geral um animal é uma coisa da natureza, assim como os peixes. Os animais possuem uma mãe ou dona, que lhes dá gênese e cuidado. Um bicho, como vimos anteriormente, é a viração, a transformação, reversível ou não, de uma pessoa em um ser terrível e canibal, ser este que é visto como coisa do demônio ou que não é de deus.

forte. Ao executar tal reza, o rezador envulta em alguma coisa, uma cabaça de cupim, uma folha ou um pequeno animal. O envultamento não seria uma transformação propriamente dita, mas, sim, uma prática ilusionista. Ao envultar, o envultado vê o mundo da mesma forma como ele é quando em estado normal, mas é visto como a coisa envultada. Só quem consegue vê-lo em estado de envultamento seria outro grande rezador.

Quando perguntei a lanã sobre a diferenciação entre animal bravo e animal manso, ele me respondeu que a diferença de um animal bravo para um animal manso é que este tem de ser adotado. Para lanã, quando o animal vive na mata, ele não é manso, porque não tem “o costume”; mas, ao ser adotado, passa a viver misturado e, assim, fica mais manso. Perguntei a ele o que seria ser adotado. “Seria assim: criado dentro de casa, ele fica mansinho. Qualquer animal, até o pássaro, pode ser manso” – respondeu-me prontamente.

Agora, na mata, lugar e morada deles, ninguém os encararia, porque lá sabem que são brabos e podem atacar. Mas até na mata tem animal manso, como a corsa, que vê o homem e ainda fica “bestando”, ou como a paca e o tatu, que vêm comer a ceva nos mundéus. O tamanduá também não seria muito voltado a atacar as pessoas. São mansos. Porém, quando estão no cio, podem ficar brabos e atacar, como a capivara. Já o catitu é bravo: os avós de lanã contavam que, quando ouviam um “remorso” de catitu dentro da mata, eles corriam e procuravam um pau caído, porque eles vinham atacar.

Para Oziel Santana, o tatu é uma caça mansa. Tem o tatu-preto, que é o verdadeiro, o tatu-rabo-de-couro, que é difícil de capturar, porque ele cava a terra. Os tatus verdadeiro e o preto podem ser comidos pela mulher no resguardo, não são carregados como os outros. Há a possibilidade de amansamento a partir da mistura do sangue. Seu Zé, do Craveiro, relatou-me que certa vez ele teria visto um gato selvagem cruzando com um gato da casa na estrada. Para ele, a prole, ao misturar sangue paterno e materno, seria mais mansa.

O encontro com esses animais é sempre incerto. No encontro com um animal manso também não há certeza de que ele seja realmente manso, por isso, há sempre um risco: a pessoa pode até se aproximar deles, mas como são “pagãos”, seu comportamento pode surpreender e eles podem resolver atacar. O “animal é que nem ser humano, né? Todos os animais são pagãos. O cachorro também, mesmo sendo manso. Tem hora que ele pode atacar o dono, que nem *pitbull* manso”, disse lanã, para explicar a diferença entre os animais. A alma animal é um espírito pagão, que mesmo o batismo não aplaca seus comportamentos agressivos.

O fato de os animais serem coisas da natureza não implica, como vimos anteriormente, que sejam vistos apenas como objetos biológicos ou recursos naturais. “Eles vivem como a gente”, como explicou Oziel Santana, do Pé do Monte. Possuem mãe e pai, um mestre, como um líder, fazem suas festas e têm suas formas de comunicação. Muitas vezes são desconfiados, atentos e perspicazes em suas relações, ou podem ser dóceis e afáveis.

## **CACHORROS NÃO TRILHAM CAMINHO**

Ney chegou em sua moto, meio apressado e com um sorriso largo. Com ele, quatro cachorros fiéis, que, como viria a saber depois, eram os que realmente iriam caçar naquela noite. Os cachorros chegaram em aparente felicidade. Língua para fora, agitados, pareciam saber o que viria a ocorrer. A eles fui apresentado: Maranhão e Floresta, os mais experientes, Pepe e Colega, os mais “modernos”. Apertamos nossas mãos e Ney adentrou em sua casa para pegar sua lanterna, sendo uma de celular, um facão, um enxadão e o fifó.

Caçar, para Ney, exige prudência. Quando sai para caçar, dizia, era no intuito de matar apenas um animal, no máximo dois. Era o suficiente para aquele dia. Caçar era uma prática de curtição, não mais apenas para alimentação, pois atualmente já se tem acesso à carne nos mercados da aldeia e das cidades, seja de gado, de porco ou galinha. Comer carne de caça, hoje, é coisa rara, um evento. E o tatu era agora o foco desse evento. Nos campos para onde nos direcionávamos, havia muito deles. Eles gostam de viver perto das roças e capoeiras, reproduzem-se muito, parindo muitos filhos rapidamente: uns três a cinco, disse Ney. Além disso, há várias qualidades: “o peba, grandão da cabeça; o preto, unha com unha no cabo; o tatu-i, e o tatu barriga de cabelo”.

Não demorou muito e saímos em caminhada. Ney seguiu na frente, fomos em direção ao centro da aldeia e viramos na estrada que sai de Barra Velha em direção ao Pará e ao Campo do Boi. Já anoitecia e ligamos as lanternas. Mal andamos pela rodagem onde passam os carros e os ônibus, adentramos numa trilha que transpassa os campos, a antiga estrada geral dos Pataxó, hoje pouco utilizada, pois a maioria das pessoas transita de

moto ou no ônibus escolar. Ney disse que iríamos em direção ao Campo do Boi, um lugar em que haveria muitos tatus mariscando.

Aqui tudo eu conheço, então não corre risco de perder caminho. Aqui é tudo caminho velho, o pessoal parou de passar aqui depois da estrada. Aqui era a estrada de antigamente. Todo mundo passava por aqui para ir para Porto do Boi, Meio da Mata, Porto da Palha.

Perguntei a Ney se foi ele que ensinou os cachorros a caçar. Ele me explicou que os cachorros vão aprendendo a ter experiência entre si, um com o outro, com a prática e a comunicação entre eles, seja por sinais ou pelo cheiro. São eles os caçadores e as guias. Cabe a eles perseguir e encurralar o animal, e emitir sinais ao Ney nesse momento final.

O papel de Ney seria o de definir o caminho, acompanhá-los, cuidar para que fiquem unidos e voltem seguros para casa e, ao final, fazer a captura da presa, carregá-la e distribuí-la entre as partes envolvidas e os parentes. Cabia também a Ney encorajar os cachorros menos destemidos, incentivando-os a ir atrás do grupo, principalmente do cachorro mestre, e ter coragem de perseguir e ir ao encontro da caça. Outra ação importante de quem está nessa função – que não sei se Ney realizou, visto que é evangélico – é presentear a mãe da caça com fumo ou demonstrar algum tipo de devoção em relação a ela. A mim, sem nenhuma habilidade para a caça e, mais ainda, sem nenhuma capacidade para me comunicar com os cachorros, e muito menos com a mãe das caças, a Caipora, cabia apenas acompanhar sem atrapalhar.

Não andamos nem cinco minutos e, quando percebi, nenhum dos cachorros estava mais perto de nós. Aliás, só um, Colega, que aparecia a cada momento. Segundo Ney, ele ainda era medroso e por isso ficava nos acompanhando, quase colado em nossas pernas. Devido a sua companhia permanente, ele foi batizado de Colega. “Há cachorros bons de caça e outros não. Em geral, os que começam com medo são os melhores”, afirmou Ney, confiante de que Colega iria aprender a ter coragem. “Criar coragem” acontece no experienciar com seus companheiros e é um aprendizado que Colega teria com os outros cachorros, após uma série de práticas.

Colega é novo, não tem técnica. Quando os outros pegam, ele vai também. Vai criando coragem. Esse vinagre, quando era pequeno, levei para caçar. Aí

quando matei a caça e joguei nele, ele começou a chorar... “Caiim, caiim”. Aí disse pro pai: “Esse cachorro não presta pra caçar, não”. Ele disse: “Esse que é bom; espera crescer”.

Para aprender, basicamente, o cachorro deve praticar com um cachorro mestre. Cabe ao cachorro mestre “educar a atenção” (INGOLD, 2000) do aprendiz, mostrando a ele como caminhar e se localizar no terreno, como perseguir e acuar uma caça, bem como a forma de se comunicar entre si e com o dono. Esse processo de aprendizagem ocorre durante as saídas de caça, momentos que, em seu conjunto e repetição, vão dando coragem e habilidade ao cachorro. Caso não tenha um mestre no grupo, durante a caçada, cabe ao dono do animal ensiná-lo em práticas sucessivas.

Uma vez fui ao mato e não tinha nenhum cachorro mestre, não. Botei no mato, ele ia e voltava ia e voltava pro meu pé e nada. Outra vez fui trabalhar na mata com meu pai, fiz espera e matei a caça, que correu e foi pro mato. No outro dia, levei ele. Botei ele e ele viu a caça, era novinho ele; quando viu a caça, saiu correndo, foi no cheiro e saiu gritando pra trás. Vi que era a paca morta do dia anterior. Cortei as orelhas dela e dei para ele comer, cheirou, cheirou e comeu. Levei no mato de novo. Depois de dois meses. Em outra vez ele viu o tatu, correu atrás, pegou e matou. Aí trouxe o tatu todo arregaçado. Ai no outro dia ele já acostumou. Foi muito trabalho para ensinar ele, rapaz.

Enquanto isso, Maranhão, Floresta e Pepe possuíam o dom de andar sem “trilhar caminhos”. Eles não precisavam de uma rota para chegar ao destino. Eram verdadeiros *wayfinders*, como diria Tim Ingold, ou seja, viajantes que, em seus modos de caminhar e se localizar, apresentam um desempenho habilidoso, “cujos poderes de percepção e ação foram afinados através de experiências anteriores”. Durante o caminhar, esse caminhan-te “faz seu caminho rumo a seu objetivo, ajustando continuamente seus movimentos em resposta ao monitoramento perceptivo contínuo” de seu campo de relações em que estão imersos (INGOLD, 2000).

Eles vão quietinhos. Pepe e a cachorra branca só latem quando encontram. Vão cheirando e quando veem que estão perto deles ou no buraco,

começam a latir. Podem andar o caminho todo, eles ficam de um canto pro outro, eles já sabem onde você está, precisam trilhar caminho, não. Vez ou outra dão um grito, dois, três, posso bater palma para me comunicar com eles e eles sabem onde você tá. Se eles não perceberem nenhum movimento, nenhuma fala, eles voltam logo para perto de você. Pense num ouvido. Eu dou muita confiança para eles. Só saio do mato quando eles saem também. Muita gente larga eles. Eu dou confiança, se eles latem eu espero e eles sempre saem comigo. Dou confiança a eles. Fico até resolvermos o problema.

Ney se orgulhava da habilidade de seus companheiros. Ele me contou o que se passou com Maranhão, quando do encontro deste seu vira-lata com um cachorro da cidade.

Este Maranhão... Um dia fomos caçar na mata. Os cachorros de Itamaraju vieram, os melhores dali. Aí o rapaz disse, quando viu o vira-lata Maranhão: "Aí, é vira lata". Mas aí ele se lascou, pois meus cachorros conhecem a mata e os dele não. Aí eles se lascaram. Quando os dele ainda cheiravam a paca, os meus já tinham pego. Latiram de lá avisando: "uou-uou-uou".

Andavam todos eles – os cachorros – num silêncio que me impressionou. Quando menos esperava, ali estavam eles, os quatro, ao nosso lado. Do mesmo modo que desapareciam, reapareciam repentinamente, sendo impossível – pelo menos para mim – ouvir seus passos ou qualquer barulho nos arbustos e capins dos campos. Não só eles: Ney andava sem um destino fixo, com a desenvoltura e com o relaxamento de quem caminhava como um experiente por lugares já vividos. Ao longo do nosso percurso, eles intragiam como um emaranhado, juntos, coordenando seus ritmos no caminhar. Havia um caminho a ser trilhado e outros a descobrir, mas o caminho era conhecido por eles, experienciado em inúmeras jornadas. Meu caminhar era de um inexperiente da arte de caminhar por aqueles caminhos antigos e à noite. Para Ney, um experiente no caminhar daquelas trilhas, as rotas e distâncias eram variáveis familiares.

Fomos caminhando a passos largos. A estrada antiga, devido ao uso intenso e ao processo de erosão de suas bordas, era repleta de buracos, descidas e inclinações, que forçavam os meus joelhos e, portanto, meu equilíbrio e minha concentração. À noite meu andar se complica ainda mais. Na trilha, a vista ia até onde a luz de minha lanterna apon-

ta. Minha visão resumia-se ao caminhar, focado em um círculo de luz com alcance de uns dez metros. Quando paramos, e com o aumento de minha pupila, consegui ampliar minha visão para as sombras das árvores que nos circundavam ao passarmos por mangabeiras ou outras árvores dos campos e para toda a abóbada do estrelado céu. Nos campos, as estrelas se esparramavam e a fina lua minguante despontava num horizonte aberto, e não havia mais tantas árvores para impedir nossa visão.

“liliep!!!” Aparecem os quatro cachorros. “Uskeet!!!” Eles andam por entre nossas pernas, seguindo o ritmo da caminhada. Respiração ofegante. “Kei-kei-kei-kei!!!” Correm todos pra macega, inclusive Colega. Mas não passou um minuto e apareceu Colega novamente. Ele, com jeito assustado, vai caminhando bem próximo de Ney. Rimos. “É um *colega e tanto!*”.

## NO PREGO

Caminhávamos no lugar de Antônio Grande. Ele não possuía morada no terreno, apenas o mantinha – na verdade, vivia num lugar chamado lagoa do Antônio Grande. Mais à frente, Ney me apontou o terreno de Zuíde e, na baixada, o córrego de Ozéa. Próximo também estava o terreno de Adatao.

Aqui é outra cerca da divisão de Antônio Grande. Aqui é tão velho do pessoal andar aqui, coisa histórica mesmo, olha as valonas dos jegues dos cavalos andar. Eu cheguei a alcançar essa caminhada quando começou a entrar veículo em Barra Velha, aí fizeram estrada adequada para veículo e aí acabou esta estrada.

Um caçador pode adentrar livremente no terreno de um parente, sem riscos de sofrer sanções ou algo do gênero. Apenas Dona Joanhina, que mora já no final do Céu, reclama quando alguém adentra em sua mata. Segundo Ney me explicou, ela não gosta quando o “pessoal fica atirando muito, ela fica com medo de o tiro entrar na casa dela. Mas de cachorro não tem perigo. Agora deixar espingarda armada na mata é perigo”.

Deixar a espingarda armada é uma técnica na qual a arma é deixada engatilhada em alguma trilha previamente identificada como sendo caminho de alguma caça. É uma técnica perigosa, pois, caso alguém passe no local onde se armou a armadilha, a espingarda

atira, deixando uma pessoa como vítima. Rara hoje em dia é a caça aleatória, em que se perambula pela mata atrás, por exemplo, dos raros e quase extintos grupos de queixada e catitus. Outra técnica muito utilizada é a espera, em geral, realizada próximo a um dendezeiro frutificando.



*O avê no celular, momento de descanso.*

Findando o terreno de Antônio Grande, descemos uma ladeira passando por uma mata de brejo, repleto de dendezeiros. Foi onde Ney me apontou uma espera utilizada dias atrás por ele. O dendê é um coco que as caças apreciam: “comem tatu, paca, saruê, jacumim, quati... Todas as caças comem ele”. O distorcido som das cigarras dava o tom diferenciado a essa pequena mata, em contraste com o campo silencioso por onde vínhamos andando. Ali parados em frente ao córrego, dentro da mata, ele desligou a lan-

terna como sinal para os cachorros aparecerem e se unirem a nós. A lanterna desligada é um sinal de que ele está aguardando. Não demorou muito, em poucos segundos, todos reaparecem. Ali mesmo nos agachamos para beber água no córrego, enquanto os quatro nos aguardavam ansiosos para continuar suas jornadas. Ney bateu palma e chegaram os cachorros ao nosso lado.

“*liiiep!!!” Aparecem os quatro cachorros. “Uskeet!!!” Eles andam por entre nossas pernas, seguindo o ritmo da caminhada. Respiração ofegante. “Kei-kei-kei!!!”*

Continuamos a caminhada. Já subindo a ladeira, saindo da baixada, Ney observou um rastro. Um rastro que denunciou a presença de uma raposa. Mas um rastro antigo, sem cheiro, o que indicava que a raposa não tinha passado recentemente por ali. Se tivesse, os cachorros já teriam “dado uma carreira”. Paramos para escutar. Para Ney, o lugar que estávamos não era morada de tatus, algo diferente da manga (pasto) de seu sogro, em que bastava “botar os pés” e os cachorros “estouravam”. Encontrar caça naquela mata seria um golpe de sorte, domínio da aleatoriedade, pois as caças na mata são tudo “cabreira, meio que braba”. Algumas são agressivas com os cachorros, outras mais mansas. Ele me explicou que o tamanduá “não dava chance pros cachorros”, já o tatu seria um bicho indefeso que tem no “cavar buracos” sua única forma de proteção. O tatu é manso, é “tudo marisqueiro perto das casas”. A paca já é arisca, esperta, cismada, e para pegá-la “só na ceva nas esperas”, não há “cachorro que tope com elas”.

Pajé Albino (Caruncho) me contou uma vez que Alfredo, seu irmão, pediu a ele para irem pegar uma caça. Ele, Alfredinho, tinha uma roça acima do Campo do Boi, com casa feita de taubilha, motor e forno de farinheira. Alfredinho falou para matar uma paca. Albino disse para ele arrumar as coisas, que em breve seus cachorros estariam correndo. Havia as estradas das pacas, por onde elas andavam. Muitos falavam para Albino matar essa paca, mas ele não queria colocar espingarda na estrada dela, “todo mundo quer ter vida. Agora ela passa ali, eu vou botar espingarda pra matá-la? Ela não está ofendendo ninguém, vou matá-la?” – e completou: “então eu quero que ela fique mansa, que a gente pega ela pelo pé, rapaz”.

Chegamos à parte alta do terreno, estávamos no Prego. Uma cerca, um cocho, uma mangueira, um coqueiro e outras frutíferas denunciavam um local que já foi morada e continua sendo habitado. É um lugar que foi aberto pelo avô de Cassiano e onde viveu Luciano, respectivamente avô e pai de Romildo, o atual cacique. Romildo me contou uma história que quando seu avô abriu a roça no Prego, em meados dos anos 1940, ele plantou alguns coqueiros, que caíram e, logo após, seu pai plantou outros coqueiros, renovando o lugar. O lugar se chama Prego, segundo me explicou Romildo, pois antigamente era passagem dos Tapuio. Certa vez uma vaca foi passar pelo estivado – pequena ponte de madeira feita para evitar o atoleiro por dentro do brejo – e atolou. Conta a história que os Tapuia estavam passando pelo local e pediram para comer a vaca já morta e podre, “rasgando as tripas com os dentes”. Hoje ninguém mora no Prego. Os donos dos lugares apenas os mantêm, evitando o encapoeiramento, para dar condições ao crescimento do capim e do pastoreio do gado.

Ficamos ali parados por poucos segundos. Ney me contou que um pouco mais ao lado havia muitos dendezeiros e que o Prego era um lugar muito bom para caça. Além dos dendezeiros, a manga (pasto sujo) era o ambiente em que o tatu gostava de fazer sua morada. Caminhamos até um cocho antigo encostado numa cerca, onde nos sentamos para descansar. Ney ajustou seu telefone celular, e me repassou para assistir a uma filmagem do ritual do *awê* no salão da aldeia. Enquanto eu fiquei sentado concentrado nos sons dos marakás e das músicas da filmagem, Ney foi até o antigo quintal pegar alguma fruta. Na volta, sentou-se ao meu lado e ressaltou que sua intenção não era me mostrar o *awê*, mas, sim, uma senhora que aparece na filmagem e que teria morado e cuidado do Prego: era a mãe de Romildo que aparecia no vídeo.

Logo à frente iríamos passar pelo córrego do Ozéa, e cruzaríamos um mourão grande, um marco criado por seu pai. Eles tiveram casa naquele lugar – no Porto da Palha –, mas agora não há mais nada, estava tudo acabado e eles mantinham apenas um pasto. Os terrenos no Porto da Palha eram de outros, Barata foi comprando e, assim, sua terra foi crescendo. Segundo Ney, alguém chegava, abria lugar com roça e instituía um lugar. Quando esse dono se mudava para outro lugar, seu pai perguntava se ele tinha interesse em vender o terreno. Se a pessoa concordasse, ele comprava por 200 reais ou realizava trocas por outras coisas: “antigamente terra não tinha valor, não tinha pra hoje”.

Ney detalhou o processo de apropriação do lugar:

A matinha que atravessamos se divide em duas partes: lá no Boqueirão e corre até aqui. Passa por um boqueirão. Aqui chama de córrego de Ozéa, pois o Ozéa é logo ali. Ali divide Edilson e Lau. É de muito tempo esse nome, quando meu pai chegou já tinha este nome Ozéa. Ozéa já é falecido. Desse boqueirão até o rio Caraíva já é terreno de meu pai já. Tem mata na parte de meu pai. Lá foi comprada. Ele comprou de pouco a pouco. Todo lugar que ele trabalhou, ele plantou capim, que foi logo crescendo. Aí depois da roça ele plantou capim, o pessoal tentou tirar, porque diz que ele não era índio e não tinha direito, mas ele plantou e trabalhou. Ele disse e a gente, como é índio, defendemos. O que é da gente é de nosso pai. Ele está plantando capim para criar vaca. Pai já fez represa e criou um bocado de peixe. Mas os parentes pegam: “é parente, aí deixa pra lá”. Importante é viver com harmonia com todo mundo sem problemas com ninguém.

Muriçocas nos expulsavam. Andamos.

## PERSEGUIÇÃO

Adentramos na macega. Já estávamos fora do caminho e andávamos pelo campo cerrado de uma capoeira mais arbustiva e com muito sapê, onde o gado não costuma pastar. Ao nosso lado havia muitos dendezeiros. Segundo Ney, os tatus gostavam muito daquele campo. Ali poderia encontrar muita isca e era, portanto, o lugar onde eles gostavam de ficar mariscando. Os tatus costumavam comer os morotós que crescem por dentro dos cocos apodrecidos do dendezeiro: “as caças podem andar de nove para dez horas, é o momento que vamos andar por lá”. “Ihuuu!” – ele avisa os cachorros. “Colega caiu na macega.”

Nossos passos iam ficando mais acelerados. Não escutei nenhum som dos cachorros, somente nossos passos remexendo o capinzal e nossos braços abrindo caminho no meio dos arbustos. Apenas a lanterna orientava minha visão, o foco era frontal e o cuidado era com a pisada, pois receava as cobras e os buracos. Ao nosso lado, havia apenas

as sombras dos dendezeiros. Fomos seguindo sem rumo, na expectativa do aviso dos cachorros. Não demorou muito, ouviu-se um latido. Ney correu e começou a se comunicar com os cachorros. Escutei os outros correndo. Na correria, a lanterna não focava mais para frente, foi zigzagueando. Fui seguindo Ney até que ele parou próximo a alguns arbustos. Deu um sinal e os cachorros se afastaram e ficaram apenas observando. Ele abriu o mato e lá estava o buraco do tatu. Rapidamente, Ney tirou um objeto do bolso de sua calça, debruçou-se sobre o buraco e enfiou com violência sua mão direita no buraco. Ao fazer isso, conseguiu enfiar o que seria uma fisga de metal nas costas do animal, prendendo-o de forma a dificultar que este continuasse a cavar.

Ney pediu que eu segurasse a corda com força, para que ele conseguisse enfiar o braço e puxar o tatu com suas mãos. Eu estava bastante tenso, admito. Sempre achei atraente a ideia de observar uma caçada, mas o momento do encontro com o animal, de sua captura e morte, era, para mim, um momento angustiante – um misto de aventura e prazer que se esvai no momento do encontro fatal, transformando-se em um apelo silencioso pela vida da presa. No entanto, sabia que para Ney era diferente: o que estava em jogo não era apenas um prazer, ou uma aventura, mas uma prática séria que, para ser exercida, deve ser realizada com parcimônia e respeito à morte alheia. Ney tentava fazer a captura da forma mais rápida possível e menos dolorosa para o animal.

Não marquei o tempo, mas passamos uns dez minutos naquela posição: eu segurando a corda com uma mão e com a outra a lanterna; Ney puxando o gancho encravado no casco do tatu; o tatu puxando a corda, fazendo uma grande pressão; e os cachorros ansiosos, aguardando em silêncio o resultado. Ney, posicionado, foi puxando a corda. Tirou o facão do chão e estocou no animal, já exausto, “para ele se acalmar”, como disse naquele momento. O tatu apareceu aos nossos olhos, nitidamente debilitado e com as costas ensanguentadas. Ney levantou o animal e o nomeou: “é um tatu-peba, mas ainda é pequeno”. Os cães se ouriçaram, Colega se afastou com medo. Com movimentos rápidos, Ney matou o tatu e o mostrou para os cachorros, que cheiraram o animal. Ele mexeu um pouco a presa, para simular que ainda estava vivo, e os cachorros latiam com vigor. Ney o jogou em cima de Colega, que pulou com o rabo entre as pernas demonstrando medo. Um ato que ele fez com seriedade.

Voltamos caminhando para Barra Velha, e Ney ia segurando o animal. Ele não estava interessado em perseguir outra caça, uma era o suficiente. Ney ficou quase seis meses sem caçar, pois percebeu que estava matando muitos animais após saírem para caçar com maior frequência e não “toparem nada na macega”. Ele sabe que, se sair muito para caçar e pegar muita caça, pode ter problemas na mata. Disse isso enquanto andávamos por entre uma matinha que passava pelo córrego do Ozéa, já no Porto da Palha.

Uma vez, um cachorro correu pra dentro dessa mata aqui, e a gente correndo atrás nesse Porto da Palha. Corria e chegou aqui. Eram três da manhã e estávamos ali. Aí percebemos o caminho. Os cachorros passaram correndo: “caim, caim caim”... Era Pepa, Zói e Xuxa. Essa última morreu com picada de cobra. Ali eu estava atraído. Quando chegou ali, eles acuaram um toco. Quando fui ver, eles estavam latindo pro toco do pau. O toco não tinha nenhum buraco. Isso acontece quando caça frequentemente, todo dia, muito, muito. Tem que ir uma vez, depois outra. Tudo demais não presta. Na pescaria é assim também: pesca alguns dias, depois para. Se é acostumado com pesca, pode pescar constantemente. Corre risco de você ir e não pegar nada, por parte. Tem dia do peixe e do pescador, da caça e do caçador. Estamos aventurando. Às vezes é que os peixes não querem se alimentar. Não é o pescador que comanda.

Por caçarem em demasia, Ney e seus cachorros foram atraídos pela mãe das caças, a Caipora, ou a vovó, como ela gosta de ser chamada. A atração visa trazer o caçador ao encanto dessa entidade, ou seja, ao lugar ou o mundo em que ela vive e do qual cuida. Nesse momento, o atraído entra em um estado de torpor e confusão mental, “fica perdido, perde o caminho”, se sente “tonto”, “vê as coisas de forma diferente”. A Caipora nos ensina que não é ele, Ney, que comanda as coordenações de relações na mata e nos campos, mas, sim, que sua presença e seus movimentos fazem o mundo encantado da mata ocorrer em outros ritmos e direções.

## **Cuidado: a mãe das caças, a Caipora**

A mãe das caças – ou Caipora, Hamay ou Katumbaya, ou melhor, vovó, como ela gosta de ser chamada – é um encantado da mata que cuida dos animais, das caças. Uma figura invisível que habita um mundo outro, inacessível e invisível para uma pessoa comum. Diferentemente dos caboclos, encantados dos rios e das matas, que são entidades masculinas envoltos em rituais públicos e de possessão, a Caipora, assim como a mãe d'água, é uma entidade feminina associada a relações particularizadas com os homens que a ela têm devoção ou que apenas acessam o mundo da mata. Como vimos, os caboclos movimentam-se em seu mundo invisível, vivem nas matas e nos rios, mas não têm morada fixa. Podem se manifestar em corpos femininos, e alguns gostam de beber e festejar. Eles trazem uma mensagem, são figuras da comunicação e do aconselhamento. A vovó, por sua vez, é a alteridade cuidadora e sedutora na economia política da floresta. Ela é dona do lugar onde vivem os animais.

A Caipora é uma materialidade invisível. É uma pessoa, gente como nós, que foi encantada por Deus nos tempos primordiais e hoje habita o subsolo da mata, em geral no meio dos piaçavaís, das jundiibas, debaixo de folhas de patioba ou no meio do cipó-escada-de-macaco, os encantos, suas moradas. Em nosso mundo, só é possível “vê-la” pelos sinais e sons que ela emite. O sujeito “vê” os assovios e gritos da Caipora, ou “vê” seus pelos arrepiando quando por ela é atraído. Ver, aqui, significa ouvir, sentir. Nos encontros incertos com a Caipora, o ver se faz com os ouvidos e com a pele. Mas um bom rezador, ou até um caçador, consegue vê-la ao cruzar as fronteiras que dividem nosso mundo com o mundo delas por meio dos sonhos. São nos sonhos que ela aparece em sua forma humana.

Diferentemente da relação que os Potiguara têm com a mãe da caça, a Cumadre Florzinha (VIEIRA, 2010), os Pataxó não tratam a vovó como uma “selvagem” ou uma “braba”, mas, sim, como uma pessoa encantada, uma entidade sedutora, à qual se deve ter devoção, caso exista intenção de adentrar em seu mundo e acessar seus filhos, as caças. Em alguns casos, como no dos evangélicos neopentecostais, a Caipora é tida como coisa do demônio, uma entidade que deve ser evitada em prol do contato direto com Deus. A negativização dos atos da Caipora deve-se ao fato de ela ter essa predileção pelo rapto de pessoas para viver em seu mundo. Em outros casos, como o dos Pataxó envolvidos em programas ambientais – no Pé do Monte ou na Reserva da Jaqueira –, sua ação e presença é positivada pela noção de que ela é a cuidadora dos animais, a protetora da mata e até “ambientalista da floresta”.

Positivação desse tipo pode ser observada em história contada por Nilcéia Alves dos Santos (Nayara), da Reserva da Jaqueira, e registrada no artigo “Histórias Reais do Povo Pataxó”. Segue a história.

*Assim contam os mais velhos que Katumbaya era uma criança muito especial e diferente de todas as outras. Tudo que acontecia na aldeia ela queria saber. Katumbaya era uma criança que gostava de cuidar de animais e plantas.*

*Os guerreiros da aldeia sempre saíam para caçar e ela, com a curiosidade de saber como matavam os bichos, quando um dos guerreiros chegava com um animal, ela olhava, ficava muito triste e chorava.*

*Um dia o cacique reuniu todos os guerreiros da aldeia para o ritual da caçada. Ela ficou esperando o momento que os homens fossem para a caçada, quando acabou o ritual, os guerreiros saíram para a floresta e ela começou a segui-los. Na nossa tradição, a mulher não podia caçar, apenas os homens.*

*Então, muito longe da aldeia, diante da floresta os guerreiros ouviram gritos. Eles continuaram andando e logo pararam para ouvir novamente mais um grito e então eles voltaram correndo. Quando eles voltaram, no caminho, lá estava a menina caída dentro de um buraco. Então, eles levaram a menina com eles e quando eles chegaram ao local onde iam caçar eles falaram com ela: “– Olha Katumbaya, você vai ficar aqui por que nós vamos procurar umas árvores que tenham frutas por que é nesses pés de árvore que vamos encontrar os animais comendo fruta.” Eles começaram a procurar quando de repente eles avistaram um pé de oiti e lá estava um caititu comendo as frutas. Um dos guerreiros se aproximou e atirou uma flecha acertando no animal que caiu e morreu.*

*Os guerreiros pegaram e levaram para junto de Katumbaya, mas quando chegaram no lugar onde haviam deixado a menina, ela não estava mais lá. Os homens ficaram muito preocupados com Katumbaya e saíram à procura dela. Eles procuraram, mas não a encontram. Enquanto procuravam, logo adiante, num pé de murici, viram muitos pássaros se alimentando dos frutos e eles pararam para ouvir o cântico dos pássaros. Quando de repente começou sair um barulho de dentro do mato e um dos guerreiros falou: “– É a hamunganha (onça).” E o líder deles falou: “– Atira uma flecha por que senão, ela vai nos comer.” Então, um dos guerreiro*

*atirou a flecha e logo ouviu um grito. Os guerreiros correram e quando olharam era Katumbaya morta.*

*O líder do grupo mandou três guerreiros à aldeia para chamar o cacique, que era o pai de Katumbaya. Quando o pai de dela viu a menina morta, começou a chorar. O pai começou a se lembrar que Katumbaya falava que quando ela morresse iria se tornar um espírito da floresta, pois queria proteger toda a natureza e não deixar ninguém maltratar os animais e muito menos destruir a floresta (SANTOS et al., 2014, p. 29-30).*

O encanto dela fica debaixo da terra, lugar encantado entre os ocos das jundiibas ou debaixo de palmeiras como a patioba. Seu Zé me explicou que, antigamente, apenas os pajés fortes conseguiam acessar seu mundo e ir em visita a ela nos sonhos, mas, hoje, ninguém mais sabe fazer essas viagens. Apenas uma criança foi até lá e conseguiu retornar. Após ser atraída, conseguiu descrever o mundo dela: “era tudo muito limpinho e bonito, ela era uma moça que ficava cuidando dos animais machucados”. Outra pessoa (anônima) de Barra Velha uma vez me contou que estava cortando madeira na mata em uma situação de precariedade e escravidão. Ele não podia sair ou deixar de trabalhar, pois era ameaçado de morte ou espancamento. Certa vez, conseguiu fugir com um amigo e ambos caíram num buraco de onde só era possível sair por um cipó-escada. Esse buraco estava todo limpo, “ciscado” e com pegada de caça. Nesse terreiro havia outros dois grandes buracos com água: um deles com água azul e outro com água branca, todos brilhantes – “uma coisa muito linda”, disse. Ao perceberem que estavam na casa da Caipora, partiram rapidamente.

Em movimento, fora de sua morada, a Caipora segue pelas matas e pelos campos nativos montada no porco do mato derradeiro, o último da vara, e ninguém consegue atingi-la com tiros. Gritando, ela vai tocando os animais pela mata. Às vezes é possível “vê-la” torcendo-se o cipó associado a ela, mas mesmo assim ela some na hora.

É possível sentir quando, sob efeito de sua atração, em encontros marcados pela mudança de perspectiva sentida no corpo, o que Manuel Santana denominou de “espanto de Caipora”: os pelos se arrepiam, a cabeça fica tonta, o corpo entorpecido, a pessoa fica abobada e as coisas se transformam. Desse modo, a pessoa já está no encanto: a mata limpa vira capoeira, a trilha é tomada pelo mato, tudo fica “sujo” e a mãe da caça pode aparecer para o caçador.

Da mesma forma que aconteceu com Ney, o “espanto” atinge também os cachorros. Ele engana e seduz os caçadores e, no caso dos animais, especialmente aqueles que

possuem a astúcia da cotia, faz com que eles, assim como os cachorros que os acompanham, percam-se no meio da mata. Assim os caçadores não logram êxito nas caçadas ou podem até apanhar caso estejam descumprindo os acordos da devoção assumida com a vovó (VIEIRA, 2010). Caso o espanto permaneça, mesmo que o caçador se livre das surras e da atração, ele pode ficar “panemoso”, perdendo a capacidade de pegar as caças e, nesse caso, deve voltar a ter devoção por ela.

Dona Joana de Barra Velha nos conta uma história semelhante: a Caipora é da mata e nós podemos “vê-la” nos cantos da roça. O encontro com ela se dá nos caminhos, nas estradas por dentro da mata. Mesmo que o caçador ou quem for pegar algo na mata tenha passado diversas vezes pela mesma trilha por toda a sua vida, que saiba o caminho em detalhes, no momento do encontro com a Caipora, a estrada some e a pessoa se perde, e a estrada acaba virando capoeira ou um mato bem sujo. A Caipora faz a estrada ficar toda cerrada. Nesse momento, a atração está ocorrendo, e a pessoa atraída fica perdida sem saber para onde ir.

Seu Zé, no Craveiro, contou-me que a Caipora “deixa perdido” e que antes, num tempo em que havia muita caça, “para matar um porco-do-mato não precisava ir muito longe, não”: bastava acender o cigarro que já “dava a visão da caçada”, o caçador “tirava um miroró e acendia o cigarro. Aí ele acendia o cigarro e via o vento. A fumaça dava o sentido, a visão dele”. Assim ele saberia onde estavam os bandos de porco. Caso o caçador visse o “chefe” do bando passar, ele deveria ficar lá parado, apenas observando o restante ir embora e, após isso, deveria atirar nos do meio. Muitos caçadores têm “a ganância de querer pegar o maior ou o primeiro”. Contou-me Seu Zé que, certo dia, seu tio atirou no “chefe”, no porco maior. Foi o estopim para que ele chegasse em casa todo retalhado, após ficar perdido na mata por toda a noite: “chegou quase em carne viva e com o porco nas costas! Ele só foi ter noção que estava perdido depois de um tempo!”. Ele tinha tomado uma “surra” de vara na mata. Mas, segundo Seu Zé, agora ele aprendeu a respeitar, pois para caçar direito “tem que ter ciência, tem que saber entrar na mata e saber sair, tem que entrar com respeito. Tem que pedir, pois as caças têm dono. E não pode matar demais, não. É matar uma, duas caças, e ir embora”.

Disse-me Tinta, da aldeia Pará, que a Caipora gosta de atrair para seu encanto. Gosta “de fazer molequeira com as pessoas”, de fazer as pessoas “se perderem à toa”, percebendo-se numa moita de mata, num lugar difícil e diferente. Para ele, o caçador deve carregar seu fumo e alho na capanga. Caso perceba que está sendo atraído, o caçador deve “dar uma cheirada, cachimbada no fumo, botar e oferecer para ela.

Daqui a pouco acha o caminho”. Segundo Tinta, a visão se transforma no momento do encanto: a pessoa está no caminho, mas está vendo outra coisa, “como se fosse uma transformação, a pessoa fica como se fosse cego”.

O caçador experiente, que não quer ser atraído, deve saber sair dessas situações de atração. Ele já deve entrar na mata prevenido, carregando dendê de alho e uma cartela de fumo. Se não for devoto da Caipora, assim que estiver sendo atraído, ele deve pôr a cartela de fumo sob algum lugar e deixar que ela “desate o nó”, invertendo a atração. Outro procedimento possível depende da astúcia do próprio caçador: ele deve procurar a patioba – a palmeira pati ainda jovem – mais próxima e dar um nó nas folhas, desfazendo a ação da Caipora.

Há diversos relatos que colocam juntos a Caipora com o Pai da Mata, também conhecido como Bicho Homem ou Camunguerê. Este é uma pessoa enorme, com pelos metálicos, “parecendo arame”, braços enormes e boca na barriga. Seu cabelo é similar ao da piaçava, o que faz com que ele se pareça com esse pé de coco. O Bicho Homem transita entre os estatutos ontológicos de pessoa, de bicho e/ou encantado. Pelo que pude apreender, seu estatuto é incerto nas narrativas. Para Dona Joana, o pai da mata seria diferente da Caipora: ele seria o “marido” dela. Segundo Joel Braz, algumas pessoas tinham medo do Bicho Homem, os velhos recomendavam cuidados com ele e com a Caipora, dizendo que ele era um monstro que muda de aparência e que gosta de uma *caiboca* (cachaça). Para Joel, ele é um espírito, um invisível, mas “que aparece”. O pai da mata vivia em buracos próximo ao Monte Pascoal e nos piaçavais, amedrontando muitos na mata com seus gritos e passos assustadores. Antes, quando se trabalhava muito nos piaçavais ou serrando madeira, era comum se deparar com os barulhos do pai da mata ou ser atraído pela Caipora. Mas o Bicho Homem “não matava”, apenas assustava ou “dava uma surra” em quem ousasse adentrar na mata e destruir sua morada.

A Caipora não aparece apenas no nosso mundo, mas, assim como a Sereia ou a Mãe d’água, ela se apresenta no mundo dos sonhos de forma bem sedutora, como uma linda mulher, o que é, de certa forma, preocupante. Nesse encontro, no qual ela “passa a ter corpo de gente”, há um ambígua sensação: por um lado, a excitação e a admiração pela beleza da mulher; por outro, o temor de ser atraído e ir morar com ela em seu mundo, debaixo da terra. Manuel Santana me contou que trabalhava na mata serrando pau e fazendo roça. Certo dia, a mãe das caças adentrou em seu sonho apresentando-se como Marçalina e dizendo “você botou roça e planta maxixe, quiabo, porque eu gosto muito”. Ele acordou ainda escutando o som da conversa. Em outro

momento ele foi ao Campo do Boi e se perdeu, então deixou para ela uma fita, uma vela, um fumo, uma cachaça e um cheiro e falou: “Olha minha cumadi, minha filha, minha velha, vovó, aqui é pra você”. Manuel explicou que sempre fazia isto para não se perder na mata.

Em outra oportunidade, ele foi pra mata e não levou os presentes, acostumado como estava a trabalhar no mesmo lugar. Ele só ouviu uma “coisa zoando na mata”; quando conseguiu sair, já estava “todo doído, pegado de espanto” e não reconheceu mais o caminho. Ele terminou de pegar a piaçava e já estava com o corpo dolorido. Quando conseguiu chegar em casa, a benzedeira disse a ele que era espanto de Caipora. Em sua casa, ele pegou no sono, ela chegou em sonho e disse: “Você não me viu não? Naquele pau caído, fui eu que desviei para você passar por lá”. Para Manuel, a mulher no sonho não era a mesma do sonho anterior, era uma morena alta, parecendo uma “pessoa de fora, a Caipora que toma conta das caças”. Para Manuel não existe apenas uma vovó, mas muitas. Em cada mata ou fragmento, *há uma* dona das caças.

Manuel tinha devoção pela mãe das caças. Já Ney não tinha devoção por ela – pelo menos era o que eu acreditava, pelo fato de ele ser evangélico. Mesmo se tivesse, não poderia me contar. Seria um segredo que ele teria de guardar caso quisesse manter uma relação de reciprocidade harmônica com essa alteridade que cria e cuida das caças, em uma relação bilateral e assimétrica marcada pela troca de animais por presentes diversos e pela exigência de se manter um comportamento adequado com os animais e com as pessoas.

Essa relação de devoção com os encantados é análoga à relação que os Pataxó estabelecem com os santos. Porém, enquanto a devoção com os santos é pública e deve ser demonstrada ao máximo, a Caipora não gosta que seu devoto conte sobre sua relação – é algo privativo do par. O descumprimento leva à atração do caçador ou a peia na mata, em que o caçador apanha e se arrepende de seu ato. Ela não gosta também que o devoto, ou qualquer outro caçador, não cumpra as regras esperadas nas relações com os animais. O devoto é bem tratado: ao sair para caçar, e com a prudência exigida, como matar poucos animais ou ter compartilhado anteriormente a caça com seus parentes, receberá os animais que almeja sem ter muito trabalho.

Ianã contou que o caçador tem de ter um trato com o animal, pois “não pode fazer de qualquer jeito”. Principalmente se a caça for morta com tiro ou mundéu, o caçador teria de lavar a mão com sabão, porque se não, conforme diziam, a caça escapulia por debaixo da armadilha. Era preciso pegar os ossos e “jogar bem no lugarzinho encantado e não passar por cima, senão pegava nada nas armadilhas, arruinava as

armadilhas e o caçador não conseguiria dar tiro direito, dava tiro e não acerta”. Era preciso saber acertar o tiro na caça, pois, se atirasse e não matasse, daria mais trabalho para Katumbaya – que deveria atuar na cura do animal. Outro procedimento, quando a arma ou armadilha fracassava, era pegar um galho de guiné e dar uma surra na arma. A caça, após capturada, deveria ser pelada e dividida em pedaços para cada membro da família que vivia próximo do caçador.

Assim, estabelece-se uma ética da caça, sustentada numa relação que busca, por um lado, a fartura e a abundância, e, por outro, uma moralidade baseada na negação de qualquer atitude que demonstre ambição, ganância e inveja. Aliás, espera-se dos que almejam acessar o mundo da mata generosidade e respeito: a devoção é um acordo.

Segundo Oziel Santana, “se você tem devoção com a vovó da mata, você compra fumo, você compra cheiro, perfume, até que você acha uma caça pra matar, mas não pode comercializar, nem contar pra ninguém não, só você e você mesmo, nem pra sua mulher você não pode contar, não, que você está fazendo isso com ela. O coro que você toma no mato, isso é segredo. Quando eu morava à beira do rio, eu fazia isso também. Eu comprava um pacote de fumo e deixava lá. Aí eu falava pra mulher que esqueci lá no mato e voltava tudo molhado... Aí matava a paca ligeiro. É um tipo de acordo”.

Além da atração sedutora e das surras a que a mãe das caças submete o caçador que quebra seus votos de devoção, ela costuma “raptar” as crianças, estas pequenas pessoas ainda não tornadas gentes, em que o “espírito ainda não colou no corpo”. Essas crianças são desprotegidas quando não passam pelo batismo na Igreja Católica ou não usam amuletos específicos de sementes. É notório entre os Pataxó o caso de uma criança, de cerca de uns 5 anos, que foi raptada pela mãe das caças. Essa criança sumiu quando foi pescar num rio sozinha; foi levada pela Caipora. Ela foi encontrada à noite, nua, vivendo na mata igual a bicho, dormindo numa cama de jundiiba, onde à noite ficavam todas as caças. Ela demorou cerca de oito dias para recuperar a linguagem dos humanos e poder conversar, perdida no processo de transformação em animal. Ao se recuperar, ela contou como era a morada da Katumbaya. Um lugar muito bonito, debaixo da terra, onde viviam todos os animais e a mãe deles, uma pessoa que cuidava deles, curando seus machucados.

Na Reserva da Jaqueira, Nitinawã me contou o caso de um menino que não era batizado e que ficava pela mata brincando enquanto eles recebiam os turistas. Na hora de ir embora, não o chamaram pelo seu nome e ele, então, “caiu doente”. Deve-se chamar a criança pelo nome, senão ela – seu espírito – fica vivendo com a vovó, fica na mata chorando, gritando, enquanto o corpo, em casa, fica doente e com febre. Nesse

momento deve-se fazer uma reza para trazer de volta o espírito que foi raptado.

A Caipora não é uma alteridade que busca apenas capturar o outro, mas com ele transacionar valores e acessos aos limites entre lugares das gentes e dos encantados. Ao mesmo tempo que assume o papel de protetora do meio ambiente, como diziam alguns Pataxó, indica um tipo de relação com este encantado que evidencia uma organização do mundo baseada no movimento, na reciprocidade, na predação e na negociação entre modos de vida posicionados e situados num malha relacional entre lugares.

Entretanto, os encontros com a mãe das caças e o pai da mata são cada vez mais esporádicos e raros. O motivo principal é a devastação das matas. Como disse Ianã: “Quando tinha muita caça, muita mata, a natureza tava toda ali. A Caipora era mais presente na natureza. Agora a mata ficou mais distante, ficou mais longe”. Naiara e Dona Nega, na Jaqueira, relataram o mesmo: “a Caipora sumiu com as matas”. Igualmente, Manuel Santana também disse sobre o Pai da Mata: “ele não existe mais não, nem na pedra. Ele foi morar lá pros lados da Amazônia, que ainda tem mata”. Na economia política das matas no Monte Pascoal, os desmatamentos e a diminuição dos animais vêm dilacerando as coordenadas relações de reciprocidade que envolvem encantados, gentes e animais.

Entre a correria da perseguição, num ambiente escuro, com histórias de Caipora e sonhos, sentia-me perdido no caminho. Percebi que tínhamos feito um arco. Entrando pelo Pregó e voltando pelo Porto da Palha. Cortamos por outro caminho. Ao sul e ao norte, alguns pontos de luz indicavam as vilas e cidades próximas. Chegamos na rodagem. Eram cerca de 22h30 da noite e estávamos sentados num monte de areia, à beira da estrada.

N: Vamos esperar o ônibus da escola? Meu primo vem nele e leva a gente. Ele deve ter ido ao Campo do Boi levar os meninos.

T: Sim, claro. Melhor, não é?

N: Lá é o Pará, lá Corumbalzinho, Águas Belas e Campo do Boi. Tenho noção das aldeias, eu sei andar por isso tudo aqui. Aqui não preciso de mapa. Pode me trazer amarrado os olhos, que sei onde vou andar. Já andei muito aqui de dia, de noite. Está escuro aqui, ali bem claro dá para ver tudo.



*Pepe cheirando o animal.*



# CAPÍTULO 6

## HABITAR AS RUÍNAS

*NÃO HÁ VIDA SEM AS CONDIÇÕES DE VIDA QUE SUSTENTAM, DE FORMA VARIÁVEL, A VIDA, E ESSAS CONDIÇÕES SÃO PREDOMINANTEMENTE SOCIAIS.*

JUDITH BUTLER



*Ao retomarem o Parque Nacional, no final dos anos 1990, os Pataxó, que já eram vistos com desconfiança pelos ambientalistas e acusados de serem os ‘devastadores das matas do Parque’, foram severamente criticados e chamados de invasores...”*

“Iniciam-se as retomadas em massa no Monte Pascoal”. Assim anotei em meu caderno de campo no dia 28 de abril de 2014, após receber a notícia de que cerca de dez fazendas entre a BR-101 e as margens do rio Cemitério haviam sido retomadas por centenas de indígenas das aldeias Boca da Mata, Cassiana, Jitaí e Guaxuma. Escrevi “em massa”, porque, até então, as retomadas ocorriam de forma pontual, com entrada e ocupações de algumas propriedades, tanto na região de Coroa Vermelha quanto em Cumuruxatiba.

Durante o ano de 2013, os Pataxó da região de Comexatibá ou Kay fizeram diversas retomadas de várias áreas de fazenda, de parte de um Parque Nacional (do Descobrimento) e lotes de assentamento do Incra. Em 2014, a partir do mês de março, os Pataxó da Aldeia Alegria Nova ocuparam parte do Parque Nacional do Descobrimento, num lugar conhecido como Gurita, ou seja, a entrada do parque até então controlada pelo ICMBio. Já em abril, um grupo de indígenas da aldeia Tawá retomou outra propriedade, precisamente no lugar chamado de Pequi Antigo, um lugar conhecido como morada dos antigos da turma dos Machado. Em 14 de abril, com apoio de lideranças de Coroa Vermelha e de Águas Belas, muitos Pataxó da aldeia Craveiro retomaram uma fazenda situada no entroncamento entre os rios Corumbau e Jibura, num lugar conhecido como Caveira, lugar de naturalidade da família Goivado e Alves. Logo em seguida, no dia 21, muitas famílias das aldeias Jitaí e Cassiana retomaram fazendas à beira da BR-101 e às margens do rio Cemitério, que margeia toda a Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal.

Após alguns dias, outra fazenda ligada à Veracel Celulose é retomada por uma família Pataxó oriunda do rio dos Frades. A ação direta que partiu dessas aldeias tomou contornos de “levante de massa”, envolvendo as aldeias Boca da Mata e Meio da Mata, bem como a malha intersocietária de “parentes” de muitas aldeias ao longo do extremo sul da Bahia, sejam Pataxó ou lideranças Pataxó Hã hã hã de Caramuru-Paraguaçu. Essas reto-

madam foram judicializadas com inúmeros pedidos de reintegração de posse, dos fazendeiros e do órgão ambiental federal.<sup>92</sup>

As retomadas realizadas pelos Pataxó não são eventos novos ou uma “curva fora da linha” do movimento indígena e do cotidiano nas aldeias. São táticas realizadas desde a luta de Dona Josefa pelo Céu. As retomadas vêm sendo feitas desde os anos 1970 de forma contínua e entrelaçadas aos movimentos de outros povos indígenas. São “tramas” que entrelaçam os povos indígenas do sul e extremo sul da Bahia e em escala nacional, em movimentos para retomar lugares, fazer territórios e reconstituir formas de habitar a terra.

Nas atuais retomadas, tínhamos uma situação muito próxima a das ações iniciadas ao final dos anos 1990, a partir da realização das Marcha das Retomadas e da organização da Associação dos Pataxó sem Terra, em 1992, com posterior realização da retomada da Aldeia Velha, que redundou, sucessivamente, em 1995, na criação do Conselho de Caciques, que reuniu representantes de aldeias Pataxó e Hã hã hãe (CARVALHO, 2013). Tais ações serviram como experiência para, já no final dos anos 1990, antecipando a fanfarrona Festa do Descobrimento, organizada pelo governo federal, motivar uma onda de retomadas, nas quais propriedades e alguns locais dos parques nacionais do Monte Pascoal e Descobrimento foram retomados em ação direta dos Pataxó.

Tais retomadas foram organizadas pelo movimento indígena Pataxó, recém-instituído em instâncias e escalas mais amplas (Conselho de Caciques, Frente de Luta e Resistência), apoiado na Constituição Federal e nos saberes adquiridos por meio das memoráveis viagens e encontros com outros personagens dos movimentos de outros povos do sul da Bahia.

---

92 As reintegrações começaram a se efetivar no final de 2014, pela ação da Polícia Federal. Até o fechamento deste livro havia uma série de reintegrações à espera de decisão judicial. As reintegrações foram noticiadas pela imprensa local, e diversas organizações de direitos humanos e indigenistas denunciaram tais reintegrações como atos violentos que atentaram contra os direitos da pessoa humana e contra os direitos coletivos indígenas. Também houve ampla mobilização nas redes sociais contra as reintegrações.

## RETOMAR O TERRITÓRIO

Os Pataxó passam, nos anos 1980 e 1990, a trabalhar com a noção de “território tradicional”, avançando nas reivindicações de identificação e demarcação de parcelas de terras para além de Barra Velha.<sup>93</sup> O território reivindicado é o da “nação” Pataxó. Esse território abrange as terras por onde perambulavam os Pataxó durante o período colonial, conforme descreveram os antropólogos em documentos oficiais e extra-oficiais, relatos de naturalistas e a história oral. O território passa a abarcar lugares e caminhos já vividos e perdidos no passado, e não apenas os negociados pelo governo até então.



*Fazendas, cercas e paisagem monocultural*

---

93 Hoje, os Pataxó lutam pela publicação da Portaria Declaratória: um simples documento que possui força. A Portaria Declaratória faz parte do processo infralegal no processo de demarcação de uma terra indígena. Ela deve ser emitida pelo Ministério da Justiça após a aprovação pela Funai do Relatório de Identificação e Delimitação de uma Terra Indígena (RCID), elaborado por antropólogo após intensa atividade de campo. Em Barra Velha, o RCID foi elaborado e agora se coordenam relações em torno da portaria. Os Pataxó se movimentam em prol de sua publicação, e o governo federal, para sua postergação.

Ao retomarem o Parque Nacional, no final dos anos 1990, os Pataxó, que já eram vistos com desconfiança pelos ambientalistas e acusados de serem os “devastadores das matas do Parque”, foram severamente criticados e chamados de invasores, tanto no mundo acadêmico como pelas instituições governamentais e não governamentais (TIMMERS, 2004; RICARDO, 2004). Os Pataxó reagiram acusando o Ibama de inoperância e negligência no cuidado com o parque, considerado patrimônio indígena, publicando a carta citada no prólogo deste livro. Os desdobramentos da retomada do parque expuseram as posições conflitantes de índios e não índios, sejam interesses estatais e não governamentais, indigenistas e ambientalistas.

Todavia, durante o desenrolar das negociações interinstitucionais e destas com os índios, eclodiu, segundo Carvalho (2013), uma cisão entre indigenistas exclusivamente voltados para a demarcação, ambientalistas buscando garantir a proteção da mata e, em ambos os lados, os que buscavam uma solução de cooperação (TIMMERS, 2004). O Ibama e o Ministério do Meio Ambiente (MMA) investiram na formação de um acordo de cooperação e na obtenção de recursos para elaboração de um projeto de alternativas econômicas para as aldeias e, em contrapartida, manteriam o poder de gestão do parque e o compromisso dos índios de que não adentrariam em seus domínios para se utilizar de alguma espécie ou colocar roçados. Assim, o Ibama obteve, mediante promessas de vantagens e cargos, a anuência de representantes de algumas aldeias, ocasionando a divisão entre outros grupos e resultando no enfraquecimento do Conselho de Caciques e na criação da Frente de Resistência e Luta Pataxó, que, ao continuar priorizando a demarcação territorial, prosseguiu com as retomadas e embates com fazendeiros.

Diante das retomadas, eu me mobilizava, em Barra Velha, para poder ir aos locais retomados para tentar etnografar o movimento. Em Barra Velha, eu esperava conseguir veículo e acompanhantes para ir às retomadas; no entanto, não encontrava parceiro para me acompanhar: todos comentavam que os mais velhos da aldeia, mesmo estando de acordo com a legitimidade das ações, não aprovavam a ida nas retomadas, assim como não apoiavam a entrada de pessoas de Barra Velha no movimento.

Essa mesma orientação era dada para as retomadas realizadas após as festas do descobrimento, ocorridas em finais de 1999 e no início dos anos 2000. O clima era de apreensão e ambiguidade: algumas lideranças e, principalmente, os jovens apoiavam as

retomadas com a consciência de que era uma ação legítima e fundamental para pressionar o Ministério da Justiça a assinar a Portaria Declaratória da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal. Esse ato era esperado desde a divulgação dos estudos antropológicos de Identificação e Delimitação, findados em 2007, conforme publicado no *Diário Oficial*, em 29 de fevereiro de 2008. Outros, por sua vez, mesmo admitindo a legitimidade das reivindicações, não estariam de acordo com a estratégia utilizada e com a entrada nas fazendas. Essas lideranças, alguns anciões de Barra Velha, orientavam o cacique e seus familiares a não participarem diretamente das ações, apostando no diálogo e nos processos no âmbito institucional, com idas a Brasília e envio de cartas, ao mesmo tempo que almejavam manter boas relações com os proprietários das terras.

Nesse mesmo dia, Biraí chegou até minha casa no Muriã e me disse que estava excitado pra “cair na luta”. Ele me falava do medo ou “velho fantasma” em torno de uma possível ocorrência de um novo Fogo de 1951 – receio que rondava a mente dos anciões de Barra Velha. Porém, ele achava que a retomada seria importante para garantir o “território tradicional”, como queriam os anciões que lutaram e morreram pela terra, como Epifânio, Tururim, Alfredo, entre tantos outros. Ele e outros jovens estavam todos preparados, me disse. Só faltava o aval das lideranças da aldeia.

No Facebook, foram divulgados, diretamente das retomadas, alguns chamados pedindo ajuda urgente “aos parentes”, pois houve ataques. Pistoleiros estariam rondando as fazendas retomadas, dando tiros a esmo, e circulavam notícias de que um veículo da Secretaria Especial de Saúde Indígena (da Sesai), com uma grávida dentro, havia sido alvejado por pistoleiros na rodagem próximo à área da retomada, fato amplamente noticiado pela mídia local, em geral hostil à presença indígena e às reivindicações dos Pataxó. Enquanto a mídia local pautava os acontecimentos criminalizando os Pataxó, uma rede de instituições indigenistas e do movimento social passava a apoiar as retomadas, noticiando-as em seus *sites* de notícias ou nas redes sociais. A rede de boatos “corria solta” e chegavam notícias de supostos assassinatos, de sumiço de dois índios e de ataques constantes, de visita de autoridades de Brasília e da Polícia Federal. A situação ficava tensa à medida que os confrontos se desenrolavam.

Como o nome sugere, as retomadas tratam de ações coletivas que visam restabelecer definitivamente a posse indígena sobre áreas tradicionais que lhes foram expropriadas.

Descrever um movimento de retomada se fez interessante para mim como um caso para melhor compreender os modos de fazer mundos no cruzar fronteiras e no refazer paisagens devastadas pela proliferação de projetos monoculturais que dominam o extremo sul baiano, como se pode observar nas plantações de eucalipto, mamão, café e pasto. Pretendia, com meu interesse pelas retomadas de terras, descrever uma certa “forma retomada” específica (ALARCON, 2013), dando ênfase às experiências e aos movimentos de se retomar um lugar, de “trazê-lo de volta à vida”, pelos esforços de transformar as “ruínas” das monoculturas cercadas “em jardins”.

Daniela Alarcon, em sua instigante dissertação de mestrado, chama a atenção para os poucos estudos sobre a “forma retomada”<sup>94</sup> como estratégia da luta indígena no Brasil (ALARCON, 2013). Para ela, que estudou as retomadas dos Tupinambá da Serra do Pai-deiro, a generalização da retomada de terras como forma de ação política, ao longo das últimas décadas, converteu-se em epítome da mobilização indígena em todo Brasil, principalmente nas regiões nordeste, sul e sudeste.

## CONVERSAÇÕES

Um dia antes de ir à retomada, fui até o Trambuco à procura de Joel Braz. Fui acompanhado de uma grande amiga e mestranda em geografia, Maíra Pinheiro. Chegamos e fomos recebidos como de habitual, com todo carinho e atenção que Joel e sua família prezam. Sentamos à mesa instalada na varanda, naquele mesmo local em que tivemos diversas proveitosas conversas anteriormente.

Passou pouco tempo e chegou Cachiló, seu primo, que aparentava uns 50 anos. Estava voltando da roça, um tanto cansado, mas, como sempre, portando uma capacidade de ligeireza de pensamento que me impressionava e ainda impressiona. Cachiló não queria se sentar e, durante quase toda a conversa, ficou em pé ou caminhando entre o terreiro e a varandinha onde estávamos, tentando prestar atenção nas histórias que se desenrolavam e opinando sempre de forma incisiva. Praticamente toda nossa

---

94 Segundo Alarcon (2013), a forma retomada consiste em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas e que se encontravam em posse de não índios. O conceito de forma retomada é inspirado no modelo de análise desenvolvido por Ligia Sigaud para a consideração de acampamentos realizados por camponeses sem terra na Zona da Mata pernambucana.

conversa se passou em torno do estatuto das retomadas, suas histórias e motivações, do contexto das retomadas associadas as suas jornadas de vida, da noção de território e, principalmente, das incertezas e indeterminações dos atos de retomar: o medo da morte, o que move a vida.

C: Tem muito *indihi* [branco]! E vocês, o que fazem?

J: Primo, cê conhece Thiago. Essa é Maíra, amigos da gente. Os velhos morreram e deixaram rastros. Aí Rosário mais Pedro Agostinho, Coronel Paraíso, Guga, esses professores, foram que ajudaram a gente a descobrir onde estavam os rastros. Eles são guerreiros junto a nós, os Pataxó, e nossos mais velhos. Tururim, Alfredo e outras lideranças que já morreram ajudaram a descobrir onde estavam os rastros e, por meio disso, deu força para crescer nossas terras. Pois até ali, 1980, houve várias retomadas. A gente não falava que era retomada, e agora a gente fala em retomada e muitos ignoram, criticam os parentes, dizendo que estão errados, mas nós estamos seguindo esses rastros para botar no limpo para poder zelar esses locais onde eles zelaram. Uma coisa puxa a outra. Aí eles, Maíra mais Thiago, é como se fossem outros... Guga, Rosário, que estão acabando de ajudar a descobrir esses rastros. Aquilo que pertence a nós, estamos ajudando a deixar em claro. Se eu não leva-lo lá para ver onde era de João Braz velho, nosso tetravô, e ter alguém para ter discernimento para dizer isso, e leva no Oiteiro do outro lado do Ribeirão, e mostro pelo menos o limpo do terreno e mostrar aqui era lugar de meu bisavô. E no Ribeirão, aqui, era do veio Acrísio meu avô, e mostra João Braz filho, Justino Braz e aí vai. Eles reforçam nossa luta.

Cachiló se mostrava cético quanto ao argumento de Joel. Para ele, éramos mais dos de sempre: pesquisadores que chegavam de fora, de alguma instituição pública (Funai, universidades), que apareciam para coletar “cacos de telha e ostra”, voltavam para suas casas e depois nada se resolvia, pelo contrário: só geravam expectativas e desilusão. No entanto, ele não carregava só esse ceticismo. Quando visitei Albino (Caruncho), pajé e liderança da aldeia, que, nos anos 1970, acompanhou os(as) antropólogos(as) do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), da Universidade

Federal da Bahia (UFBA), e já participou de todos os contemporâneos embates que os Pataxó tiveram, este se mostrou extremamente pessimista quanto à possibilidade de que as “terras de seu povo” fossem definitivamente entregues. Segundo Joel, foram muitas as pessoas que participaram ativamente dos movimentos dos Pataxó pelo território tradicional ao longo da história, e muitos desses já se desiludiram e não acreditam na resposta governamental.

Segundo Cachiló, se os parentes pretendiam lutar por um território do tamanho proposto pelo relatório antropológico de Maria do Rosário, eles nunca teriam suas terras. O relatório de Rosário propõe uma demarcação contínua, abarcando uma área que vai desde Juacema até depois de Cumuruxatiba, englobando os parques nacionais do Monte Pascoal e Descobrimento. Para Cachiló, este não seria o caminho, pois seria muito penoso para os parentes. Nesse momento, comentei que isso implicaria abandonar a pretensão de incluir lugares tradicionais como Juacema, deixada de fora da área delimitada pelo relatório antropológico oficial da antropóloga Leila Burger Sotto-Maior. Perguntei para ele o que ele achava disto.

C: Lá tem buraco do índio e uma vista bonita. Diz que os índios saíram de lá, mas a medição vai até rio Caraíva e deixa a Juacema fora. Se for botar o que você [Joel] tá querendo, a proposta de Rosário, você morre, eu morro e não sai nada. E ficamos tudo no sufoco. Em Caraíva tem outra medição [fala da medição dos anos 1980 e da terra indígena até então homologada]. A missão do governo, a medição, vai até Caraíva e fica fora de Caraíva, aí vai até o Pistola. O que tô dizendo é que Juacema tá lá e Rosário tirou tudo de lá [cacos, informações] e nunca saiu nada e nós sempre labutando. Se for isso, todo mundo já morreu.

Pergunto se, mesmo que não acredite que seja possível obterem uma terra que abarque a Juacema, ele considera ali como terra dos índios. Cachiló reafirma que se Juacema pudesse sair, seria deles.

C: Porque de primeiro lá é nossa divisa, do Gaturama e da pista pra cá. E o Monte nossa baliza, bota dentro. Cada geração vai construindo *kitoki* e vai aumentando. Temos que medir essa área, para quando morrermos deixar para nossos filhos esse pedacinho de terra. Hoje Juacema ficou fora.

Juacema, agora, o que se diz dono é argentino. Só tem caju bravo lá. A terra não tinha dono de primeiro. Quem chegasse e queria fazer a casa, fazia. Hoje em dia tá todo marcado e ninguém mexe mais não.

Joel retruca, dizendo que essa medição foi feita pelo governo, seria um marco do governo feito na medição de Doutor Barros para o Parque Nacional, e que os mais velhos estão enganados em defender esses limites em vez de focar sua luta no território tradicional. Segundo Joel, eles teriam sido enganados pelo governo.

J: Mas tem muito desentendimento. Tem gente que traz a ideia de que o território é aquele do tempo da medição. Manuel Suia participou da medição de 1944, meu tio João Boca Torta também, Manuel Máximo também e teve mais gente que trabalhou nessa medição que era cortar picada de rumo. Só que os mais velhos, quando se fala nessa medição, que é do Bangalô, passando pelo Mato Grosso, indo até Serra do Gaturama, até Serra do Montinho e até lá no córrego do Pindoba e descendo Guaxuma e passando por Fazenda Corrida, indo até Bangalô. Só que é essa coisa que chama de medição de 44, que eles trabalharam, os engenheiros estavam fazendo para a área do parque, e não para indígena. Só que os índios mais velhos dizem que Barros fazia era pros índios, então eles trabalharam enganando os índios. Eu não descarto que foi intencional, orientado pelo ministério, pra vir com essa metodologia para enganar os índios e aí mentira: estavam definindo a área do parque. Depois até eles diminuíram a área. Em 1960, eles foram planejando e diminuíram para deixar em 22.500 hectares, que foi a definição do parque. Só que os mais velhos acham que era dar terra pro pessoal de Barra Velha. Eu falo isso pros mais velhos. Na verdade, o primeiro estudo dessa área foi de Rosário, em 1978-79, para definir a área indígena. Esse estudo agora que Leila completou é uma revisão. A coisa é complicada para entender. Mas o governo, naquele tempo, já trabalhou enganando os Pataxó. Os índios naquela época eram inocentes, acreditavam.

Ficamos em silêncio observando a discussão. Cachiló argumentava que o estudo de demarcação feito por Rosário abarcava uma área enorme e que, por isso, seria impossível

obter aval do governo para cessão definitiva para os Pataxó. Ele não discordava de que os lugares eram legitimamente parte constitutiva das jornadas de vida dos Pataxó e dos índios antigos, os Tapuia, os Mavão ou Abatirás, mas achava que não valeria a pena lutar por aquele pedaço, atizando ou provocando reação violenta dos proprietários de terra e dos empreendimentos turísticos que, para o bem ou para o mal, propiciavam a vinda dos turistas, com os quais ele tinha encontros comerciais (venda de artesanato). O lugar Juacema adentrou o relatório de Rosário, mas ficou de fora da demarcação do governo, como ele viria a argumentar. Para Cachiló, é assim que deve ser: ele não acha bom provocar o proprietário, com receio de que haveria retaliações que impediriam os Pataxó de circular livremente pelas praias vendendo seus artesanatos.

“Mas, primo, e como fica a questão dos parentes mais jovens?”, retrucou Joel. Joel trazia à tona uma conversa que tivemos caminhando para o Ribeirão (ver capítulo três): a população continua aumentando e todos os lugares dentro de Barra Velha já estão marcados com cercas. Joel reafirmou o ideal de liberdade e autonomia de outra maneira. Para ele, só é possível ser livre considerando o componente étnico, com o reconhecimento da identidade Pataxó e do território para seu povo. E isso está estreitamente ligado ao reconhecimento e à demarcação de um território amplo e embasado nos estudos de parentesco e geográficos. Ele argumentava que os proprietários das parcelas de terra, incluindo os órgãos responsáveis pelos parques, nunca levaram em consideração o modo de vida Pataxó, impondo fronteiras e humilhações de toda ordem. Por isso, as retomadas seriam uma forma sistemática, num movimento circular, que abarcaria todos os lugares e trilhas historiadas e que persistem na memória.

J: Hoje tem o Cahy, com três retomadas, Alegria Nova, que retomaram a sede do Parque do Descobrimento. O pessoal da aldeia Gurita, pessoal do Tawá, outra no rio do Cahy. E a retomada do Craveiro e em Boca da Mata e Cassiana, que ocuparam umas cinco fazendas. São seis pontos, uns três mil índios envolvidos na retomada. Mais de 20 quilômetros de extensão. Só a fazenda Brasília é quase um terço da terra de Porto Seguro.

T: Mas não começa aqui Joel, começa? Na época de Honório, antes do Fogo, aquela entrada no estabelecimento de Teodoro seria uma retomada?

J: Não ali não. Ali foram enganado mesmo. Retomada mesmo começou, vamos dizer lá nos anos 1970. Mas não chamava retomada.

“*Esse período durou até uma segunda negociação entre o IBDF e a Funai, nos anos 1980, que redundou na formalização da cessão para a Funai da gerência do Parque Nacional, com uma área total de 8.627 hectares...*”

Para Joel, retomar o território é sair de uma situação de sofrimento e precariedade de vida, causado pelas restrições impostas pelo modo estatal e privado de agir. Sair do sofrimento para o alcance de um estado de fartura ou de sustentabilidade, ou seja, uma situação em que os Pataxó tenham seus lugares, possam se movimentar, abrindo roças, caçando, mariscando, com *mângute* em quantidade que possibilite a doação para os parentes ou até a distribuição em festas religiosas, e – importante – possam receber visitas. Cachiló concorda, mas, de forma paradoxal, inclui que alcançar essa fatura envolve tanto o entendimento e uso das legislações e normas que regem o direito dos índios quanto a aprendizagem dos códigos dos inimigos efetivos, os agentes governamentais e os proprietários de terra. Segundo Cachiló, deve-se ter uma boa relação com eles: a arte da diplomacia. É nesse contexto que se dão as retomadas, que ocorrem em diversos momentos e por diversas motivações e restrições, mas sempre tendo a ideia de tornar concreta a virtualidade de se ter uma vida “farta, sossegada e sustentável”, lidando com as ambiguidades das relações.

Em 1974, Joel se mudou com seu pai e sua mãe para Barra Velha, num momento que ele denomina de “auge das lutas”. Entre 1969-1970, quando chegou o primeiro “chefe” da Funai, conhecido como Rogério, houve uma série de negociações interinstitucionais já bem documentadas entre o órgão indigenista e o antigo órgão ambiental, o IBDF. Naquele momento, Tururim e Alfredo, lideranças no período, começaram a fazer viagens pelas trilhas que conectam os diversos lugares com Barra Velha, chamando os parentes para se agruparem em Barra Velha e fortalecer a luta dos índios. O pai de Joel tomou a decisão de seguir esse chamado, em vez de continuar espremido entre propriedades.

Era um momento de dúvidas e indeterminações. O IBDF fechou as matas e o mangue, impedindo a entrada dos índios. As terras no entorno do

Monte Pascoal estavam tomadas por proprietários que implementavam o corte da floresta e a proliferação monocultural. A BR-101 cortava a oeste e começava a ser asfaltada. O extremo sul da Bahia passava de zona fronteiriça para uma região consolidada do capitalismo global, com a transformação de árvores em mercadoria e a substituição da diversidade das roças e florestas pela homogeneidade nos sistemas agropecuários e extrativistas voltados para o mercado regional. Paisagem que vai se definindo em função das matas de eucalipto e o início do turismo internacional.

Essa “viagem de volta” de Joel e sua família para Barra Velha não se configurava como uma volta após uma diáspora, mas, sim, como um contínuo circular por trajetos familiares que, nesse caso, era motivado pelo chamado dos parentes e pelas indeterminações do acesso à terra. Seu pai não ficava num lugar por muito tempo: não passava três anos, ele nos contou. Em 1974, chegaram à Barra Velha, que estava “no auge da fome”, tempo em que se “comia mangaba verde e caranguejo puro sem outra coisa para acompanhar”, tempo do medo de ser apanhado pelos guardas florestais, pois o IBDF não deixava ninguém botar roça. Nesse momento, foram acolhidos por Albino (Caruncho), seu tio, irmão de sua mãe.

Nesse “tempo do sofrimento”, como chamam os mais velhos, havia muitos modos de sofrer: pela migração, padecendo na terra, sofrendo humilhações dos fazendeiros – reafirmou Joel. Seu pai era “ajeitoso”, lembrou ele. Primeiro ele plantava aipim, batata, feijão de corda, ele era “farturão”, por isso eles não passavam fome. No entanto, naquele tempo, eles não podiam plantar. A convivência com a mandioca e outras plantas só era possível no restrito lugar onde estavam suas casas, por entre linhas que dividiam as cercas do projeto modernizador dos parques e fazendas. Isso tudo foi em 1974. Durante a conversa, Joel mudou o tom de sua voz; de sério e fala pausada, passou a esboçar um leve sorriso: “No máximo em dois anos os índios tinha arreventado esse paradigma”.

Antes de findar a primeira negociação entre a Funai e o IBDF para cessão de uma parcela do parque para os Pataxó plantarem nas capoeiras, algo em torno de 210 hectares, a maior parte com terra arenosa, muitas famílias já estavam abrindo suas roças em lugares que vão do Céu ao Prego: uma pequena faixa de barro amarelo com terra preta entre a terra areiada dos campos de muçununga, ainda com terra boa para mandioca e outras plantas.

Segundo Joel, esses lugares eram os principais para roça em Barra Velha, já no começo da “renovação do trabalho de sustentabilidade”. Para ele, nessa passagem do tempo do sofrimento para o tempo da fartura, reside o marco da primeira retomada realizada. Outros lugares estavam sendo abertos no mesmo período: famílias que migraram de Barra Velha abriram lugares em Coroa Vermelha e Mata Medonha; outras conviviam com fazendeiros; e outras, da região de Cahy e Cumuruxatiba, passaram a trabalhar na invisibilidade para manter seus lugares diante da invasão massiva de madeireiros e fazendeiros (CARDOSO et al., 2013). Nesse início dos tempos de fartura, seu pai chegou a abrir roça no Pia Pinto, num lugar vizinho ao Porto da Palha. Foi um tempo em que “todo mundo tinha”.

Esse período durou até uma segunda negociação entre o IBDF e a Funai, nos anos 1980, que redundou na formalização da cessão para a Funai da gerência do Parque Nacional, com uma área total de 8.627 hectares. Nesse mesmo período, pesquisadores do PINEB estavam concluindo um estudo que apontasse um território adequado à produtividade potencial dos Pataxó e uma pesquisa de mestrado de Maria do Rosário, que poderia dar suporte acadêmico às negociações (CARVALHO, 1977; AGOSTINHO DA SILVA, 1981). Segundo Joel, durante o estudo que os antropólogos estavam fazendo, os parentes dele estenderam suas linhas de vida, recuperando novamente lugares dentro do parque – lugares que foram perdidos desde o pós-Fogo de 1951, isso antes do acordo entre IBDF e Funai ser finalizado “como uma retomada”, concluiu Joel. Nesse momento, tinha roça aberta em lugares como Onça, Rela Cu, Anjo, Trucida, Monte Belo e Bela Vista, entre muitos outros lugares abandonados após o Fogo de 1951 e a criação do parque – lugares que encapoeiraram e se fecharam quando foram “trancados” pelo IBDF. Segundo Joel, muita gente que se espalhou após esses eventos críticos foi reaver os lugares de seus parentes, menos seu avô, que vivia no Ribeirão e teve que viver fora por uns anos e, quando voltou, não conseguiu retornar ao lugar. Para Joel, esta é sua luta ao voltar ao Ribeirão e habitá-lo: seu avô morreu e não voltou mais lá.

Joel era bem jovem e viu o acordo entre a Funai e o IBDF ser realizado. E viu seus parentes terem de sair novamente e voltar a viver confinados. Foi no mesmo momento em que outras famílias, como as de Firmo e Manoel Santana, abriam lugar em Boca da Mata e Meio da Mata.

J: Na época da Rosário, ia pras reuniões e ficava observando, assuntando, escutando. Naquela época, quando tiraram tira de terra, um bocado de

parente não concordou com jeito da medição. Queriam que fosse de travessa. Metade do parque e metade do parque e mangue ficavam dentro.<sup>95</sup> IBDF e Funai fizeram acordo e tiraram mangue, tiraram acima do cemitério e cortaram, só deixando parte de areia. Quatro anos depois da medição, Paulo Cotoco, Seu Zé Bedeu, Bidu, Firmo fizeram dois documentos reclamando sobre a terra, isso já em 1984. Encaminharam um em Salvador e outro em Brasília reclamando da demarcação. Em 1997, fizemos uma reunião com o Ibama e colocamos essa questão em pauta. Nesse mesmo ano, Águas Belas retomou, em 1998, Corumbalzinho e Craveiro. Em 1999 entramos no Parque e não parou mais.

Como bem disse Joel, “a cada reunião, novas ideias e novos pensamentos”. Numa retomada não há garantias. Retomar é criar um evento, é lidar com o indeterminado dos encontros entre diferentes, com sua aleatoriedade, pois envolve o cruzar os limites que cercam mundos distintos e encarar perigos e colaborações que daí emergem, o que faz da retomada um modo de gestão das indeterminações. As pessoas que agem, em geral homens, jovens e algumas mulheres, sabem que, mesmo com o maior dos preparos, com planejamentos, desenhos de estratégias e táticas,<sup>96</sup> sempre haverá indeterminação. O desenho de uma retomada se faz no habitá-la.

Retomar é sair do enquadramento de um reconhecimento como índios dóceis, afáveis ao mercado do turismo, para se tornarem enquadrados como invasores, criminosos e perigosos pela mídia e pelo poder judiciário e policial, sendo, portanto, objeto da ação repressiva. Retomar é lidar com a vida e com a morte. Daí a dificuldade de se tomar a decisão de aderir a uma retomada. Joel sabe bem disso, pois em um momento nas

---

95 Segundo Maria do Rosário Carvalho, em 9 de dezembro de 1980, Paulo Braz, mais conhecido como Paulo Baraúna, e mais dois signatários, Benedito Ferreira Braz e José Farias do Nascimento, encaminharam ao presidente da República, João Figueiredo, uma carta para que tomasse conhecimento do que estava ocorrendo com os índios e dos desacordos nas negociações entre IBDF e Funai. De acordo com a mesma autora, oito anos depois, no decorrer de uma reunião promovida pelo Ministério do Interior/Funai, com a participação de representantes dos Pataxó e IBDF, Firmo Ferreira declarou, enfaticamente, que a área demarcada em 1980 como terra indígena não correspondia à área de ocupação tradicional e lembrou que, por volta de 1935, “o Dr. Barros e o Dr. Marcelo mediram área correspondente para o grupo, cujos marcos encontram-se ali fincados, até hoje” (CARVALHO, 2013).

96 Não descreverei, de forma intencional, as formas de preparo e planejamento, bem como detalhes de como se dá a vida numa retomada recém-realizada.

retomadas nos anos 2000 deparou-se com a ameaça constante de pistoleiros, o assédio de fazendeiros e a perseguição implacável da Justiça, que o acusava de ter matado um homem tido como pistoleiro pelos Pataxó, além da construção de sua imagem pela mídia local como a de um “bandido invasor de terras alheias”.

A indeterminação do encontro é a outra face da moeda do medo. Ao questionar o porquê das famílias de Barra Velha não participarem até o momento das retomadas recentes e não darem apoio com seus corpos, Joel responde que, hoje, os mais velhos, quando escutam falar de retomada, têm medo:

J: Vem na cabeça que podem ser atacados como em 51. Em 51 teve aquela repressão policial, mas muitos velhos fizeram viagens depois e até dormiam em delegacias. Isso não entendo hoje.<sup>97</sup>

T: Será que fazem ligação de terra de um dono atual, mesmo sabendo que é território indígena em termos históricos e que é de direito? Assim, ao retomar a terra, receiam poder ter reação?

J: Os mais velhos devem ter isso na cabeça.

T: Por outro lado, aqui em Barra Velha as famílias mais antigas já têm seus terrenos alicerçados. Daí, com isso, por que mexer nisso? E sabemos que há divisões.

M: Pode ser uma explicação.

C: Já aconteceu com eles...

J: No sentido político, a aldeia mãe tá praticando uma coisa. Tem grupos que já têm suficiente e não quer que mexa, mas tem grupos que não têm e precisam garantir demarcação. Como aqui é mãe, as lideranças precisam ter esse entendimento. Como todas as outras aldeias, filhas de Barra Velha,

---

97 Em conversa que tivemos com Adalicio, hoje falecido, ele nos fez o seguinte relato, em 2008, durante o etnomapeamento em Barra Velha: “A gente não concorda com esse negócio de demarcação e nem acredito que vai acontecer, temos muito medo da demarcação, porque pode acontecer o que aconteceu na revolta de 51. Tem muito fazendeiro agora e eles têm muita usura, quem sabe o que podem fazer?”.

como na hora da luta deixa filhos sozinhos. Esse é o apoio político. Barra Velha tem que ter na cabeça que tem que ter posição. Pode não ir lá, mas deve se posicionar. Vai em Brasília junto, cobrar e resolver o problema. Não é dizer que o parente errou, que tá errado porque retomou, acho que não é essa a posição. O cacique é o mandado da comunidade. Se a comunidade ficar receosa, ele vai ficar atrás. Ele não pode se colocar na frente. Tá na hora das lideranças chegarem juntos e dizer: “É por aqui!”, pois a luta é de todos. Muitos querem a terra, mas fica coisa indecisa, o que enfraquece a luta.

T: Mas e o medo?

J: Pessoal tem medo de retomada, dizem que é negócio de 51. Eu defendo a tese de luta, de posse da terra, de garantir a terra. O fio da história tem que ser passado.

## NA FAZENDA

**Retomar** – verbo transitivo direto: tornar a tomar (algo concreto ou abstrato, que se perdeu); recuperar, reaver; tornar a tomar pela ocupação; reocupar, reconquistar – verbo transitivo indireto: dar continuidade a; continuar (o que foi interrompido).<sup>98</sup>

No outro dia, logo após a conversa com Joel e Cachiló, em um bate-papo que durou mais de três horas, resumido em poucas palavras na seção anterior, eu e Maíra partimos de carro até as retomadas. A direção nos foi informada por Joel. Disseram-me que pela rodagem até o distrito de Monte Pascoal não haveria maiores problemas, e que pistoleiros não teriam motivos para nos atacar.

Na noite desse mesmo dia, liguei para Alfredo, uma das principais lideranças e nome evocado quando se trata das retomadas atuais nas fazendas situadas entre a aldeia Boca da Mata, a BR-101 e a rodagem de Monte Pascoal. Alfredo, filho de Manuel Santana e cacique da aldeia Boca da Mata, foi uma das lideranças que estiveram à frente das “lutas” pela demarcação do território em 1999 e, quando presidente do Conselho de Caciques

– posição que ainda assume, apesar das críticas e pressões cada vez maiores –, exerceu papel central nas negociações com o Ibama e a Funai no momento pós-retomada, no sentido de se estabelecer o contrato de gestão compartilhada e o avanço do projeto de sustentabilidade com o MMA.

Saímos de casa logo após o almoço. Nossa direção era a Fazenda Brasília, entrada para a aldeia Boca da Mata, onde se encontravam Alfredo e sua turma. Segui do Muriã pela rodagem que circunda a terra indígena num trajeto paralelo aos rios Caraíva e Cemitério. Esses rios, hoje completamente degradados, possuem nascentes que são cruzadas pela BR-101 e outras nas atuais plantações de eucalipto, monocultura responsável por grande parte dos desmatamentos e pela seca dos rios que envolvem o território Pataxó, segundo os índios. Seguimos pela rodagem.

Ao passarmos pelo Limoeiro, com o Monte Pascoal à nossa esquerda, lembrei da conversa que tive com Kaiones, companheiro pesquisador indígena do Museu do Índio, na qual ele falava sobre as divisões arbitrárias do Parque Nacional e das fazendas. Ali vivia sua tia, que teve de vender as terras e foi para Caraíva. Sua tia não quer ser índia, me disse ele naquele momento. Hoje o Limoeiro resume-se a fazendas de café e eucalipto.

Alguns quilômetros antes do Limoeiro, passamos pelo Jambreiro, outro lugar que se tornou fazenda. No Jambreiro foi onde a família de Aurinho, outro amigo e pesquisador do museu, viveu e onde ele nasceu. Sua família teve de vender o lugar, pois chegou um ponto em que todas as terras estavam nas mãos da Flonibra, companhia de produção de pasta de celulose. Eles estavam cercados, não deixavam cruzar as porteirosas das fazendas vizinhas. Os agroquímicos penetravam as divisas impostas e a pressão era grande. A partir daí, sentiram que não havia saída e venderam o lugar.

Ao adentrarmos na BR-101, eu já estava um pouco tenso, pois as notícias que chegavam em Barra Velha e nas redes sociais eram de que na noite anterior um homem numa moto parou em frente à retomada e soltou algum tipo de explosivo. Houve tiroteio.

Ao passarmos pela aldeia Guaxuma, na ponta mais extrema da terra indígena, começamos a seguir as indicações quanto à localização das fazendas retomadas. Observávamos e comentávamos entre nós que praticamente todas as casas, sedes das fazendas, estavam ocupadas.

## Propriedade: o café

Acordei na expectativa da chegada de Arari, que ia me levar para conhecer o cafezal, na fazenda do Rogério. Quando ele chegou, pegamos o carro e nos direcionamos à fazenda, que se situava num lugar chamado Limoeiro, um lugar antigo dos Pataxó, hoje ocupado por fazendas de café, eucalipto, mamão e pequenas roças de mandioca. Tratar do café, esta planta com sua semente apreciada em todo o mundo, é tratar do encontro entre planta, índios e fazendeiros no Monte Pascoal.

Os Pataxó tinham seu próprio café, feito com a semente da planta denominada localmente de *tiririçim*. Com a chegada do café ao extremo sul baiano, provavelmente de forma marginal e em menor escala que os grandes centros produtores como São Paulo, essa planta praticamente deixou de ser cultivada nos quintais, e os Pataxó, que já trabalhavam para as fazendas de cacau ou de gado, passaram a trabalhar também por empreita nas fazendas de café. Algo que se intensificou com o aumento da produção e a expansão da área de cultivo do café do tipo conilon (*Coffea canephora*.v.) no extremo sul da Bahia (SNA, 2014).

No caminho, Arari foi me mostrando os lugares onde viviam, por exemplo, a família de Seu Zé Piega, agora um enorme eucaliptal. Do outro lado da baixada do rio Caraíva, ele aponta o Céu, lugar onde ele e sua família tinham terreno, que foi dividido entre outros parentes. Hoje, em muitos desses terrenos, há o desejo de mimetizar as práticas de cultivo dos fazendeiros.

Nem todos os agricultores praticam da mesma forma o ato de abrir e cuidar de uma roça, mas muitos tentam plantar bens de raiz – como o próprio café, laranja, pimenta do reino – e inserir as técnicas dos fazendeiros, supostamente mais rentáveis. Essa articulação entre a vida dos indígenas e a dos fazendeiros é antiga. Segundo Oliveira (1985), já se realiza desde antes do Fogo de 1951, com os Pataxó indo se aventurar nos trabalhos de colheita de cacau ou de desmatamento para plantios. Um trabalho extremamente mal remunerado, isto quando havia remuneração, nos quais os Pataxó tentavam tirar o máximo proveito, principalmente com os fazendeiros mais “mansos” ou “amansados”. Muitas dessas relações, principalmente com pequenos agricultores, posseiros, redundaram em casamentos, em geral do dono da posse ou de seus filhos com uma índia, trazendo para dentro dos laços de parentesco essas diferentes figuras.

O Fogo de 1951 escancara as relações assimétricas entre fazendeiros e as famílias indígenas, quando a polícia adentrou com extrema violência em Barra Velha e outros lugares onde moravam os Pataxó, destruindo suas casas e violentando os moradores.

Muitos índios e suas famílias se dispersaram pelas matas, alguns chegaram a pedir apoio aos parentes mais próximos, outros aos fazendeiros com quem possuíam boas relações, muitos sendo acolhidos, outros acolhidos de forma a retribuir com sua própria mão de obra, das mulheres e das crianças, em situações de escravidão. Segundo Oliveira (1985), algumas pessoas chegaram a dizer aos fazendeiros para pegar os “caboclos” que quisessem para trabalhar para eles. Com as retomadas, o processo se inverte e os índios passam a colocar em suas estratégias a relação que possuem com cada fazendeiro. Em geral, as fazendas dos fazendeiros brabos são os primeiros a serem insertos nos mapas das retomadas.

No caminho, Arari me contava da dureza do trabalho nos cafezais. Eles eram convidados para os trabalhos durante a fase de colheita, entre maio e junho. Pegar café era uma aventura, uma prática que se realizava em momentos de necessidade, num período de baixa do turismo. O trabalho era pago pela saca colhida, com cerca de 8 reais o sacco, pago com uma ficha. Esta ficha poderia ser trocada por dinheiro num período de 15 em 15 dias, tempo no qual a ficha circulava na própria aldeia, adquirindo equivalência monetária enquanto meio de medida. Um Pataxó, ao decidir se aventurar numa fazenda, escolhia justamente um fazendeiro com o qual buscava cultivar boas relações com seus parentes, por exemplo, convidando para ir à aldeia, fazendo churrasco, visitando. Trabalhar para o produtor de café é articular uma tentativa de simetrizar a assimetria da alienação do trabalho com relações por meio da astúcia e da camaradagem. O que Airi chamava de “aventurar”. Na fazenda para a qual nos direcionávamos, me dizia Airi, o “cara era sossegado”.

Ao chegarmos ao cafezal, procuramos pelo atual proprietário a fim de conseguir autorização para que eu pudesse fazer a pesquisa e fotografar o trabalho da colheita – tempos atrás o trabalho era o de pulverizar pesticida. Ele não estava, apenas seu irmão. Eu o reconheci, já o tinha visto no Muriã, na praia com alguns jovens Pataxó. Senti que ele e mais uns três funcionários, aparentemente supervisores, estavam meio cismados com minha presença. Expliquei minha proposta e eles demonstraram preocupação, pois minhas fotos poderiam ser publicadas na internet e servir para alguma ação do Ministério do Trabalho. Expliquei melhor acerca de meus objetivos acadêmicos, e assim minha presença foi liberada.

Entro pelo cafezal tirando fotografias das pessoas com o café. Logo na estrada, antes de penetrar nas fileiras de café, encontro Juju, um conhecido de Barra Velha, filho de Arauê e que é também brigadista da brigada de combate aos incêndios florestais do Parque Nacional do Monte Pascoal. Ele chega animado, brincando muito

e sorridente, perguntando se eu ia “arrastar lona” com eles. Arrastar lona é a parte mais pesada da lida no café, “acaba com o corpo”, disse Juju.

Na entrada da fazenda, pude observar que muitas pessoas estavam sentadas no chão em cima das lonas, eram homens e mulheres, jovens em sua maioria, todos “puxando café”. Airi me explicou que ali se trabalha uma dupla por “estrada” e cada estrada tem um número que é exatamente o número do saco a ser colhido. O cafezal é, assim, medido pelo número de fileiras de café. As duplas fazem parte de “grupos”: tem o “grupo dos índios” e “grupos dos de fora”. Cada pé de café deve ser colhido na íntegra e rapidamente, não ficando nenhuma frutinha para que não dê broca. Enquanto vão colhendo e ensacando, o jerico vai passando e pegando as sacas. Cada dupla deve pegar em média de 8 a 12 sacas por dia. Em geral, começam a trabalhar muito cedo e finalizam às 13 horas ou no final da tarde. Alguns chegam a dormir em galpões na fazenda para o trabalho render mais.

Pareciam não se importar com minha presença e continuavam seus movimentos ágeis na colheita. Não sei o que muitos ali estavam pensando. Provavelmente algumas daquelas pessoas são filhos ou netos de antigos moradores do Limoeiro e sabem das histórias contidas naquele lugar e da forma como suas famílias foram dali retiradas, nutrindo certa afeição pelo lugar. Outros nem tanto, talvez por serem de outras origens e não compartilharem das mesmas histórias.

Quando nos direcionávamos para o carro, após quase duas horas no cafezal, encontrei-me com Alex, um jovem que mora no Campo do Boi e que eu, dias atrás, tinha encontrado entalhando algumas gamelas. Ele vestia um casaco de moletom com capuz para se proteger do sol escaldante. Acendeu um cigarro de palha e se ajeitou de forma confortável com as mãos na cintura e começamos a conversar. Para ele, trabalhar no café era uma aventura e não um trabalho. Era uma forma de “tirar um dinheiro” para se manter por um breve período. Após isso, ele ia embora. O mesmo ocorreu quando ele foi trabalhar na Cooplanjé, a cooperativa de restauração florestal sediada na aldeia Boca da Mata. Ele falou dos parentes dele: ele é neto de Manuel Santana, sobrinho de Matias, diretor da Cooplanjé. Logo após, mostrou as dores em seu corpo, nas costas e nos ombros, marcas dos esforços no cafezal. Tirei algumas fotos dele. Despedimo-nos e fomos embora.

Durante o trajeto, passou um helicóptero de um fazendeiro. Arari me disse que ele sempre sobrevoava a região, era de um “fazendeiro grande”. Encontros com esses personagens, praticantes dos cercamentos e das monoculturas, são momentos de negociações intensas e incertas. Os Pataxó se esforçam para adentrar em relações

mais amistosas e em alianças com esses “inimigos” e com seus aliados vegetais (café, eucalipto, cacau, mamão), muitas vezes estabelecendo relações de reciprocidade, assimétrica e indeterminada, em um esforço de tradução de valores e de mundos, o que estabelece uma certa paz, relativamente duradoura, num fundo de inimizade latente e de desavenças potenciais. As retomadas e os processos de demarcação de uma terra indígena escancaram essas relações. É a retomada de um lugar que se estabeleceu por posse ilegítima, dentro do território de vida Pataxó.



*Na retomada, barraca de lona: o lugar dos encontros*

Adentramos a BR-101, passando pelas aldeias Guaxuma e Jitaí. Próximo ao distrito de Montinho, achamos a entrada da retomada. Uma corrente fechava a entrada da rodagem que ia até Boca da Mata e, logo ao lado, uma casa ficava escondida por entre uma porteira e uma cerca toda camuflada com folhas de coqueiros. As folhas nos impediam de saber se havia ou não gente dentro. Logo acima da porteira de madeira, uma placa

branca com letras vermelhas indicava: “Terra Indígena Barra Velha”. E na lateral, duas placas menores de madeira escritas em branco: “Território tradicional Barra Velha. Proibido entrada de não indígena”. Paramos o carro em frente à corrente e saímos. Dois jovens nos observavam com olhares não tão receptivos.

Apresentamo-nos e chamamos por Alfredo. Em pouco tempo apareceu Xarru, liderança da Cassiana, e Oziel Santana, cacique da aldeia Pé do Monte, que nos convidaram a entrar e a ficarmos à vontade. Olhando de fora, entre as janelas da casa da fazenda, aparentemente em construção e provavelmente de algum funcionário, um cocar desponta em cima de uma cadeira. No terreno, algumas barracas montadas debaixo de lonas pretas, outras lonas estão vazias. Local de dormida. Alfredo chega, trocamos apertos de mãos e sorrisos. Sentia-me bem em estar ali. Vamos direto para debaixo de uma lona onde, aparentemente, é um lugar de reunião: há bancos e cadeiras, uma barraca azul no fundo. Cocares se misturaram com chapéus de boiadeiro, camisetas e enxadas encostadas em uma estaca.

Naquele momento chegou junto a nós Edi, professor, e Juliana, irmã de Alfredo e também liderança das mulheres. Ela e as outras mulheres coordenam a cozinha. Iniciamos a conversa explicando que estávamos envolvidos com nossas pesquisas acadêmicas e que nossa visita era uma forma de conhecer a retomada e oferecer o nosso apoio, na medida do que fosse possível. Agradeceram nossa visita, reiterando que todo apoio era importante naquele momento em que havia muita pressão. Falavam dos apoios que vinham recebendo dos parentes de outras aldeias, uma fala ressentida, observei, pois até aquele momento Barra Velha, considerada a aldeia mãe dos Pataxó, não havia dado o apoio à retomada, seja pela voz dos mais velhos ou por meio da participação direta das lideranças.

Alfredo ressaltou que as retomadas foram realizadas num movimento que os pegou de surpresa: eles não estavam preparados. Já havia o “pensamento”, sempre presente, de reaver os lugares, mas eles e sua turma só “partiram pra luta” depois que uma fazenda ao lado havia sido retomada pela “turma” de Jitaí. Essa retomada, realizada em um assentamento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) com o qual as famílias de Jitaí tinham certa inimidade, foi o estopim para as lideranças de Boca da Mata e Cassiana coordenarem os desejos latentes e articularem a entrada gradativa nas fazendas. Ao mesmo tempo, cabia às lideranças articularem o apoio dos parentes, seja de corpo presente nas retomadas, financeiro ou logístico, e convergir as retomadas com o

agendamentos de reuniões em Brasília, a fim de pressionar o Ministério da Justiça para a assinatura da tão almejada Portaria Declaratória e o avanço dos processos demarcatórios no extremo sul da Bahia.

A articulação para uma retomada pode levar anos ou ocorrer de maneira espontânea, mas, em ambos os casos, envolve a ciência de entrelaçar diversos atores num propósito comum: reviver lugares e até, caso possível, fundar uma aldeia. Segundo Joel e outras lideranças com as quais eu viria a conversar, numa retomada, uma liderança não vai sozinha e nem ordena que sua turma de parentes o sigam e, na maioria das vezes, não é o deflagrador da ação.

Se assim o fizer, ao agir sem a “permissão” da aldeia, corre o risco de perder sua legitimidade enquanto liderança. O líder deve ser capaz de traduzir os desejos e as necessidades, sabendo historiar o contexto pela oratória, falando para os parentes sobre os motivos, os desafios e os perigos, contando histórias de outras retomadas e ser capaz de propor táticas e estratégias. A liderança deve ser experiente em seus trabalhos, transmitindo segurança de que sabe o que faz no processo de regularização dos terrenos e da aldeia. Conta para a retomada a negociação entre lideranças e suas turmas, bem como negociações entre lideranças de outras famílias de aldeias diferentes.

Alfredo nos disse também que contava com algumas lideranças, aliados de outras aldeias e até de outros povos (Pataxó Hã hã hãe) e com a capacidade destes de articularem suas turmas, num laço de confiança e reciprocidade que foi sendo construído ao longo de suas jornadas no movimento indígena. Contam eles com o desejo potencial de jovens, idosos, mulheres e homens de ter um terreno viável para executarem seus projetos de vida. Assim, as lideranças devem ser capazes de mobilizar tais desejos, obtendo confiança e coragem para as ações.

Para realizar tamanho empreendimento, num contexto de extrema violência no plano midiático e nas relações com muitos políticos e fazendeiros, além das incertezas no plano jurídico – os receios das reintegrações de posse –, os Pataxó coordenam parcerias que vão desde a própria Funai e organizações não governamentais (ONGs) indigenistas, passando por fazendeiros ou pequenos proprietários com os quais mantêm laços de amizade, a empresários e comerciantes das cidades vizinhas. Parentes e aliados de outras aldeias são convocados. Os contatos visam tanto ao apoio político quanto financeiro e

logístico para realização das retomadas. Quanto à Barra Velha, contam com o apoio de alguns parentes – mas não dos mais velhos e da aldeia como um todo. Apesar disso, Edi e Alfredo sentem que é uma questão de tempo e que respeitam a posição dos parentes de Barra Velha.

Saliente-se que o ato de realizar uma retomada consiste em estabelecer relações não apenas entre humanos e suas instituições. Durante nossa conversa debaixo da lona preta, Edi e Juliana enfatizavam a todo momento os esforços que eles estavam empreendendo para conseguir mudas de bananeiras, sementes e manivas de mandioca para abrirem as roças nas terras retomadas. Algo que não acontecia só ali, no pequeno espaço onde se agrupavam os partícipes do evento. Entremeando as outras barracas de lona, podíamos ver pequenas hortas com verduras e bananeiras recém-plantadas e uma pequena roça de mandioca, feijão e milho, cultivada num pasto sujo entre as cercas que dividem a casa em que eles estavam e a sede principal da fazenda. Tais práticas vinham ocorrendo em todos os lugares por onde as famílias estavam se espalhando.

Nas retomadas, a decisão pela ação direta e o enfrentamento implica esforços para romper com os enquadramentos, visto que os enquadramentos normativo-institucionais, que garantiriam as condições de uma vida plena e menos precária, subordinam-se a decisões que contribuem, justamente, para precarizar ainda mais a vida deles, e não só: a de outras vidas animais, vegetais também, entre outras.

Observamos a reação da mídia e dos proprietários notadamente contra as retomadas e contra os projetos indígenas de mundo e a favor do direito de propriedade. Da mesma forma, as históricas decisões do judiciário local e a ação da polícia a favor de um lado e contra a consolidação dos direitos indígenas, bem como as políticas públicas, que favorecem setores econômicos específicos, como o do turismo ou agropecuário, os cercamentos das terras e sua legalização, as licenças ambientais para as empresas de eucalipto dentro do território Pataxó, e as cercas e multas que os gestores dos Parques Nacionais impingem à comunidade indígena.

Lidar com toda a ambiguidade e os perigos de uma retomada exige preparo, fala Oziel. E se preparar é saber rezar, fechar o corpo, é convocar orixás, encantados, santos: “todos têm que rezar pra quem puder, mas para uma coisa só. Rezamos para virar a cabeça dos pistoleiros e a espingarda não atirar”. Os encantados possuem seus lugares de habitação

e, muitos destes, movimentam-se, assim como caboclos, santos e espíritos ancestrais, colaborando para o sucesso desses esforços. Para Oziel, preparar-se é saber escutar o que os parentes antigos trazem nos sonhos, seus presságios e aconselhamentos. Preparar o corpo é também ter conhecimento sobre os direitos e sobre a história da terra, do lugar que estava sendo retomado.

“  
Lidar com toda a  
ambiguidade e os perigos  
de uma retomada exige  
preparo, fala Oziel.”

É difícil colocar num quadro os fatores motivadores de uma retomada como a que estávamos visitando: são múltiplos fatores que se entrecruzam. É comum as retomadas serem caracterizadas pelos acadêmicos e indigenistas como uma maneira encontrada pelos indígenas para fazer pressão em favor do avanço do processo demarcatório de uma terra indígena (ALARCON, 2013). Entre os fatores que seriam suficientes para ensejar as ações pode estar a pressão para que o governo federal demarque a Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal, já identificada pelo respectivo estudo antropológico, ou para que inicie a demarcação da Terra Indígena Comexatibá, ainda em estudo, ou, ainda, para que abra possibilidades de ampliação de Coroa Vermelha, já homologada. É possível que este *leitmotiv* instrumental seja central, como vêm registrando inúmeros pesquisadores sobre o assunto (CARVALHO, 2009; SAMPAIO, 2000). Os próprios Pataxó, por meio de livros já publicados, definem uma retomada assim: “não é uma invasão de terras, e sim a reconquista do território tradicionalmente ocupado pelos povos indígenas que, nestes 507 anos, foram retirados pelos colonizadores” (ANAI; CESE, 2007, p. 29).

Em nossa conversa debaixo da lona preta, os direitos de terem suas terras asseguradas pelos procedimentos jurídicos e administrativos do Estado eram sempre evocados. Esses são atos legítimos e legitimadores da posse que não se deve desprezar, e os Pataxó vêm sabendo lidar com a lógica estatal do que eles chamam de *medição* já faz algumas décadas. Como já afirmei anteriormente, certamente, pressionar o Estado brasileiro para que conclua o processo administrativo de demarcação das terras indígenas – paralisado por determinação do poder executivo federal desde 2009 – é uma das motivações dos Pataxó ao realizar aquelas retomadas.

Agora, no entanto, não creio que resumir esses movimentos a causas instrumentais seja o caminho de entendimento a seguir, o que ficou claro para mim após a conversa que tive com Joel e Cachiló, e depois com Alfredo, Edi, Oziel, Juliana e Xarru, na retomada da Fazenda Brasília.

Se assim fosse (retomadas motivadas pelo desejo de findar processos administrativos), creio que os Pataxó já teriam cessado os movimentos de retomadas logo após a primeira demarcação nos anos 1980 e após a homologação nos anos 1990, de Barra Velha e Coroa Vermelha. Mas isto não se realizou: as retomadas continuaram sendo realizadas e talvez com maior intensidade e expansão justamente a partir de aldeias que tiveram sua gênese a partir de outras retomadas iniciadas no final da década de 1980 e 1990, como Boca da Mata, Meio da Mata, Cassiana, Guaxuma, Jitaí, Pé do Monte, Craveiro, bem como as diversas aldeias de Coroa Vermelha, Mata Medonha e de Comexatibá. O que aponta para o entrelaçamento entre múltiplos fatores de ordem histórica, afetiva, econômica e política.

Em muitas conversas que tive, com lideranças ou não, ficou claro para mim que, para eles, não é da ação do Estado que emana seu direito ao território. Este direito não repousa também: ao contrário, por exemplo, dos Tupinambá da Serra do Padeiro, em determinações dos encantados (ALARCON, 2013), mas nas potencialidades de se habitar lugares e trilhas historicizadas pelas jornadas dos mais velhos, e no desejo de tornar esses lugares retomados mais habitáveis para se recriar vidas menos precarizadas, o que envolve abrir roças, fazer quintais, criar um gadinho e algumas galinhas, elaborar projetos e, principalmente, receber visitas dos parentes.

Assim sendo, as conversas que tive sobre as retomadas envolveram lembranças de eventos violentos e humilhantes, como o Fogo de 1951 e a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, lembranças de vidas vividas em lugares arruinados, a humilhação de ter que trabalhar para alguns proprietários que não correspondem à ética das relações que os Pataxó almejam, a resolução de conflitos internos pela fragmentação, o desejo por reativar relações com múltiplas formas de vida animal e vegetal e, por conseguinte, criar condições para viver uma vida mais sossegada com os parentes, plantas e animais.

Portanto, pelo que eu estava entendendo e estou sugerindo, o ato de retomar praticado ali, por aquelas pessoas que dormiam no chão das fazendas retomadas e em barracas de

lona preta, inscrevia-se em um projeto mais amplo de reconstrução de modos de vida – no plural – de um povo e de outras espécies que com eles interagem em lugares vividos e trilhas caminhadas pelos parentes antigos e atuais. Retomar era abrir possibilidades para a emergência de um novo padrão, que conecta os índios em seus lugares com a miríade de existências que com eles contribuem para geografar o mundo e refazê-lo. Um movimento de geopolitizar todas as relações.

Assim, poderíamos considerar uma retomada como o entrelaçamento dos efeitos discursivos-materiais da forma Estado, ao performar práticas matemáticas de se desenhar limites e medidas – as terras indígenas –, com a forma indígena, histórica e afetiva, ao performar ações de retomada para reviver lugares-mundos e caminhos trilhados no passado e na atualidade: ambos cristalizados no estatuto das terras indígenas, mas não restrita a estas. Seria como Seegers e Viveiros de Castro (1979), Gallois (2004) e, mais recentemente, Vieira, Amoroso e Viegas (2015) apontaram a respeito da imbricação e convivência de modelos de territorialidade ou dos esforços dos povos indígenas em acomodar os modelos geométricos de territórios, estatais, em seus projetos de vida.



*Descanso na trincheira*

Retomar seria um modo de saber caminhar com os enquadramentos institucionais e normativos que dão existência a uma terra indígena e às políticas públicas destinadas aos povos indígenas: ou seja, a Constituição Federal de 1988, sempre lembrada em seu artigo 231, as normas de demarcação de terra e seus momentos ou fases administrativas. Essa forma de conviver entre múltiplas formas de conceber o “território”, como diria o antropólogo Oscar Calavia Saez, não implica assumirmos que essa territorialidade seja algum tipo de “híbrido”, pressupondo que os Pataxó estejam a “papaguear conceitos alheios”. Terra indígena, lugares e território são conceitos dos Pataxó: “língua deles porque a adquiriram, enquanto práticas, dos brancos a muito custo: legitimamente indígena, enunciada por sujeitos indígenas a serviço de uma causa vital para os indígenas” (SAEZ, 2015, p. 275).

Tratar as múltiplas concepções de território em relação ao Monte Pascoal como contingente às relações e aos modos de performar o mundo contraria uma das principais teses sobre a territorialidade Pataxó escritas e aceitas pela etnologia até então. Para tratar de um “território” Pataxó, boa parte desses estudos argumentam que o território do povo Pataxó foi construído por meio do contato com a sociedade envolvente (GRU-NEWALD, 2001). A formação de um território seria parte de um “processo territorial” capitaneado pelos poderes coloniais e estatais (OLIVEIRA, 1998), que engendraria a forçosa inserção dos índios nos domínios do Estado-Nação. Se seguirmos esta matriz do pensamento antropológico dos chamados “contratualistas”, teríamos de subordinar as retomadas às determinações do Estado Nacional. Este sim estaria orientando os movimentos reivindicatórios dos Pataxó por um território tradicional que, para o bem ou para o mal, seria uma formulação externa ao povo indígena. Retomadas subordinadas apenas à obtenção do documento garantidor da demarcação de uma terra indígena. Tal formulação dificulta, na maior parte das vezes, compreender as ações das retomadas como táticas catapultadas por modos de viver e criar lugares, ou pelo parentesco ou quaisquer outros engajamentos a partir das relações que os Pataxó detinham com a multiplicidade de projetos de mundo com os quais interagiam.

Outro argumento a favor das retomadas, fortemente utilizado nos discursos das lideranças, era o de que as retomadas e a garantia da demarcação das terras ajudaria na preservação do Parque Nacional. A ampliação dos lugares de vida possibilitaria, assim

argumentou Alfredo, a realização de outros projetos que tirassem as famílias da mata, as que precisam de madeira para fazer artesanato, contribuindo, assim, com a “preservação da natureza” – questão central e não resolvida entre os Pataxó e entre estes e a rede de instituições ambientalistas, como veremos no capítulo seguinte.

Caso sigamos os argumentos de Edi e Juliana, podemos compreender uma retomada como um processo de reocupação por uma miríade de modos de vida, que cruzam fronteiras no fazer-mundos. Mundos que se formam a partir da coordenada ação de diversas vidas e coisas – índios, encantados, mandiocas, coqueiros, indigenistas, gado, dinheiro, documentos etc. – que negociam, desafiam ou contaminam outros ritmos: da monocultura, do abandono da terra, do fluxo de capital e das redes que entrelaçam proprietários de terra, agentes do poder judiciário e da polícia. Retomar é uma condição possível para a continuidade do viver em colaboração no fazer paisagens habitáveis em condições menos precárias de vida que, de certa forma, busca dissolver os projetos de mundo – ou de paisagem – que reduzem a vida indígena a não vida, a uma condição precarizada de vida em paisagens homogêneas. Portanto, podemos compreender, segundo Alarcon (2013), um processo de retomada como um “sistema de vida” em construção.

Por tudo que aprendemos nessa visita, percebemos que não basta ter noção dos direitos indígenas para adentrar numa retomada: o que vale é o conjunto de relações que lhes dão sustento. Podemos então compreender uma retomada, e o lugar resultante, como um compromisso moral e político entre as lideranças e seus parentes. Como bem afirmou o antropólogo Hugo Pedreira (2013) sobre a retomada da Aldeia Velha, em troca de seu “trabalho” – motivar, negociar, planejar, legitimar a posse –, o cacique recebe reciprocamente confiança e coragem para luta, numa relação que deseja prosseguir no decorrer da consolidação da posse. Ao mesmo tempo, envolve aprofundar relações com aliados. Retomar envolve trazer para o evento plantas, animais e coisas. É nesse sentido que a retomada deve ser entendida: como um entrelaçamento entre diferentes, motivados pelos projetos de vida. Ou, como Prudente bem colocou, como forma de gerir relações.

Chega a hora do almoço e nos ofereceram – e aceitamos – um pouco do feijão com arroz e frango. Mas a conversa não cessou. No meio das reflexões sobre a ideia de reconstruir o território, passamos a dialogar sobre a informação que circulava sobre as

retomadas. Os Pataxó contam apenas com as redes sociais, *blogs* e *sites* de apoiadores indigenistas como apoio para o enfrentamento das propagandas contrárias dos aparelhos de “fabricação de verdades”. Com essas ferramentas, eles têm de desmentir e refazer a história contada pelos aparelhos de mídia local, que buscam insuflar a população contra o projeto Pataxó e contra as retomadas. Termos como “invasão”, “assassinatos”, “destruição de propriedade”, “vandalismo” povoam o universo jornalístico, que se dispõe a cobrir tais eventos.

Nossa conversa se direcionou para a importância de operar uma contramídia, a fim de que outras narrativas fossem tecidas. A partir daí, surgiu a ideia de escrevermos, eu e Maíra, um artigo a ser publicado na página da Associação de Geógrafos do Brasil no Facebook, ressaltando, sob pedidos de Edi, que destacássemos os esforços dos índios em abrir roça e os cuidados que eles estavam tendo com as coisas e os animais das fazendas retomadas. A ideia era contrapor os argumentos midiáticos de que os índios retomavam as fazendas para fazer algum tipo de baderna, como quebrar os móveis e matar o gado, e não produzirem nada. Redigimos o artigo como apoio ao movimento, e publicamos alguns dias depois.

Após o almoço, um café foi servido. Nada mais providencial para o momento. Oziel procurava um canto para uma sesta. Ele apurou sua cabeça em um saco de areia colocado estrategicamente nas cercas para os protegerem dos tiros que porventura poderiam ser lançados contra eles. Uma sensação de torpor rondava o ambiente. Quando nossa conversa ia findando, pedi para tirar algumas fotos: mulheres limpando as panelas e os pratos, pessoas dormindo, jovens conversando, horta, roça, capim, cocares e objetos sobre cadeiras e mesas, garrafas de café vazias pelos cantos. Tranquilidade naquela tarde e incertezas do porvir.

## **PRÁTICAS DO VIVER SOSSEGADO**

Saí de casa à tarde em direção a Itabela. O tempo estava meio nublado. A estrada saindo de Barra Velha não estava em seus dias melhores: como era época de chuva, havia muita lama e enormes poças de água. Caminho que ficava pior, haja vista o tráfego de caminhões com toras de eucalipto que periodicamente saiam dessas plantações que dominam o cenário.

Durante cerca de 50 quilômetros, passamos por enormes plantações de mamão, cafezais e experimentos com seringueiras que, além do eucalipto, dominam esse terreno onde prolifera a monocultura e o uso intenso de agrotóxico. Por entre essas parcelas cercadas, pudemos ver poucos fragmentos de mata e duas pequenas vilas de trabalhadores das fazendas e de agricultores familiares: a vila da Palestina e Limoeiro. Esta última, como já foi dito anteriormente, um lugar de habitação histórica dos Pataxó.



*Novo Kijeme na área retomada, habitando paisagens arruinadas*

Em alguns raros momentos, era possível observar, à esquerda do veículo que eu dirigia, o grande brejo do rio Caraíva e os lugares históricos de Barra Velha, do Céu ao Porto da Palha. Um pouco antes daquele local, no meio de um eucaliptal, encontrei-me com um casal de carcarás beirando a estrada de chão. Andando um pouco mais, passei por um lugar em que sempre gostava de parar para tirar algumas fotos, pois ali o Monte Pascoal aparece soerguido à nossa visão, com uma mata vigorosa à sua frente. Valendo-me das ilusões da profundidade de campo e da perspectiva, fotografo um monte idílico, inserto

em meio a uma floresta luxuriante. Ledo engano: bastou diminuir o zoom da câmera para adentrarem no fotograma os pastos, as cercas e a monocultura. Entrando na BR-101, seguindo em direção ao norte, ao município de Itabela, aumentava o tráfego de caminhões nessa rodovia que liga norte a sul do país, mas o cenário continuava o mesmo: um mar de eucaliptos, cafezais e pastos abandonados.

Chegando a Itabela, fui até os Correios e peguei vários sacos de pão na padaria. Segui para a retomada. Marquei de me encontrar com Matias para visitar o viveiro da Cooplanjé e iria dormir numa fazenda retomada. Como da primeira vez que fui com Maíra, dirigi-me até a entrada da retomada, na Fazenda Brasília, onde fui recebido por dois jovens com feições bem sérias e por Xarrú. Perguntei se Matias ou Alfredo estavam presentes e me responderam que Matias estava para dentro, numa fazenda. Perguntaram se eu conhecia o lugar e se retornaria no mesmo dia. Respondi que sim à primeira pergunta, mas pedi mais informações sobre o lugar, por precaução; à segunda, respondi que não, não retornaria no mesmo dia.

Iniciei um trajeto de quase 20 quilômetros de estrada de chão. Os sentimentos que foram tomando meu corpo à medida que o carro andava eram de receio e entusiasmo. A sensação era de estar passando por uma zona livre de propriedades privadas. Por cercas erigidas em paisagens arruinadas pela monocultura e agora, transpassada por projetos outros, os dos Pataxó. Sentimento que se aprofundava ao passar por uma fazenda com as porteiças abertas e uma placa na entrada, escrita em Patxorrã, a língua retomada dos Pataxó. Logo a seguir, dois garotos sentados numa cerca observavam o movimento e cuidavam de uma vaca. Descendo uma ladeira, observei um casal e uma criança envolvidos em brincadeiras e sorrisos. Andei um pouco mais e, no topo desse morro, havia uma casa de palha recém-construída durante as retomadas. A seu lado, um mastro com a bandeira do Brasil e, no fundo, o Monte Pascoal. Na porta, um senhor avistava minha passagem. Continuei o caminho por entre capoeiras, pastos, plantações de mamão e cercas. Após 20 minutos, o vale do rio Cemitério despontava e, logo abaixo, as aldeias Cassiana e Boca da Mata se escondiam por dentro do palmeiral.

Cheguei à fazenda e apenas duas senhoras e algumas crianças estavam presentes. Enquanto me informavam que Matias estava em Boca da Mata, vi uma caminhonete F-1000 apinhada de gente na carroceria se aproximando, a maioria vestida com

uniformes compostos de botas, calça verde e camisa amarela. Eram mulheres, homens e crianças: os trabalhadores da Cooplanjé e suas famílias, que retornaram para passar a noite na retomada.

Já era final de tarde de um dia bem ensolarado. Matias desceu do veículo e me cumprimentou, agradecendo a visita. Edimarco e o irmão de Matias, ambos professores, estavam presentes e nos cumprimentamos. Matias me apresentou às pessoas e ao lugar. Todos se arrumaram como podiam ao longo do reduzido espaço disponível na sede da fazenda. Alguns com suas roupas de cama, lençóis e cobertas coloridas procuravam um canto para dormir. Coloquei minha mochila e um colchonete no chão da sala e os pães na cozinha.

A retomada foi realizada na sede da fazenda de Ordelo, uma pequena casa de alvenaria e um galpão onde ficavam os tratores e os instrumentos de trabalho – agora transformado em local de dormida, cozinha e sala de televisão dos “novos moradores”. Percebo que a casa principal, onde estávamos, estava repleta de gente. Num quarto dormia Alfredo, conhecido como Nojento, sogro de Matias, a quem chama de “pajé” da retomada.

O quarto dele conecta-se à cozinha, onde as mulheres preparavam café num fogão a lenha e faziam o jantar. Grandes sacos de mantimentos estavam encostados nas paredes. Saudei a todos na cozinha. Nos outros quartos ao lado, dormiam mulheres e crianças. E ao lado da casa principal, bem ao lado de um estábulo vazio, havia um grande galpão de madeira, onde eram guardados os tratores, instrumentos e insumos. Redes foram atadas e esteiras dispostas no chão, denunciando a transformação do galpão em lócus de dormida e espaço de convivencialidade. Outro fogão a lenha, de barro, foi construído no local, e uma fogueira ao fundo conferia esse ar receptivo e ao mesmo tempo de apreensão ao ambiente. Disse-me Edi sobre o galpão: “É aqui que ficamos varando a noite de vigia. Uns ficam proseando, jogando dominó”.

A televisão, estrategicamente posta no centro do galpão, sintonizada no jogo entre Bélgica e Estados Unidos pela Copa do Mundo, convidava algumas pessoas a sentarem nos bancos de madeira. Fomos chamados para o jantar e, enquanto muitos homens e crianças descansavam assistindo tevê, servi-me de comida na cozinha e me reuni com alguns companheiros ao redor da fogueira. Olhei em volta e – mesmo imersos na esfumaçada neblina da fogueira que se misturava com o final do crepúsculo da tarde – percebi que

o lugar onde estávamos era cercado por pasto e alguns poucos fragmentos de mata. Ao lado da cerca, uma casa de palha com uma bandeira do Brasil estirada apontava as construções provisórias erigidas no ato da retomada. Um rapaz me informou que na casa mais distante havia quatro famílias vivendo e havia mais dez espalhadas. Ao todo, eram 17 fazendas retomadas. Fiquei intrigado para saber como estariam gerindo esse processo de retomada e lidando com os limites.

Edi me lembrou de uma conversa que tivemos há muito tempo, em alguma reunião de lideranças ocorrida na sede da Coordenação Local da Funai, em Itamarajú, da qual fui moderador e onde argumentei – reforçando a opinião dos mais velhos e de algumas lideranças – que era importante a divulgação e a publicização do processo de retomada como um processo de recriar a vida. Naquela época, argumentei que isso deveria ser publicizado para fazer frente às ofensivas discursivas dos fazendeiros, dos burocratas de Brasília e até de técnicos de algumas ONGs ambientalistas que, insistentemente, acusavam os índios de retomarem as fazendas para “não produzirem nada” e só “estragarem a terra”, ou seja, mantê-la “improdutiva” diante da lógica capitalista de que a terra deve ter a finalidade de produzir para o mercado. Naquele momento da conversa, lembrei de Edi concordando e enfatizando que isso – plantar ao retomar – era uma estratégia antiga.

Para Edi, voltando ao tema da conversa que tivemos na Fazenda Brasília, a retomada não é apenas um ato político voltado para pressionar governos, mas um esforço de substituir um lugar cercado e mantido sob práticas de controle monoculturais voltadas para a devastação das vidas por emergentes relações interespecíficas e fronteiras porosas. Assim como o resistir plantando de Dona Josefa no Céu (ver capítulo 3), a retomada conformaria performances de diferentes modos de vida, Pataxós e suas plantas, que intra-agem no fazer lugares. As atuais práticas de retomar um lugar são uma forma de reconstruir um mundo ao habitá-lo. Uma forma de atualizar um lugar de vivências dos antigos com práticas diferenciadas e estabelecer relações outras com as diversas materialidades com as quais os Pataxó se entrelaçam de forma intencional, ou não, em ritmos diferenciados.

Edi me disse que estavam arando a terra para plantar mandioca, feijão e outras plantas. Até então, não estavam plantando coco, nem nenhum outro bem de raiz. Ele me informou que iriam conseguir três mil mudas de banana com um pequeno produtor que

mora espremido entre as fazendas retomadas. Lembrou que na área onde Alfredo estava, na fazenda que visitei com Maíra, já houve a abertura de roça de mandioca com as mandibas da própria fazenda e com outras doadas por Jurandir, cacique da aldeia vizinha, a Jitaí. Mandiocas são os atores importantes nessa correspondência voltada a reviver lugares já devastados e torná-los aptos às novas vidas que adentram nesse mundo. A ideia, ressaltou um senhor, é botar o trator para arar a terra e plantar de tudo.

A conversa me lembrou, de diferente modo, a visita que fiz a outra retomada, na recém-formada aldeia Mirapé, formada em aliança com a aldeia Reserva da Jaqueira, em Co-roa Vermelha, no município de Porto Seguro. Lá a retomada foi realizada em um empreendimento turístico abandonado e em ruínas de uma propriedade mantida pela construtora OAS. Tal empreendimento era um espaço para *shows* de grande porte, com estrutura de palco, banheiros, restaurantes e bares num lugar de frente para a praia e em lugares onde os Pataxó tinham coqueiros e costumavam pescar.

Os Pataxó alegaram o caráter ilegal da propriedade e a tradicionalidade do uso do território para realizarem a retomada. No Mirapé, casas foram sendo construídas com pedras do piso da casa de *show*, e lonas pretas, palhas de coqueiro e outras palmeiras formavam as paredes e os tetos das moradias. Casas foram elevadas tanto dentro das ruínas como em seu estacionamento e no campo de muçununga. A partir daí, os Pataxó começaram a se reerguer nas indeterminações do porvir ao coordenarem diversos ritmos. Famílias passaram a fazer artesanato e a participarem das atividades de etnoturismo da Reserva da Jaqueira, articulando a vida no turismo com a pesca, a agricultura e a coleta na mata. Hortas e plantas medicinais, bem como coqueiros, foram sendo plantados. E o fogo era inserido como prática de abrir lugares, chamando a atenção dos órgãos ambientais sediados em Porto Seguro. Em Mirapé, assim como em Boca da Mata, as ruínas estavam sendo habitadas no fazer lugares.

Um problema central no momento de retomar uma fazenda diz respeito ao estabelecimento dos limites entre as famílias partícipes do processo. Nesse momento, entram em cena os desafios de se lidar com as cercas erigidas pelos fazendeiros e a grande questão de como encaminhar as potenciais divergências entre as turmas envolvidas nas retomadas, principalmente entre os desejos e as intenções das famílias ligadas à aldeia Boca da Mata e à aldeia Cassiana, que conviviam com rixas e divergências históricas – um

problema de gestão do processo, como me colocou Edi. Fui então até o carro e peguei alguns mapas que produzimos no etnomapeamento e que levei para doar às lideranças, para compreendermos, ali naquele coletivo, a geografia das retomadas.



*Crianças fazem o samba, adultos assistem a copa do mundo, numa fazenda retomada*

Antes de abrir o mapa, Edi começou sua explicação. Ao mesmo tempo que ia desenhando no chão de areia, ele explicava como lidariam com aquele desafio. A primeira divisão se valeu das cercas já existentes. Assim, cada grupo passou a cuidar de uma fazenda que fosse mais próxima às suas aldeias. Após essa divisão maior entre a turma da Cassiana e a de Boca da Mata, cada família buscou um lugar na fazenda para montar sua casa provisória, de palha e paus, abrindo lugares nos quais teriam que, ao tomar posse, cuidar. As cercas, assim, deixariam de se referir a uma propriedade no sentido de uma área restrita e passariam a ser apenas uma fronteira porosa de uma rede familiar. As cercas passariam a ser a esfera de influência de grupos de parentes e seus aliados. Desse modo, a “divisão interna” do processo de gestão das retomadas se fazia por dentro do processo

diferenciador de formar lugares, como parte de um modo costumeiro de gestão territorial. Além disto, compreendi, com a explicação de Edi, que essa forma de “divisão” é, na verdade, um modo de manter a coesão, não permitindo a concentração de terra e de poder nas mãos de poucos – em geral, as lideranças do movimento –, algo que foi sempre motivo de boatos e troca de acusações nas retomadas.

Assim se deu também na retomada realizada no Craveiro, no início dos anos 2000: um grupo de famílias Pataxó, oriundo de Águas Belas e de outras aldeias e municípios, retomou o Craveiro, que era então habitado por assentados da reforma agrária, sob coordenação do MST. A retomada foi extremamente conflituosa e, com a saída dos assentados, os Pataxó passaram a habitar suas casas e a viver numa organização espacial da aldeia, num modelo de agrovila. Contou-me Seu Zé (ver capítulo 1) que as famílias foram formando grupos de cada lado e, com o tempo, a comunidade “rachou”, com divisões políticas e dificuldade de estabelecer suas lideranças, convivendo com o risco permanente de um grupo sair e fundar outra aldeia. Nas retomadas, tiveram o desafio de repartir as casas, as roças existentes já cercadas e os pastos, bem como de articular a entrada da aldeia no “mercado de projetos” da Funai e do Ibama. A decisão, na ocasião, foi manter o pasto para a gestão coletiva da aldeia e arrendamento aos criadores de gado da região. Coordenar os ritmos dos diversos partícipes desse evento não foi tarefa fácil, disse-me Seu Zé.

A fumaça da fogueira ardia meus olhos. Minha visão da retomada era de dentro e meus olhos ardiam. Edi se levantou para pegar um café enquanto dedos desenhavam invisíveis linhas e pontos no mapa. Alguns jovens olharam para o mapa e perguntaram se uma fazenda específica, situada no extremo norte da terra indígena e próxima à rodagem para Barra Velha, estava dentro ou fora da demarcação. Havia muitas dúvidas se aquela fazenda estava dentro ou não da terra indígena. Era a única fazenda ainda não retomada e havia um desejo de retomá-la, pois o fazendeiro era considerado um ignorante, um brabo que os ameaçava. Havia também muitas dúvidas, por parte dos jovens, sobre os limites da terra indígena e os procedimentos demarcatórios da Funai.

Naquele momento, expliquei o processo em detalhe. Minha sensação era de que muitos deles não sabiam o que esperar da ação: indeterminações dos encontros. Todavia, nosso mapa não colaborava. Foi produzido para “falar” sobre um mosaico de paisagem,

num sentido naturalístico, e não sobre um sistema de propriedade. A área desenhada no mapa onde as retomadas estavam em pleno vapor era um grande vazio, pois não foram mapeadas, o que tornava difícil responder à questão posta pelos jovens.

A noite nos acolheu com a Lua despontando como um leve sorriso em seu crescer. Abaixo dela, as crianças recém-chegadas da Escola Indígena, em Boca da Mata, faziam uma roda, cirandavam, sambavam com seus tambores improvisados de lata e botijões de plástico, ao som de canções tradicionais intercaladas com músicas do disco “A Galinha Pintadinha”. O medo e a incerteza conviviam com os sorrisos nada lunáticos de crianças sendo cuidadas e suas atenções educadas para modos de performar suas habitações, aprendendo a retomar suas vidas, com suas próprias mãos e pés.

Eu filmava e fotografava a situação, e Matias colocou-se em pé ao meu lado. Enquanto as crianças brincavam, suas mães ajeitavam a dormida e seus pais assistiam ao jogo de futebol, iniciamos uma longa conversa. Alguns comentários chamavam minha atenção: um deles foi sobre os projetos dos indivíduos a partir das retomadas e da distribuição dos terrenos. Segundo Matias, havia nas retomadas muita gente com “olho grande em cima dos paus de cerno”, muita gente que já anunciava intenções de construir pequenos tornos para beneficiar a madeira dos fragmentos de mata ainda existentes nas fazendas. Matias afirmou que não vai deixar isso acontecer nas fazendas lideradas por seus parentes, e que isso será uma regra da retomada.

Para ele, as árvores dos fragmentos, como parajú e arruda, hoje raras nas matas do sul da Bahia, deveriam ser protegidas e servir de banco de semente e de matrizes para os projetos de reflorestamento nos quais Matias é um dos mais fervorosos atuantes. Além disso, Matias me informou que “a tirada de madeira do Parque está fechada com as retomadas”, que não estão deixando sair madeira de Boca da Mata, o que vem enfurecendo os madeireiros e intermediários de artesanato e madeira do distrito de Montinho, destino de muitos desses materiais.

Matias reforçava, assim, o discurso de muitas lideranças que vêm repetidamente promovendo a ideia de que as retomadas têm um caráter, diríamos, socioambiental, pois a demarcação das terras dos Pataxó seria “boa para o Parque”, porque vai “tirar os índios da mata”.

O próprio Matias – que já há muitos anos trabalha com alguns ambientalistas no Monte Pascoal e possui incorporadas e retrabalhadas em suas ações as práticas e os conceitos oriundos do conservacionismo – não conseguia responder à pergunta do porquê que os “parceiros” das ONGs ambientalistas e algumas pessoas ligadas ao ambientalismo “sumiram” e não os apoiavam após as retomadas. Para ele, esses personagens tinham uma postura contraditória: de um lado, ao acusar historicamente os índios de serem os destruidores da floresta; do outro, por não falarem nada sobre os fazendeiros e as corporações da indústria madeireira e da silvicultura de eucalipto, que continuamente e sistematicamente destruíram as matas da região. Ele não compreendia o porquê de quando os índios eram protagonistas de ações e projetos de paisagem que diretamente os beneficiariam, como a demarcação de suas terras ou o reflorestamento e, segundo Matias, ações que beneficiariam também o “meio ambiente”, os “parceiros” não acreditavam, não apoiavam ou não levavam a sério suas opiniões. E no final, sentenciou: “As lideranças têm que ficar atentas a tudo, inclusive no jeito de eles falarem e vendo que eles tentam dominar a coisa toda”.





CAPÍTULO 7  
ENTRE MADEIRAS, PAUS E  
MUDAS

*RUÍNAS SÃO AGORA OS NOSSOS JARDINS.*

ANNA TSING

“

*Apesar da situação tensa, o clima na retomada aparentava tranquilidade, uma sensação de segurança e ânimo, mesmo diante das incertezas do porvir e do cansaço adquirido em tensas rotinas. O sol começava a surgir e, ao mesmo tempo que a luz ia chegando, adentrava uma forte neblina. Peguei mais café.”*

No dia 2 de julho de 2014, acordei às 4h30 da manhã, com o barulho das pessoas indo e vindo por dentro da casa, arrumando suas bagagens, zíperes abrindo e fechando, crianças sendo acordadas aos sussurros de suas mães, sapatos e chinelos arrastando no chão. Levantei do tapete onde meu corpo adormeceu como uma pedra durante toda a noite naquela fazenda retomada próximo à aldeia Boca da Mata. Arrumei minhas coisas, coloquei na mochila e fui ver o que estava acontecendo. Uma senhora passou em ritmo acelerado com duas crianças, disse que não gostou da experiência de dormir na retomada, ficou com medo e dormiu mal: “Não volto mais”, disse ela passando direto e em velocidade em direção ao veículo.

Ao sair da casa, senti o baque do frio. Ainda era noite. A caminhonete F-1000 já estava com o motor ligado e muita gente subindo nela, alguns uniformizados com coturnos, calças verdes e camisas amarelas, o uniforme dos trabalhadores da Cooplanjé (cooperativa Pataxó voltada para atividades de restauração florestal formada por Matias Santana, um dos fundadores e atual diretor, com seus parentes e aliados).<sup>99</sup>

A caminhonete partiu com a carroceria cheia de gente rumo à área do reflorestamento para mais um dia de plantio de mudas. Pensei em ir com o grupo da cooperativa, mas, quando saí para pegar minha mochila, Matias me interpelou dizendo que ainda estava muito cedo e que eu poderia ir mais tarde; quando o sol saísse, Seu Alfredo (Nojento) me levaria até o local. Acatei sua sugestão e fui até o barracão conversar com os jovens na fogueira.

O sereno fora da casa esfriava ainda mais o ambiente à medida que o sol emergia. Estava frio e escuro, mas a casa tinha luz e o galpão também era

---

<sup>99</sup> Cooperativa criada em Boca da Mata. Foi idealizada por Matias e seus companheiros de viveiro, com apoio e recursos da ONG Natureza Bela, no contexto do projeto de restauração florestal financiado pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES). O nome Cooplanjé funde os termos Cooperativa com Pajé, sendo uma homenagem ao pai de Matias, Seu Manuel Santana, considerado pajé da aldeia e precursor do reflorestamento em Boca da Mata.

iluminado por uma luz bem fraca e por uma fogueira onde se encontravam alguns rapazes, que ficaram de vigília cuidando do lugar em virtude da sempre presente ameaça de ataque de pistoleiros. No galpão, alguns dormiam em suas redes. Fui até a cozinha e peguei um café preto meio ralo e um pão. Silêncio e mais silêncio, apenas o som dos gravetos estalando sob ação do fogo. Apesar da situação tensa, o clima na retomada aparentava tranquilidade, uma sensação de segurança e ânimo, mesmo diante das incertezas do porvir e do cansaço adquirido em tensas rotinas. O sol começava a surgir e, ao mesmo tempo que a luz ia chegando, adentrava uma forte neblina. Peguei mais café.



*Cooperados indo ao reflorestamento*

Enquanto a fogueira esquentava algumas mãos, a televisão foi ligada diretamente na Rede Globo e pegamos bem o início da teleaula do Telecurso 2000. Eram cerca de 5 horas da manhã ou mais. Tema do dia: filosofia. O programa teve início com a pergunta: “– O que é filosofia?” “O espanto com o mundo”, respondeu um taxista animado, personagem que dirigia pelas ruas de São Paulo. Numa das cenas, entrou em seu táxi um jovem indígena do povo Pankararu. No rádio, o assunto era o eclipse da Lua. O radialista, ao explicar a origem grega do termo *eclipse*, referia-se aos conhecimentos de antigamen-

te como credíncias sobre o assunto. O jovem Pankararu comentou sobre o assunto tentando responder a uma pergunta do taxista e contou um mito de seu povo sobre o eclipse. Ao final, intercalaram-se as falas de um narrador, alguns filósofos, antropólogos e o taxista em explicações sobre a diferença entre filosofia e mitologia. Conclusão: tanto a mitologia como a filosofia buscam explicações para os fenômenos do mundo, só que a primeira parte da imaginação e a segunda da razão. Uma distinção um tanto infeliz que, desde a obra-prima *O pensamento selvagem*, de Claude Lévi-Strauss (1989), senão até antes, já foi alvo de crítico escrutínio e simetrização. Passaram uns minutos e Edi, que estava dormindo na rede, deu seus primeiros sinais no amanhecer, emitindo suas despreguiçosas primeiras palavras: “Haaaá, filosofia”. Riu e virou-se para o outro lado. Sem mais.

Interessante coincidência. O programa tratou justamente de um problema caro ao projeto de restauração florestal implantado nas aldeias que circundam o Monte Pascoal e que venho percebendo ao longo de minhas jornadas: o da imposição de uma perspectiva sobre as florestas que não coincide necessariamente com a dos moradores locais.

Em geral, os projetos de reflorestamento encaram a floresta como uma coleção de árvores de uma lista de espécies – biodiversidade ou recurso genético – levantadas por algum taxonomista intercalada com algumas plantas “problemáticas” – as espécies exóticas. Árvores aqui são vistas como espécies biológicas valiosas enquanto objetos a serem preservados, mas simultaneamente como recurso financeiro, como meio para captação de recursos em projetos de sequestro de carbono ou para projetos voltados à sustentabilidade. A floresta é percebida, nessa perspectiva, como uma homogênea zona de recurso ou de preservação. As matas são valiosas enquanto áreas naturais a serem preservadas em oposição às capoeiras e outras áreas antropizadas ou degradadas, que devem ser recuperadas ou mantidas para uso humano. Nesse sentido, o trabalho de recomposição florestal seria uma forma de “renaturalizar” a paisagem pelos meios técnicos e científicos, ampliando seu valor. Aqui, nessa prática, as concepções dualistas de paisagem natural e paisagem antrópica ganham seus contornos.

A implementação de um projeto de restauração na aldeia Boca da Mata envolveu a coordenação entre diferentes ritmos de vida, árvores, mudas, técnicos florestais, indígenas, entre outros, que se encontravam e se encontram colaborativamente para produzir lugares diferenciados, um viveiro e áreas de reflorestamento. E foi justamente a

curiosidade de poder descrever esse processo intra-ativo entre diferentes no fazer re-  
viver lugares, arruinados por uma história de exploração madeireira, uso do fogo ou  
prática confinada da agricultura de corte e queima, que me motivou nessa jornada nas  
trilhas do reflorestamento.

## **NO RUMO DO VIVEIRO**

Quando a neblina se dissipava levando consigo o frio e os raios do sol começavam a  
aquecer nossos corpos, Alfredo me chamou para pegarmos o rumo até o viveiro da  
Cooplanjé. Entramos no carro e seguimos. No caminho da estrada de barro totalmente  
esburacada e encharcada devido às chuvas que vêm assolando a região, observamos,  
por entre as cercas das fazendas e dos fragmentos de capoeira, as casas da aldeia Boca  
da Mata na parte baixa do vale do rio Cemitério.

Não era a primeira vez que eu iria à Boca da Mata, mas não deixava de me impressionar  
com os quintais e suas enormes mangueiras, jaqueiras, coqueiros, entre outras tantas  
plantas cultivadas, encrustadas num terreno completamente desmatado, com campos  
de sapê, palmeiras e pastos dominando o cenário. Mais a nossa frente, o Monte Pascoal,  
margeado por uma mata alta, impõe-se em sua vertente leste. Seguindo o vale do Cemi-  
tério em sua parte mais alta, observamos as plantações de eucalipto nas fazendas e que  
seriam colhidas pelas máquinas da Veracel Celulose.

Devido a sua experiência na mata e a seus conhecimentos sobre as diversas espécies  
arbóreas, Alfredo foi convidado a ensinar aos cooperados a arte de identificar os tipos  
de madeira e as sementes dos paus nativos da mata, sementes estas que seriam trans-  
plantadas para o viveiro em mudas. Algo que ele faz de forma voluntária, me disse. Alfre-  
do me acompanhava pela segunda vez numa jornada. Na primeira vez, ele guiou a mim  
e Lilian entre a aldeia Boca da Mata e Meio da Mata durante o etnomapeamento (em  
2008), tendo sido indicado pelas lideranças justamente por conhecer bem as espécies  
de pau e madeira existentes e os caminhos da região. Naquele trilhar, ele nos ensinou  
sobre as qualidades (espécies) que ainda persistem. Abro um parêntese: Alfredo é sogro  
de Matias e seus filhos e filhas participam ativamente, como cooperados, das atividades  
de reflorestamento da Cooplanjé.

No caminho, Alfredo me contou que seus pais vieram de Santo Antônio – vila mais ao norte de Porto Seguro e Santa Cruz de Cabrália – e abriram lugar próximo à Barra Velha, num lugar chamado Pongó, localizado num rio com o mesmo nome, afluente do rio Caraíva. São da família Pesca, reconhecidos em Barra Velha por saberem conhecer e lidar com as coisas da mata. De lá foram convidados pelo falecido Estefânio, liderança antiga de Barra Velha, para se agruparem com os índios na aldeia, na época (provavelmente nos anos 1970) em que as lideranças andavam pela região conclamando os caboclos a se reunirem.

Descemos o vale do rio Cemitério que divide a aldeia – e a terra indígena – das fazendas. Passamos pelo centro de Boca da Mata, com um campo de futebol cercado por casas e uma pequena igreja, e fomos subindo até a terra alta, onde ficam os roçados e o viveiro da Cooplanjé, bem como os limites da aldeia com o Parque Nacional.

Quando chegamos à sede da Cooplanjé, Matias estava nos aguardando. Fiquei impressionado com o tamanho do viveiro e sua estrutura. Quando estive pela primeira vez em Boca da Mata, em 2008, na casa de Manoel Santana, o viveiro era mais rústico, sombreado com palha de palmeiras e de menor tamanho. Esse viveiro ainda persiste no quintal de Matias e de Manoel, mas nele já não se produzem tantas mudas.

A sede da cooperativa fica num terreno cercado, tendo um viveiro e um galpão de madeira, um escritório com um telefone e local para guardar equipamentos e insumos como calcário, adubo, bombonas para o herbicida (Roundup), textos dos cursos, facão e foices. Matias estava sozinho e se justificou por isto: “Estávamos com cinquenta famílias trabalhando, aí já mudou. Tem menos gente devido à retomada, o pessoal espalhou, o projeto tá acabando e por isso tem que pegar pouca gente”.

Quando conversamos, há sete anos, Matias me contou sobre a gênese dessa prática de trabalhar com reflorestamento por meio da produção de mudas. Sua história contrasta a contada pelos engenheiros responsáveis pela atividade de reflorestamento em Boca da Mata pela ONG Natureza Bela. Para o engenheiro:

Estamos em uma região que vem sendo devastada ao longo dos anos, em especial pela exploração da madeira nativa para a produção do artesanato. Para se ter uma ideia, a comunidade pataxó nunca tinha ouvido falar de

restauração florestal, não sabia nem mesmo do que se tratava. Na verdade, esse é o primeiro projeto de restauração com a comunidade pataxó. Ou seja, foi muito novo para toda a comunidade redescobrir a importância da floresta em que ela vive. Daí o foco na capacitação, no treinamento e na mobilização. Trabalhamos para que as pessoas que estavam derrubando florestas se tornem plantadoras de árvores (BNDES, 2015, p. 79).

Para Matias,

M: Essa visão de plantar mato é de pai. Dizendo ele que em 51 [no Fogo de 1951] passou perto de um louro jangada e eles passaram para Pé do Monte. Quando voltou, a madeira já tava bem grossa. Aí derrubou essa madeira e serraram ela para vender em Caraíva. Através dessa madeira ele manteve sua família por um bom tempo. Ele pensou que fazendo plantio poderia colher também pra família e com plano de reflorestar as nascentes. Dizia que era tudo mata e tinha água boa e com trabalho de roça e o caminhão que entrava aqui pegando madeira. Aí foi degradando e pegando madeira, já existiam Parque e aldeia. Esse setor aqui tinha bastante paraju e arruda. Daí vinha caminhão pegando madeira de tora e foi, até que hoje secaram os rios.

Foi um desses caminhões que adentravam em Boca da Mata para “puxar” madeira que atropelou Matias quando era menino, disse-me ele, mostrando sua perna e justificando seu jeito manco de andar. A exploração madeireira nas matas do parque deixou marcas não só na paisagem, mas em seu corpo. Após ser atropelado, Manuel Santana o levou até São Paulo para tratar da perna e fazer cirurgias – tempo em que pôde andar pela megalópole e voltar com histórias sobre a insanidade da vida paulistana e sobre os pés de café que encontrou em praças perto da Funai. Continuamos:

M: As primeiras mudas que vieram para pai era da qualidade de ipê amarelo, vieram da Veracel, já tem uns 10 anos. Vieram quando o pai tinha viveiro de palha. Vieram para comunidade plantar e a comunidade falava: “Vamos plantar madeira nada”. Eu e pai pegamos e plantamos nessas capoeiras tudo. Daí já peguei semente para fazer essas mudas. Ele fez uns plantios, mas o fogo queimava. Paramos para pensar e ele entregou para mim o trabalho. Ele tirou da mente dele e depois teve o viveiro de palha. Começou

através do projeto da FAO. Eles compraram material pra horta, mas pai tinha plano de viveiro de pé de mato. O projeto deixou esse material e fizemos a horta e pai fez viveiro dentro. Não fez horta e fez viveiro. O pessoal do projeto viu fazendo muda e não disseram nada. Ampliamos e vamos trabalhando voluntário. Assim conseguimos projeto com Funai de 30.000 reais e plantamos uma multidão de mudas que o fogo foi lá e queimou. Aí pai caiu doente e pediu para eu cuidar. E me disse: “O trabalho é o advogado da gente, não tem lei que impeça de a gente fazer esse trabalho, o governo não impede, ninguém vai contra e quem faz é protegido, pois tem apoio do governo. E outros trabalhos que a gente faz não tem apoio nenhum”.

Seu Manuel, uma liderança experiente, intelectual e um exímio tradutor, passou a plantar “pau da mata” de forma mais rotineira após perceber que era uma prática que proporcionava múltiplas relações: por um lado, contribuía para formar lugares por meio do plantio, o que reforçava seu papel como liderança que buscava relações colaborativas com os órgãos do meio ambiente; em segundo lugar, poderia servir num futuro como um ganho econômico, tanto na captura de projetos voltados ao meio ambiente quanto na venda de madeira.

Um ponto importante de se destacar em relação ao trabalho com plantio de paus da mata: Manuel percebeu que poderia construir relações de reciprocidade com o “pessoal do meio ambiente”. De fato, ao contrário de outras atividades realizadas pelos Pataxó, como roças, pesca ou mariscagem no mangue, a restauração florestal passava pelo crivo dos agentes governamentais e era por eles incentivada. Ao tratar de plantar paus da mata, Manuel falava o “idioma” entendido pelos ambientalistas.

Seu Manuel, e os Pataxó em geral, principalmente as lideranças e outros jovens, homens e mulheres, já vêm há algum tempo tendo encontros com biólogos e afins, ou seja, com o pessoal do meio ambiente. Encontros em torno das demandas do Parque Nacional. Foram reuniões informativas, formação e capacitação da brigada de prevenção a incêndios (Prevfogo), oficinas temáticas, elaboração de diagnósticos socioambientais para determinar usos e impactos ambientais da população indígena, atividades de fiscalização, execução de projetos “sustentáveis”, entre outras práticas que conectam biólogos, gestores ambientais e indígenas.

Foram esses encontros que proporcionaram aos Pataxó a incorporação – parcial, a meu ver – e o uso estratégico do cardápio semântico e das práticas do ambientalismo: “preservação”, “biodiversidade”, “mata atlântica”, “floresta”, “extinção” e “sustentabilidade” são apenas algumas destas. Tal “idioma”, incorporado ao “dicionário” do indigenismo, em geral enfocando o caráter ecologista do povo Pataxó, esteve sempre presente nas oficinas de etnomapeamento que realizamos, principalmente quando os caciques e as lideranças designavam como nossos interlocutores os personagens ligados historicamente aos projetos de meio ambiente que, diante de nós, técnicos do Ministério do Meio Ambiente, se valiam de discursos afinados com o ouvinte.<sup>100</sup>

Manuel Santana e sua família estavam de certa forma alinhados com tal dicionário, que, para eles, remetia às práticas. “Meio ambiente” era, ao mesmo tempo, “projeto”, “reflorestamento”, “combater o fogo” e “tirar o povo da mata”. E Manuel cuidava, em nossa visita, de um viveiro rústico de mudas, muitas vezes, com apoio das instituições governamentais e de empresas. Seu filho Matias o seguia em seus passos e Alfredo, o cacique, foi quem liderou as negociações da “gestão compartilhada” com o Ibama após as retomadas realizadas em 1999.

A “virada ambientalista” de Manuel contrastava com uma vida marcada por seu entrosamento com madeireiros e com a prática da agricultura de corte e queima do passado. Ele e seu irmão Firmo foram “abrir” novamente Boca da Mata – que era “tudo mata” e tinha um enorme palmeiral – num movimento realizado após a medição dos anos 1980, o que gerou uma ruptura entre as aldeias Barra Velha e Boca da Mata.<sup>101</sup> Hoje os

---

100 Para Kohler, tais discursos fazem parte do processo de estereotipização que os Pataxó empreenderam a fim de criar a imagem de índios do descobrimento, construindo sua identidade (2011). Tal estereótipo se contradiria pelos desmatamentos que os Pataxó realizavam. Ações deletérias que se baseavam não na razão prática mas em representações mentais no nível do inconsciente. Interessa-me, por outro lado, compreender estes discursos como práticas situadas, relacionais e processos de tradução e resistência mimética (cf. ALBERT, 1995), como forma que os Pataxó buscam se conectar com o “outro” ambientalista, a fim de estabelecer certo grau de permanência na reciprocidade nas relações com o apaziguamento da violência do órgão do Estado. Sem contar também, é claro, que tais discursos são bem utilizados em documentos, livros e reuniões nos quais os Pataxó tentam falar de si para os “outros”, buscando reconhecimento identitário e territorial. Hoje, com a escolarização, esta “novlíngua” se cristalizou entre os jovens, sendo usada para se referirem à *natureza*.

101 Dão-se os nomes de piaçabal e palmeiral às unidades paisagísticas de terra firme que possuem presença dominante, respectivamente, da palmeira-piaçaba e de babaçu, encontrados principalmente em área da aldeia Boca da Mata.

moradores de Barra Velha imputam a responsabilidade por “estragar a mata” do parque aos parentes de Boca da Mata.

Manuel cantou uma canção sobre o momento em que chegou a Boca da Mata e viveu no meio do palmeiral: “Sou caboclo palmerá / Quando eu venho da minha aldeia / Trago arco, trago flecha / Pra brincar na terra alheia!”.



*Matias e Manuel Santana*

Além de mapeador, tradutor e liderança, entre muitas outras especialidades, Seu Manuel é um reconhecido líder espiritual. É tido como grande rezador e conhecedor das plantas, dos sonhos e do mundo espiritual. Foi “batizado” pajé pelos jovens do movimento de retomada à cultura tradicional. Práticas que lhe conferiram, ao mesmo tempo, prestígio e aproximação por parte de uns e medo por parte de outros. Além disto, é o “cabeça” do grupo de samba e dos rituais dos antigos. Como ele nos disse:

Faço também canção. Meu cavaquinho quebrou! Eu sei. Eu canto reis, canto samba, canto batuque, canto engenho novo, rezo, faço música, canto

samba canção. Antigamente tinha tal de marcha, samba, tango, chote... Tudo isso eu invento. Todo ano, todo ano eu canto reis, porque isso é de tradição dos véios aí. Meu avô, então, não dá pra eu arreiar. Agora dançar forró eu já deixei há muito tempo, fui proibido no sonho.

O reflorestamento, como prática, emerge com a aproximação entre a família de Manoel Santana e os ambientalistas. Aqui podemos observar uma convergência ou um acordo parcial entre as motivações de Manuel, de Matias, bem como dos demais cooperados, e desses parceiros em fazer atividades de restauração das matas: os primeiros motivados pela ideia de plantar como forma de fazer lugares para se viver bem e sossegado; os últimos como forma de ampliar a biodiversidade, recuperar a Mata Atlântica e criar corredores ecológicos. Para os primeiros, plantar mudas se dá como um contínuo e dinâmico processo ontogenético da paisagem, como modo de instituir relações e marcar o tempo integrando pessoas com ambiente; para os segundos, sob a ideia de impacto humano e descontinuidade ecológica, a restauração seria um processo de reestabelecer a integridade ecológica em áreas desflorestadas ou degradadas.

As mudas das árvores entrelaçam essas pessoas e coisas com seus diferentes projetos de paisagem num lugar comum: os viveiros. E o lugar do reflorestamento é a materialização do entrelaçamento de projetos de paisagem em colaboração. Para Manuel Santana e Matias, coletar sementes, fazer mudas e plantar pau da mata é uma forma de trabalhar colaborativamente, de tecer relações recíprocas com o pessoal do meio ambiente e fazer lugares mais habitáveis para os parentes. No entanto, isso tudo se dá num contexto em que os Pataxó são tidos como os “verdadeiros vilões” do desmatamento do Parque Nacional, em função da produção de artesanato de madeira, e a aldeia Boca da Mata é o epicentro do conflito entre os artesãos e a chefia do Parque Nacional.

Para os ambientalistas, engenheiros florestais, entre outros, como vimos anteriormente, o reflorestamento é justificado pela conservação da biodiversidade: no plano macro, os esforços de restauração florestal empreendidos pelas ONGs ambientalistas, pelos governos e pelas empresas são justificados pela ciência da ecologia da restauração, que mapeou o Monte Pascoal como lugar de grande potencial para projetos de restauração do bioma Mata Atlântica pela formação de corredores ecológicos

(RODRIGUES; BRANCALION, 2009); no plano micro, na aldeia Pataxó, o argumento levantado é de que os esforços de restauração florestal poderiam mitigar a exploração madeireira pelos Pataxó, ao tempo que poderiam gerar trabalho e renda para os índios nos trabalhos de reflorestamento, bem como conscientizá-los sobre o valor da floresta (TIMMERS, 2004).

Voltemos para a origem das atividades de reflorestamento em Boca da Mata. Valendo-se, inicialmente, de seus conhecimentos, Manuel Santana passou a misturar paus (nativos) com bens de raiz (frutíferas), plantando as mudas ao longo das trilhas ou em lugares na parte alta de aldeia, onde ficam as roças. Plantio este que motivou o debate sobre o qual me referi no prólogo, entre Manuel e a chefe do Parque Nacional. Ele passou a trabalhar com viveiros após “subverter” um projeto de horta comunitária incentivada nas aldeias pelas ONGs parceiras que implementavam o Projeto FAO, como o Instituto Flora Brasil.<sup>102</sup> Seu viveiro passa, então, a receber um mínimo de apoio dos técnicos dessas ONGs, bem como recursos financeiros para plantar mudas nativas e para o reflorestamento.

O plantio de Manoel passaria, dessa forma, a conviver com a prática do reflorestamento ou incorporá-lo em suas práticas de plantar bens de raiz. Manoel seguiu plantando paus misturados com bens de raiz nas trilhas da aldeia e em lugares indicados pelos parceiros,<sup>103</sup> o que para ele era o modo apropriado para a restauração das matas do parque e formação de um corredor ecológico. Fazia isto apesar da orientação dos técnicos. Estes orientavam Manuel e seus colaboradores para que apenas trabalhassem com mudas de árvores nativas, com a indicação de que o reflorestamento fosse orientado ao ideal de se formar um corredor ecológico e que tivesse técnicas de restauração mais “racional”, baseados nos conhecimentos da restauração florestal e da ecologia da paisagem. Um dos projetos propostos pela Veracel Celulose, sob demanda do grupo de reflorestamento durante o Projeto FAO, previa reflorestar as quatro nascentes do córre-

---

102 Viveiros também foram implantados nas aldeias Trevo do Parque, Águas Belas e Barra Velha, mas todas as experiências não tiveram sucesso. Em Barra Velha, o viveiro findou devido a desentendimentos internos: enquanto o parceiro afirmava que o viveiro era da comunidade, o “coordenador” indígena o gerenciava como um projeto familiar, o que gerou conflitos e a dissolução do projeto – que contava com recursos da empresa Veracel Celulose.

103 *Parceiros* é um conceito nativo que diz respeito às ONGs, igrejas e governo, que trazem projetos, contratando pessoas e trazendo benefícios para a aldeia. Buscar parceiros é uma meta cotidiana das lideranças.

gos do Tucum e do Leão, explicou-me Matias na época. Estes córregos serviam para o consumo geral da aldeia, pois nem todos tinham poço artesiano.

Em conversa que tive com Seu Manuel durante o etnomapeamento, ele defendia a ideia de que, quando o parque se “transformasse” em “área indígena”, o plano deveria ser “deixar mata, zelar dela pra ela voltar”. Para ele, inclusive o nome do Parque deveria ser trocado para Parque Indígena, “igual ao Xingu”. O “plano” dele era reflorestar toda a “área morta” e mudar os trabalhadores para Caraíva, assim daria para “reflorestar o campo todo”. “Meu plano é esse, mas não sei se eu venço”, arrematou.

O viveiro de Seu Manuel passou a ser visto como modelo, e seu persistente ato voluntário, interpretado, diante dos técnicos das ONGs e do Ibama, como a incorporação dos valores conservacionistas. Assim, iniciava-se por parte desses intermediários um processo de captação de recurso no mercado de projetos, envolvendo Manuel e seu filho Matias. A partir desse momento, Manuel e Matias teriam que se valer de conhecimentos técnicos para manejar as mudas e plantá-las. Ao mesmo tempo, teriam que negociar com os parentes um lugar para fazer o plantio, pois, como dentro do parque a mata era de controle do Ibama, na terra indígena cabia aos donos dos lugares – todos habitados em Boca da Mata – ceder o lugar para que fosse realizado o projeto de restauração. Essa negociação interna era vital para que o projeto vingasse. Manuel e Matias sabiam disto, pois, no início do reflorestamento e dos apoios ao projeto, as mudas eram cortadas ou queimadas pelos parentes, motivados, segundo eles, por inveja ou por medo de perder o lugar para uma figura tida como grande liderança e conhecedor de reza forte.

M: Antes plantava e eles cortavam com raiva, agora parou. Controlou. Eles achavam que estávamos ganhando dinheiro e aí cortavam. Quem mantinha o trabalho era meu pai, com dinheiro da aposentadoria. No início, fizemos um plantio filé e antes desses projetos, tenho meu trabalho lá. Fiz trabalho. Devia estar ganhando grana, mas acabamos fazendo voluntariamente, com amor.

Disse-me Matias, naquela minha visita tempos atrás, que ele tinha plantado 40 pés de aderno e 250 pés de gravatá. Além de outras espécies de paus da mata, como juerana, jequitibá, jacarandá, loro, jecuíba, paraju, arapati, mixiba, óleo, arruda, peroba, cupuíva, inhaíba, entre outros. Todas foram cortadas e queimadas, e poucas resistiram aos incêndios.

## NO VIVEIRO

Esse novo viveiro, todo cercado com alambrado e com um tamanho considerável, já era fruto de um projeto recente entre a Cooplanjé com o grupo ambiental Natureza Bela, denominado Corredor Monte Pascoal – Pau-Brasil: Mata Atlântica Biodiversidade e Comunidade<sup>104</sup> – e que os Pataxó denominam Projeto BNDES, devido ao financiamento deste banco. A Cooplanjé fornecia a mão de obra, “a empreita”, como disse Matias. A gestão e o planejamento, bem como as decisões sobre o trabalho técnico de reflorestamento, caberiam, a princípio, à ONG.



*Mudas*

---

104 Segundo consta no *site* do BNDES, o projeto objetiva promover a restauração de 220 hectares de Mata Atlântica no Parque Nacional do Monte Pascoal visando à conectividade florestal do corredor ecológico constituído pelos fragmentos florestais do Parque Nacional do Pau Brasil até o Parque Nacional do Monte Pascoal (Porto Seguro/BA), com benefícios diretos à fauna, flora, clima e inclusão socioambiental de comunidades rurais e indígenas. Disponível em: <<https://goo.gl/38dxoM>>.

Em resumo, o modelo organizacional seria o seguinte: um consórcio de instituições (sob liderança da Natureza Bela) submeteria um projeto a um edital do BNDES voltado à restauração florestal na Mata Atlântica. A meta proposta foi reflorestar 220 hectares nas bordas do Parque Nacional do Monte Pascoal, empregando técnicas de restauração florestal desenvolvidas pelo Laboratório de Ecologia e Restauração Florestal (LERF) da Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (ESALQ) da Universidade de São Paulo (USP), que associa plantio de mudas nativas com fomento da regeneração natural, seguindo os conceitos do manual do *Pacto pela restauração da Mata Atlântica*.<sup>105</sup> O projeto contaria com participação comunitária, que se daria pelo envolvimento dos Pataxó de Boca da Mata e aldeias próximas (Meio da Mata, Pé do Monte e Cassiana) por meio da contratação de mão de obra indígena.<sup>106</sup>

Projetos como esse, como já dito, inserem-se numa macrorrede de planejadores de ações de conservação da Mata Atlântica brasileira e são formulados para atender aos objetivos do Pacto, no âmbito do qual o Monte Pascoal foi mapeado como área estratégica para a restauração florestal. No plano local, o envolvimento indígena se justificaria por diversos motivos: primeiro, por fornecer mão de obra necessária às atividades de restauração; segundo, devido à proximidade destes com a área *core* do projeto, o que dá a justificativa conservacionista; em terceiro lugar, a presença indígena abre um leque de argumentos concernentes à conservação florestal do Parque Nacional como meio de incentivar a população indígena e não indígena a deixar de extrair e manufaturar a madeira nativa para o artesanato. Isso vem sendo considerado pelos ambientalistas como um dos principais problemas ambientais das unidades de conservação do extremo sul

---

105 O conceito de restauração considerado nesse documento do pacto é aquele aplicado pela Society for Ecological Restoration International (SERI), sendo “a ciência, prática e arte de assistir e manejar a recuperação da integridade ecológica dos ecossistemas, incluindo um nível mínimo de biodiversidade e de variabilidade na estrutura e funcionamento dos processos ecológicos, considerando-se seus valores ecológicos, econômicos e sociais” (RODRIGUES; BRANCALION, 2009, p. 78).

106 O projeto busca, segundo informação no *site* do BNDES, “conciliar ganhos ambientais com inclusão social através da contratação de cooperativa de trabalhadores rurais locais especializados em restauração florestal e capacitação das comunidades indígenas e populações tradicionais nas atividades finalísticas. Estimam-se que 60 membros das comunidades indígenas vizinhas às áreas do projeto serão inseridos no processo laboral das atividades”. Portanto, como fica evidente nesta passagem do texto, o projeto considera “inclusão da comunidade local” como contratação de mão de obra, e não participação efetiva na formulação e execução do projeto. Disponível em: <<https://goo.gl/38dxoM>>.

da Bahia (TIMMERS, 2004). A presença indígena forneceu um *plus* ao projeto, que passa a argumentar que o pagamento à cooperativa emprega mão de obra indígena, desviando esses trabalhadores das atividades ilegais e degradantes.

Para legitimar a presença indígena, como uma forma de inserção mais ampla do que simplesmente servirem de mão de obra para o projeto, os formuladores do projeto BNDES utilizaram o Plano de Gestão Territorial Aragwaksã, elaborado pelos Pataxó, para fortalecer a justificativa de restauração com inclusão social. No referido plano, os Pataxó estabeleceram que as atividades de reflorestamento fariam parte dos objetivos de “preservação e uso sustentável”, estabelecendo ações que vão desde criar mudas nativas em viveiros, reflorestar as áreas degradadas, recuperar nascentes com mudas nativas até buscar alternativas para o artesanato em madeira. No entanto, os formuladores do projeto BNDES não destacaram que tais atividades na perspectiva dos Pataxó estão ligadas à garantia dos direitos territoriais e à demarcação de suas terras.

No início, foi proposta a contratação dos Pataxó por intermédio de uma cooperativa sediada em Caraíva e que já vinha atuando em projetos de restauração com o consórcio de ONGs: a Cooplantar. Como houve problemas de ordem trabalhista com essa instituição,<sup>107</sup> foi feita a proposta de fundar outra cooperativa, agora voltada para as aldeias Pataxó. Segundo Matias, a promessa era de que a Cooplanjé assumisse parte dos processos decisórios e que seus cooperados fossem capacitados para assumir papéis administrativos. Algo que não vingou, devido à centralização dessas funções administrativas nos parceiros. Mesmo assim, houve rápida capacitação em cooperativismo: Matias participou de feiras de negócio, as atividades foram divulgadas na televisão e em revistas, e os cooperados mantiveram canal de divulgação dos trabalhos em Boca da Mata em seus perfis do Facebook,<sup>108</sup> assumindo assim um papel mais protagonista em termos institucionais.

Matias contou-me que foi muito criticado por querer criar a cooperativa e lembrou a conversa que tivemos na casa de seu pai, na qual eu lhe presenteei com um livro sobre cooperativismo da editora da Fase e como isso o ajudou a construir uma ideia de um modelo organizacional com seus parentes para lidar com recursos financeiros provenientes de projetos.

---

107 Ver estudo crítico em KILL (2013).

108 Ver, por exemplo, o vídeo publicado por Edimarcos Pontada Santana, disponível em: <<https://goo.gl/SnJg7q>>.

As críticas eram motivadas pela descrença na capacidade deles (dos índios) em administrar uma cooperativa. Segundo Matias, “as meninas” da Natureza Bela diziam que eles deveriam ter estudo, formação ou capacitação em administração. A proposta inicial, portanto, era de que, para realizar as metas de restauração, os Pataxó trabalhassem por empreita para outra cooperativa, a Coopplantar, sediada em Caraíva e com contrato com a Natureza Bela. Mas Matias disse que não iriam trabalhar para outra firma e nem para branco. Mesmo assim chegaram a trabalhar para a Coopplantar por dois anos. Segundo Matias, a Coopplantar faliu ao assinar carteira de 30 pessoas, o que era vedado pela legislação, segundo a qual as cooperativas podem trabalhar apenas com seus cooperados. Com o dinheiro do seguro-desemprego, ajudou a criar a Cooplanjé.

M: Deus, quando quer uma pessoa para fazer trabalho para ele, não procura quem é burro, formado, se não sabe de nada. Ele capacita pessoas para fazer o trabalho dele. Tô aqui mandado. Quem manda naquela senhora autorizou para passar recurso para fazer esse trabalho. Ainda é problema. Na parte técnica eles não acreditavam, eles não confiavam. Entra num ouvido e sai no outro. No começo tinha esse problema com a Coopplantar; com a Natureza Bela não: eles confiam na gente. Até confiam muito na pessoa da gente.

## ENCONTROS INDETERMINADOS

M: Vamos ver o viveiro?

T: Vamos, ora! E cadê o pessoal?

M: Estão todos na macega, desde cedo.

O viveiro, com capacidade para produzir 100 mil mudas, segundo Matias, foi construído num lugar que já foi roça.<sup>109</sup> “Era lugar de um senhor”, disse-me ele, “entrei e ele reclamou”. Matias argumentou que o lugar estava abandonado, mas disse que sairia. Afinal, o senhor deu permissão para que eles ficassem. Já o lugar onde fizeram os primeiros

---

109 Pensar um viveiro como lugar de relações, como aponta os Pataxó, contrasta com a definição técnica, para o qual um viveiro florestal seria uma área com um conjunto de benfeitorias e utensílios, em que se empregam técnicas visando obter o máximo da produção de mudas. Ou seja, o viveiro seria apenas uma área de produção de espécies, onde plantas tornam-se objetos e mercadorias.

reflorestamentos era de um tal Argemiro, que não se importou com os plantios. Outro lugar era de um rapaz “brabo”, ressaltou Matias, e foi onde ele plantou 500 mudas numa cabeceira, mas o fogo, em coordenada ação com o sapezal, “veio queimando tudo”. Tanto para montar o viveiro como na escolha das áreas de reflorestamento, “tem que ter negociação com os parentes, trazendo para trabalhar junto”. Entretanto, atualmente, os trabalhos se concentram em 50 hectares do Parque Nacional e, apesar de planejarem reflorestar dentro da área indígena, não encontram apoio por parte das instituições, pois “com retomada, os parceiros se afastaram”.

Aquele novo viveiro foi idealizado e construído por Matias e pelos outros cooperados com material adquirido pela Natureza Bela, que enviou madeira, sombrite, arame de cobre e borracha. Segundo Matias, eles não queriam esperar as demoradas decisões por parte dos parceiros para início das obras e tomaram a iniciativa de começar a levantar o viveiro.

M: Quando os engenheiros chegaram, ficaram olhando assim. Eles iam fazer diferente, céu aberto. Só iam colocar sombrite onde ia germinar a semente. Eles estavam com engenheiro florestal do projeto, que concordou com essa forma. Faltou acabamento, mas ficou bom.

Fomos caminhando por entre algumas mudas que estavam do lado de fora do viveiro. Dentro estava praticamente vazio. Fui dedilhando o sombrite preto enquanto Matias me explicava que, das mudas produzidas, eles já repassaram 50 mil para o parceiro BN-DES e 30 mil para o programa Arboretum,<sup>110</sup> uma instituição que atua no fomento ao reflorestamento, principalmente ligado às empresas de papel e celulose no sul da Bahia.

---

110 O programa Arboretum foi proposto pelo Serviço Florestal Brasileiro do Ministério do Meio Ambiente e viabilizado por meio da Promotoria de Justiça Especializada em Meio Ambiente, de âmbito regional, com sede na Comarca de Teixeira de Freitas, e pelo Núcleo de Defesa da Mata Atlântica (NUMA) – Coordenação Regional da Costa das Baleias, do Ministério Público do Estado da Bahia, por meio da assinatura de termo de compromisso de ajustamento de conduta firmado entre o Ministério Público do Estado da Bahia e as empresas Suzano Papel e Celulose S/A e Fibria Celulose S/A. Estas compromissárias arcariam com os custos de implantação e manutenção do programa pelo período de dez anos. A gestão administrativa e financeira do projeto seria realizada pela Fundação José Silveira. Em seu *site*, o programa Arboretum informa que sua estratégia é oferecer subsídios técnicos e incentivos para a restauração e conservação de áreas de Mata Atlântica no extremo sul da Bahia e para o plantio de espécies arbóreas nativas com fins econômicos, de utilização sustentável e de serviços ambientais. Entre os objetivos específicos estão: conservação de espécimes arbóreas ameaçadas como a Braúna e o Parajú; cadastramento de matrizes de espécies ameaçadas de extinção, raras ou endêmicas; constituição de bancos de germoplasma arboretos, especialmente de espécies raras, endêmicas e ameaçadas; criação e implantação de um herbário; e apoio a ações que relacionem a conservação. Disponível em: <<http://www.fjs.org.br/programa-arboretum/>>.

O plano dos cooperados era repassar as últimas mudas, findando o contrato com a Natureza Bela e, assim, iniciar o preenchimento do viveiro com outras novas mudas por meio da técnica exigida pelo Arboretum. O Arboretum exigia que as mudas fossem retiradas de uma “árvore matriz”, ou seja, uma árvore que seja georreferenciada e descrita como controle. Esta árvore seria a fornecedora de sementes. Dessa forma, o Arboretum buscava adequar o modo de produzir mudas em Boca da Mata à legislação vigente,<sup>111</sup> viabilizando a comercialização e o transporte das mudas em conformidade com as normas legais, além de permitir a obtenção de certificação para as mudas.

Segundo me explicou Matias, a matriz seria uma espécie da mata que deve ser cadastrada para, então, ser retirada a semente. Os troncos deve ser numerados e seu diâmetro medido, o ambiente deve ser caracterizado, especificando-se se o registro foi feito na mata ou na capoeira: “Igual quando se registra uma criança”, detalha Matias, em uma boa analogia com o processo instituidor de identidades das pessoas pelo Estado. A própria lei citada no parágrafo anterior, em seu artigo primeiro, afirma que seu objetivo é “garantir a identidade e a qualidade do material de multiplicação e de reprodução vegetal produzido, comercializado e utilizado em todo o território nacional”. Importante frisar que, no devir matriz das “qualidades de paus”, a identidade refere-se à identidade genética e à pureza varietal.

M: A gente vai lá, tira o ponto de GPS e fica com isso para eles (os técnicos dos parceiros) saberem de onde veio a muda. Estamos com uma tamanqueira toda registrada. Tirado o ponto já passa para eles. No dia de comprar, quando a tamanqueira cair na mão deles, já sabem de onde veio. Um processo delicado, cara. Tem Pataxó que chega a cochilar na hora dessas explicações. Deram curso, tem apostila. O Arboretum deu uma capacitação de 15 dias no colégio. Mandou apostila de como podemos trabalhar com viveiro, com quebra de dormência, praga, essas coisas. Já

---

111 Refiro-me à Lei nº 0.711, de 5 de agosto de 2003, que dispõe sobre o Sistema Nacional de Sementes e Mudas e dá outras providências. A lei define uma “muda” como: material de propagação vegetal de qualquer gênero, espécie ou cultivar, proveniente de reprodução sexuada ou assexuada, que tenha finalidade específica de plantio; “muda certificada”, como uma muda que tenha sido submetida ao processo de certificação, proveniente de planta básica ou de planta matriz; e “planta matriz”, a planta fornecedora de material de propagação que mantém as características da planta básica da qual seja proveniente.

fizemos 150 matrizes. Agora estamos tirando essas mudas para produzir mudas de matriz para vender. Emitimos nota fiscal e tudo.

Essa técnica era nova para Matias. Não era exigida no trabalho com os parceiros do Projeto BNDES nem anteriormente, com os outros parceiros. Naquele momento, uma vez estabelecida essa relação contratual com o Arboretum, era preciso incorporá-la ao rol de práticas que já possuíam. Para que o Arboretum comprasse as mudas, a cooperativa deveria vender seguindo as normas técnicas exigidas pela instituição e pela legislação.

Agachei-me diante de uma mudinha e fiquei observando aqueles “filhotes” de árvores. Estavam enfileirados e separados, cada um em um tubete. Os tubetes chegaram sob exigência da Cooplanjé para substituir os saquinhos que vinham sendo utilizados já há bastante tempo, pois estes últimos aumentavam consideravelmente o trabalho necessário para plantar e o rendimento era menor, pois em geral as raízes das plantas furam os sacos e enraízam na terra, dificultando a retirada e o transporte para a área de reflorestamento.

A chegada desses “filhotes” aos tubetes é precedida por um processo técnico que envolve a seleção das sementes ou das mudas *in loco*, na mata ou na capoeira, e transferência para o viveiro. O processo não era tão simples assim e envolvia o conhecimento sobre as diversas árvores exigidas pelos parceiros ou escolhidas pelos cooperados. Tarefa que caberia ao Seu Alfredo executar ou ensinar aos outros membros da cooperativa.

T: Matias, como foi que pegaram as sementes?

M: Vai na mata, vê semente germinando ou mudinha dela e faz a repicagem. Repicagem é ir lá com isopor de água e planta pequena que não está muito enraizada. Coleta ela e põe no isopor, mas só as espécies que a gente conhece. Põe no viveiro plantando direto no tubete. Nem todo mundo sabe identificar, muitas espécies não conhecemos. Aí chamo os mais velhos aqui pra ajudar. Depois de repicar, fica molhando 4 vezes ao dia. Uma equipe enchendo o tubete e outra fazendo repicagem. Aí já topa substrato molhadinho, não pode ser enxuto. Aí fica cuidando dele, adubando para enraizar, adubo de crescimento. Compramos na rua. Já tem adubo preparado para essas situações. Quando vai comprar, já leva e já pede.

T: A repicagem seria a seleção das qualidades de semente, é isso? E depois da repicagem, como sabem as qualidades?

M: É, mais ou menos isso mesmo. Aqui, olha, é por espécie. Essa aqui é louro prego. Quando pega, bota tudo junto. Uma bandeja pega 56 mudas numa bandeja dessa. Aí coloca só dessas espécies no tubete grosso, eles falam, conta quantas tem e soma. Daí põe no caderno e fica a nota. Aí vai ver as que morreram. Depois disso, separa elas dessa forma: pra poder ela engrossar mais. Traz pro sol e separa uma da outra para que ela fique mais furnida. Se ficar embolsada, só cresce e fica molenga, fininha. Assim, ela engrossa e a radiação fica mais potente. Todas as espécies fazem as mesmas espécies. O vento ajuda, o sol ajuda. Ele cresce mais e engrossa e fica furnido.

*Furnida, embolsada, molenga, radiação potente*: os termos denotam os estados possíveis em que fica o corpo da planta – agora tida não como *qualidade*, mas como *espécie* –, após passar por um processo de seleção e entubamento. Num primeiro momento, tinha dificuldade de entender os termos em si e manteve o foco nas relações que condicionam uma muda vigorosa, “furnida”, como disse Matias, como uma dose adequada de luz solar, vento e água em um tubo adequado. Matias apontou para outra muda:

M: Esse saiu do viveiro semana passada, não está furnido, está meio murcho, botamos no sol para climatizar e ficar mais forte. A gente planta depois com todo cuidado; se ela tá ruinzinha, a gente vai lá e ajeita ela. Essa já tá identificada, é uma espécie bastante em extinção, quase não tem, tá bastante em extinção. Já está feita a matriz dela na mata. O número dela é 06. A Fibria que tá pegando através do Arboretum.

T: E essas mudas ali?

M: Essas mudas que vieram de fora não sabem o nome. E essas outras eles não pegam, jaca pinha, frutífera. Eles (os técnicos) dão nome de graviola.

A escolha da espécie a ser selecionada também ia de acordo com a relação estabelecida com cada “parceiro”. Em geral, os parceiros exigiam que a cooperativa seguisse as normas técnicas para restauração florestal, a qual prevê que sejam utilizadas espécies

nativas da Mata Atlântica e, de preferência, nativas da área onde seria feito o reflorestamento. Espécies cultivadas, *a priori*, são depreciadas, pois não correspondem à noção de nativas, bem como as exóticas, cultivadas ou não.

Nesse ponto, Matias se deparou com três possibilidades de escolha das espécies a serem conduzidas ao viveiro: na relação com o BNDES, o critério é que a muda seja de espécie nativa da Mata Atlântica e esta é uma condição contratual para que a muda siga para o reflorestamento; para o Arboretum, além desse critério, a muda deve ser oriunda de uma matriz georreferenciada, pois só assim ela poderá ser comercializada; para os técnicos desses dois projetos, uma árvore adentra na relação como espécie biológica, dentro de um táxon específico, e como número, como quantidade.

Isso não impedia que Matias e seus companheiros da Cooplanjé, que veem as plantas como qualidades, pudessem adentrar nessa relação e estabelecer práticas colaborativas com os técnicos a fim de avançar numa compreensão ontológica sobre o que é uma espécie para um técnico florestal. Não eram duas ontologias em antagonismo. Matias incorporava essas noções à capacidade de lidar com o múltiplo. A noção (espécie, número, táxon, nativo/exótico, natureza/cultura) insere-se e relaciona-se de forma emergente e complexa com a noção Pataxó de *qualidade* como forma de explicar as existências do mundo vivo – uma categoria mais fluida e menos dicotômica. Contudo, na perspectiva de Matias, os técnicos não são tão seguros quanto à sua própria ontologia. Perguntei a Matias como ele definia e diferenciava uma espécie “nativa” de uma “exótica”.

M: Assim dizem os técnicos. A Natureza Bela diz uma coisa, técnicos do Arboretum dizem outra. Por exemplo, essa muda aqui: um diz que é nativa e o outro diz que não. Nativa é a espécie da região daqui. Se não, é exótica. Veja só, eles trouxeram guapuruvu lá do sul porque cresce rápido. A galera aqui chama de pinho. Esse projeto colocou bastante espécie exótica. Tem umas espécies que nem sei o nome delas. O técnico do programa Arboretum disse que não é nativa, é de outra região. Era dos viveiros deles, da Natureza Bela, e eles plantaram lá. O plano mesmo é cadastrar a matriz das espécies para produzir, para não acontecer isso. O viveiro deles tem tanta exigência, mas a gente é mais firme, a gente pega nativa mesmo e eles pegam tanta espécie que nem quer saber o nome. Agora a gente tira foto, mede espessura,

tamanho dela, local que ela tá, ponto de GPS e põe placa indicando com dados todinhos. E daí passa para Arboretum e lá eles sabem da matriz. Eles sabem de onde estão tirando as coisas. Eles não gostam que tiram do parque, só da área indígena. Aí sabem da onde tá vindo essa espécie. Para mim não tem diferença tirar dentro e fora do Parque. Isso é polêmica.

T: Você colocaria dendezeiro no reflorestamento?

M: Colocava, porque ele ajuda os animais.

A controvérsia entre nativo e exótico, entre outras diversas polêmicas, permeiam os meandros dos projetos de conservação ambiental no Monte Pascoal e ganha substancial intensidade nos projetos de restauração florestal. Em outra conversa que tive com Oziel Santana, irmão de Matias e cacique do Pé do Monte, ele expôs algumas considerações críticas a respeito da noção de nativo e exótico, revelando as relações que fazem o conceito persistir ou ser evitado no cotidiano. Na concepção de Oziel, *nativo* é o que deve se tornar *nativo*, ou seja, criar suas próprias condições de nascer e viver no lugar.

T: Só pra entender, a gente ouve falar de planta nativa. Quando você fala nativa é o quê? Do lugar?

O: É do lugar. O jequitibá, por exemplo, se eu pegar uma muda daqui e levar pra Meio da Mata eu posso dizer que lá tem jequitibá. Posso dizer que tinha porque essa região é que dá jequitibá; então, se eu pegar um desses jequitibá e levar pra Barra Velha e dá bom, ele é nativo daquele lugar. Então uma planta que vem de outro local, como essa jaca mesmo, não é nativa, mas hoje já considera ela nativa.

T: Mas você fala que ela, a jaqueira, não é nativa porque trouxe de outra região?

O: Trouxe de outra região. Essa mandioca que nós temos veio de um lugar, só que ela habitou aqui.

T: E se eu vier da Amazônia e trazer uma mandioca de outro tipo, de outra qualidade que não existe aqui... Você vai falar que é nativa?

O: É nativa de outra região. Trouxe ela e ela se deu bem aqui vira nativa. A jaca mesmo: o cara trouxe muita semente de fora e hoje ela já se acostumou. O cara falou: “Tem que cortar esses pés todinhos de jaca de dentro do Parque”. Eu falei: “Eu não concordo, não”. Ele falou: “Por que não concorda?” Rapaz, as caças já estão acostumadas com aquela jaca ali dentro, acostumadas mesmo. Ela é alimentação da paca, aí com quinhentos e tantos anos que essa bicha está aqui. Já amansou, não mata ninguém, não. Mata a fome do cara. E tem fazendeiro na região que está plantando mudas de jacas pra fazer móveis. A raiz dela é grossona, o cara bota um trator, tira todinha, já desenha o bicho. A jaca hoje pra gente, Ave Maria! Não pode nem pensar: “Vou entrar dentro do parque e cortar” Deixa a bicha aí, rapaz. O que eu acho engraçado é que aí o ICMBio vem e fala essas coisas: “Vamos cortar porque é tudo exótico e faz mal”. Aí vem e propõe plantar exótica pra trabalhar com madeira. Aqui dentro do parque tem jaqueira, tem cacau, tem dendzeiro, os passarinhos já acostumaram, rapaz. O cara chega e derruba; para derrubar um pé de jaca, um pé de dendê dentro dum parque, só se você chegasse e as caças já estivessem tudo morta. Sinceramente, se eu tiver errado, mas eu tenho que falar, você topou quantas pacas mortas embaixo desse pé de dendê? O cara fala assim: “Nenhuma”. Mas você viu tudo comido aí, não foi? Então não pode tirar. Então esses camaradas estão pensando tudo furado. Eu andei com uma mulher do ICMBio aqui dentro e ela falou: “Ah, esse pé de dendê tem que derrubar.” Já foi outra, não foi a chefe. “Mas tem que derrubar por quê?” “– Porque não é planta daqui”. Aí eu: “Mas quem trouxe?” Aí ela falou: “Foi o passarinho, mas antes foi outra pessoa que trouxe, não teve?” Foi. Então tinha que falar pra ele, pra esse camarada, tirar as plantas dele daqui. Mas se hoje esse dendê está servindo de alimentação para os pássaros, para as caças e para o homem também tirar o dendê para fazer o óleo, pra temperar o peixe dele pra ele comer, esse dendê nunca matou ninguém, pra que tirar ele pra fora? Agora, se a gente topasse aqui embaixo dele cheio de passarinho morto, cheio de caça morta, aí tinha que tirar mesmo.

Fui caminhando por entre as mudas e suas bandejas, algumas vezes me abaixava para observar suas diferenças. Matias seguia no vai e vem até a caixa d'água, cumprindo um ritual de molhar as mudas pelo menos quatro vezes ao dia. Ele se queixava de não possuir um sistema de captação de água que minimizasse o esforço dessa lida diária. Entre o meu movimento vagaroso e o agitado de Matias, havia momentos de paradas nos quais ele me apontava algumas mudas e começava a contar breves histórias sobre elas. Primeiro ele me mostrou a peroba-rosa, uma "madeira que procuram bastante".

M: Tinha 2 mil mudas aqui, do verdadeiro. Tem o falso também. Eles [os parceiros] chegaram aqui com o falso, o pessoal da ONG, com 30 mil mudas. Eu disse: "Rapaz, não conheço isso aqui como pau-brasil, não". Eles são técnicos, né, e ficaram teimando. Outra vez mandei recado: "Se vier essas mudas feias, não vamos plantar, mudinhas feinhas". Plantamos 40 mil e morreu tudo, várias mudas que eles trouxeram de lá e que a gente nem sabe o que é. Tivemos que plantar da gente mesmo. Essa é uma que todo mundo quer – como é o nome do pé, Nojento? [Pergunta para o colega.] Pacari, que faz colar. Tô com cuidado com ele. Pacari é nativo. E araticum. O nome de nosso grupo é Araticum. Nome dado com Nathalia pelo Arboretum. Araticum os povos indígenas usavam muito para banho, essas coisas, e hoje é difícil aqui na região. Muito importante em reza, para tirar mal olhado, feitiço. Ela tem uma história longa. É difícil fazer muda dela. A gente não tinha conhecimento com a semente dela. Tipo uma jaca-pinha. Tem que ser bem trabalhada. O pé de mangaba, pegamos lá embaixo, nos campos, para ver se conseguimos fazer plantio de mangaba na areia. Vai plantar na região que tem areia, se der e rolar plantio desses, já vai colocar. Ela é nativa e dá na areia e no barro. Eu e Nojento queremos achar espécie que dê bem na areia. Vêm técnicos que trabalham com Veracel que dizem que na areia não dá. Eles nunca plantam nada onde tem na muçununga. Tipo areião. Pacari, mangaba, tem outras, amêndoa – não sei se é nativa –, aracá é de areia e barro.

Para Matias, as árvores não eram apenas coleção de coisas, objetos biológicos: elas possuem um valor de uso e afetivo, que não se extingue com a inserção de algumas

espécies no mercado de projetos de restauração. Em outras palavras, as relações que ocorrem a partir do modo de vida das árvores são traduzidas em torno das noções de: *lugares*, para Manuel Santana; *mudas*, para Matias; *matrizes*, para o Arboretum; *objeto de troca*, em relação com os agentes do mercado de artesanato em madeira; *medicina*, para as mulheres e conhecedores Pataxó; *comida*, para as aves e para as caças. Esse devir das árvores, suas múltiplas existências, se dá em seu entrelaçamento com linhas de vida que com elas coordenam suas ações. Continuamos nossos movimentos e conversação:

T: E essa, Matias?

M: Essa é filhote da que já plantamos do projeto BNDES. É um nome complicado de semente. As mulheres bateram o olho e disseram que serve para remédio, já pegaram bastante para ter remédio. E eu pego para muda. Desinchadeira, peroba-branca, imbiruçu, sete-casca, marmelada, girote, esse tem na mata e é tipo estrela. Ingá, roseira, difícil fazer muda; pai dizia que os antigos faziam banho. Pau-sapo, pra muçununga, é bom. Tem muçununga do campo e muçununga da mata. Mais vendida foi essa. Ela tem crescimento rápido e segura muita água, madeira fofa. Marianinha – cresce para ver doer, mais rápido que eucalipto, é de capoeira, chamam de maria-preta lá. Qualidade de murta da capoeira tem crescimento lento. Tem murta do mato, é a mesma, mas já é diferente. Olha, aqui tem espécie bastante em extinção, a mussutaiba, correm atrás dela para fazer artesanato. Caminhoneiro quando entrava para tirar madeira corria atrás dela. Ainda não fizemos matriz dela. A gente dá os nomes e eles [os técnicos] ficam em dúvida: “Será que é pau-sapo?” Eu digo: “É. Se quiser levar, leva. Pra gente vai ser sempre pau-sapo”. Usamos nomes dos antigos, pai entrava na mata e ia dizendo os nomes... Ele fala mesmo.

As chamadas madeiras em extinção eram as preferidas dos projetos de restauração, pois detinham maior valor conservacionista, além de ter um valor de mercado ligeiramente maior. Uma delas é o paraju, talvez a espécie mais comentada nas rodas de conversa no Monte Pascoal. Quando cheguei na bandeja em que suas mudas cresciam, olhando suas verdes folhas, não deixei de pensar em como esses organismos movimentam “mundos e fundos” no Monte Pascoal.

M: Paraju não tem mais na mata. Arruda tá difícil. Tá totalmente devastado aí. Não tem mais paraju, arruda. Estão fazendo artesanato com madeira branca. Antes era manual e procurava madeira, evitava derrubar nas grossuras. Falo contra o artesanato. Falo contra as máquinas, as serras, que acabam prejudicando. Antes não estragava a natureza muito, procurava paraju e de certo tamanho e grossura não derrubava. Com torno, serra, derruba tudo, não importa tamanho! Bagaça tudo! Tá acabando mesmo. Tem na mata em Ordelo (fazenda retomada). Lá tem arruda, paraju. Eu peguei uma sacola de semente de arruda que tá caindo. Lá num barraco que tô fazendo de palha tem arruda que peguei, encontrei próximo um jatobá carregado. Se for pra lá, vou cercar a mata para ninguém mexer, pois tem espécies que nós queremos.



*Alfredo e o viveiro ao fundo*

## Extinção: o paraju

A história do (re)criar mundos no Monte Pascoal envolve compreender a vida das árvores. Se quisermos aprender uma história sobre vida e morte, em um cenário de extinções, basta seguirmos o paraju. O paraju é conhecido em outros lugares como maçaranduba e pelos botânicos como *Manilkara longifolia*.

Segundo Oziel Santana, cacique do Pé do Monte e irmão de Matias, o paraju é madeira dura, de cerne. É um pau, ou madeira, que dá conforme o tipo de terra. Sua ocorrência é na “terra fresca”, que é “mistura de areia com barro”. O paraju vivia no Monte Pascoal até perto da praia. “Tinha em Barra Velha, tinha paraju num lugar que é chamado Anjo. Lá tinha uma ponta de mata, hoje não tem mais. O fogo acabou com a mata que ia até a praia. Agora, paraju só tem nessa mata do Parque Nacional”. A fruta do paraju, segundo Oziel, é leitosa como a da jaca, e o homem pode comer também.

Ao longo de sua vida social, o paraju saiu de um *status* de parte de um bloco florestal homogêneo, na visão dos naturalistas, para mercadoria: madeira para o mercado. O caráter ôntico do paraju é descrito por Oziel da seguinte forma: “tem grande serventia”. Serve de alimentação para as caças da floresta, como o tatu, o catitu, o porco do mato e a anta; e serve de alimentação para o índio também. “Nossos antepassados que viviam na mata, quando não tinham contato com homem branco, viviam comendo essa alimentação: o mucugê, a jabuticaba e o paraju”, seguiu Oziel em sua formulação das várias possibilidades relacionadas à madeira em questão. Antes dádiva da natureza, o paraju passa também, com os Pataxó, a ser alienado e entra no mercado de madeira de lei e, tempos depois, no mercado de artesanato étnico no turismo de massa de Porto Seguro.

Assim como outros “paus”, o paraju é vivo e seu princípio vital se deve a um vento que por ele transpassa e que pode ser ouvido quando colocamos o ouvido no tronco. Assim como nós, a bicuíba e outras árvores, o paraju tem sangue, tem mãe e tem chefe (as árvores maiores e mais antigas). Na morte de um pau, sua madeira seca, seu sangue deixa de circular e o vento não mais perpassa seu ser: madeira morta. Assim como as pessoas e outras coisas, o paraju, como outras árvores que podem ser percebidas no encanto, como invisíveis e presentes no mundo dos encantados, só é passível de ser observado quando o “percebedor” estiver sob efeito do encantamento. Na ecologia política em torno da madeira dentro de um parque nacional, as madeiras vivas são intocáveis e seus corpos mortos devem seguir seu rumo natural e virar matéria orgânica, portanto não devem ser violados por humanos. Isso na perspectiva da gestão ambiental do parque. Enquanto, por um lado, alguns Pataxó que trabalham

com artesanato de madeira intentam transformar seus corpos vivos ou mortos em artefatos, inserindo-os nas redes de reciprocidade entre parentes e na venda no mercado, por outro lado, ambientalistas atuam para manter seus corpos nas redes que entrelaçam animais, terra e política ambiental.

O paraju, uma madeira de cerne, começou a ser explorado como mercadoria após a chegada dos madeireiros no extremo sul da Bahia. No Monte Pascoal, como vimos, é notória a chegada do Seu Moura, que tinha serraria em Caraíva e iniciava atividade no Pé do Monte antes do Fogo de 1951. Outros madeireiros chegavam ao sul do Monte Pascoal. A atividade madeireira foi se intensificando e passou a ser feita também, após os anos 1960, por grandes companhias madeireiras como a Companhia Brasil-Holanda (Bralanda). Alguns índios se acomodaram a essa cadeia mercantil, passando a coordenar suas vidas com esse circuito. Muitos, no início, aproveitavam-se dos conhecimentos que tinham sobre as matas e passaram a alienar as madeiras de seus lugares e matas, em troca de viveres industrializados, de dinheiro (em forma de soldo e dívida nas serrarias) e de abertura de ramais para os madeireiros. Outros aprofundaram as relações com os patrões das serrarias e passaram a alienar suas forças de trabalho, bem como a incentivar alguns parentes, que passam a ver nessas atividades uma forma de ganhar algum soldo – para alguns jovens, uma forma de se tornarem adultos.

Seu Zé sempre gostava de enfatizar que nos “tempos antigos”, “de primeiro”, eles não tinham nada, viviam nus, no “meio da mata e da ignorância”. Eram chamados de caboclos. Foi quando chegaram alguns madeireiros ofertando abertura de rodagens até a morada de seus parentes em Águas Belas em troca de madeira. Nesse período, ele colaborava com as “serradas de madeira”, em empreitas para roçar a mata e abrir para as atividades madeireiras – momento em que ganhou seu primeiro dinheiro. Naquela época, já tinham perdido os lugares em Craveiro e no Caveira, tomados por posseiros não índios, depois que seus parentes se dispersaram com o Fogo de 1951. Tempo em que prevalecia a “esperteza”.

Em todas as suas histórias, Seu Zé traz à tona a relação entre a exploração madeireira, a perda dos lugares pelos índios e as migrações forçadas como parte de um mesmo movimento. Nas palavras de Seu Zé: “Naqueles tempos não tinha, no caso, essa garantia que tem hoje. Nem índio ele chamava, chamava de caboclo. Tudo era território indígena antes de 1951, depois eles se dividiram, aí depois foram começando a rebrotar de novo. Quando voltaram, já tinham fazendeiros”. Segundo ele, os fazendeiros começaram a “pôr o gado deles em 1959-60. Eles botavam o gado e

ficavam andando em qualquer lugar... antes dos anos 1970. O primeiro corte foi do jacarandá, em 1960-62. Começou nos anos 1960, no caso a macaúba, o paraju, as madeiras de primeira qualidade, aí depois voltou com as madeiras mais inferiores. Depois do corte da madeira, começou a atividade de produção de carvão, aí depois vem a carvoeira e vai levando, levando tudo o que no lugar se via de mato. Hoje só se vê campo e fogo, às vezes nem campo não tem mais”.

De acordo com Seu Zé, depois que os “desconhecidos” começaram a comprar “o direito da terra”, eles começaram a fazer “o que bem queriam”. Assim, o desmatamento com uso do fogo proliferou, “e vai queimando, queimando, queimando e pronto. Não ficou pau, não ficou moita, não ficou nada. Craveiro acabou e ficou terra pura. Outros meus parentes foram embora porque venderam o direito, né? Depois que ameaçaram e negociaram com eles, foi perdendo o valor. Até eles achavam que não ia valer nada, né? Depois que comprou o direito da mata, o fazendeiro faz o que ele bem quer”.

Nessa conversa com Seu Zé, ele teria me dito que participou, juntamente com seus parentes, da exploração de madeira de lei na face sul do Monte Pascoal, como trabalhadores por empreita, em troca de um “soldo” no final do trabalho. Ele, quando jovem, sentia orgulho por receber seu primeiro *kaiambá* (dinheiro) serrando madeira com seu tio para os “desconhecidos” que chegavam. Foi a partir da chegada destes desconhecidos que se iniciou o cercamento das terras. Segundo Seu Zé, seus avós “entregaram o que tinham de graça para os outros, por não saber de nada e não ter dinheiro”. Era um tempo, dizia, que tinha lugar para fazer casa e não precisava pagar, que não tinha documento de identidade e nem da terra. O que mudou drasticamente.

A mercantilização da madeira, antes de implodir formas econômicas outras, como a reciprocidade de dádivas, vale-se delas para prosperar. Em vez da dádiva *versus* mercado, opera na malha do paraju a articulação entre os regimes de intercâmbio de troca e de reciprocidade assimétrica.<sup>112</sup> A atividade madeireira seguia os padrões organizacionais exigidos pelo capitalismo de fronteira não regulamentado. Os ritmos eram determinados pelos extrativistas na mata, que vendiam quando assim precisavam. As relações não eram contratadas e os Pataxó podiam simplesmente não participar das atividades. Com os atravessadores das serrarias, era estabelecida uma relação de reciprocidade assimétrica na qual os Pataxó entregavam a madeira e recebiam bens, estabelecendo uma dívida “da feira” que os Pataxó não conseguiam saldar.

112 Inspiro-me aqui no clássico *Gênero da dádiva*, de Marilyn Strathern (2006), e no recém-publicado *The mushroom at the end of the world* (2015a), de Anna Tsing, para tratar da articulação entre *gifts* e *commodities*.

Com o passar do tempo, a exploração de madeira se esgotou e ficou economicamente inviável. Após a derrubada e a queima total, a mata passou a dar lugar às fazendas de gado, e os fazendeiros começaram a comprar os lugares dos índios e dos posseiros. Um lugar por um jumento ou uma arma, disseram os Pataxó. Os fazendeiros, geralmente por intermédio de agentes locais, valiam-se da forma com que os próprios “nativos” faziam a troca recíproca de lugares, tendo em vista o valor do lugar enquanto qualidade, um bem. Ao fazer isso, registravam a compra em cartório com o tamanho da terra muito maior que o lugar realmente transacionado. Proliferaram-se as fazendas, as cercas, e as monoculturas passam a ocupar o espaço dos lugares multiespecíficos.

Restam os parques nacionais, com suas matas. Os Pataxó confinados, já nos anos 1970 e 1980, numa faixa de terra arenosa dentro do Parque Nacional do Monte Pascoal, são instados novamente a alienar os “paus” – as madeiras – com os quais ainda conviviam, mas já de forma restrita. As grandes gamelas e cochos de madeira feitas até então para acolher recém-nascidos e colocar caium, passam a ser distribuídos como artesanato indígena em Porto Seguro e em quiosques às margens da BR-101, no mercado de turismo de massa emergente.

Os Pataxó de diversas aldeias e madeireiros de cidades e vilas próximas, já nos anos 1980 e 1990, passam a desafiar o poder do Ibama e adentram as cercas do Parque para extrair arrudas, parajus, entre outras madeiras de cerne.<sup>113</sup> A produção e a demanda aumentam. Os Pataxó conhecem as matas e sabem onde achar a madeira. Só que na mata o acesso não é aleatório. Cada serrador tem seu lugar, que deve ser respeitado.

Na aldeia, a madeira é extraída das matas com motosserra ou machado. Trazida em panacuns, carregados pelos jumentos, é então tratada pelos artesãos, que, com formão, vão habilidosamente dando forma à madeira e criando as gamelas. Com o aumento da demanda, pequenos tornos são montados e pequenas peças como colheres, pratos, conchas e petisqueiras começam a produzidos. A ida à mata se

---

113 Segundo o biólogo Jean François Timmers, as terras indígenas contribuem com apenas 8% da fabricação mecanizada de artefatos de madeira. O consumo total anual de madeira no período de seu estudo foi de mais de 30.000 m<sup>3</sup> por ano, com cerca de 252 ha de exploração intensiva por ano (equivalente a desmatamento) e a mais de 1.000 ha de exploração seletiva, tudo em estágios médio a avançado de regeneração. A aldeia Boca da Mata teria maior contribuição entre as aldeias, com produção anual total de 1.240 m<sup>3</sup> correspondente a menos de 4% do consumo anual regional de madeira (juntando tornos e gamelas). Isso equivale a um desmatamento anual de 10 ha (exploração intensiva) ou a 41 ha explorados seletivamente a cada ano (TIMMERS, s/d), levando Jean François a designar essa atividade como um “industriano” (TIMMERS, 2004), termo muito criticado entre os Pataxó.

intensifica. Em geral, os Pataxó vendem seus produtos para atravessadores, que pagam um valor supostamente irrisório, mas mantêm a relação com o artesão, pois sabem que este pode mudar para outro atravessador. Eu mesmo vi em Boca da Mata muitas gamelas serem trocadas por comida, numa transação que envolvia um artesão e seu parente. O que para os ambientalistas seria exploração, para os Pataxó são relações que se solidificam, mesmo que sejam assimétricas e desiguais.

Acusados de vilões da história, os atravessadores são, na verdade, parte de uma corrente mais ampla do circuito de mercantilização do paraju e outras madeiras. Nesse circuito, os valores transacionados não são apenas monetários e quantificáveis: o mercado do artesanato de madeira se vale, assim como no passado, de todo um modelo econômico baseado na reciprocidade. Na mata, a árvore é dádiva da natureza, fruto da ação de Deus. Retirada de seu lugar e processada na casa dos Pataxó, tornam-se coisas aptas para adentrar em outras relações. Com os atravessadores são estabelecidas relações de troca baseadas na camaradagem e no mútuo endividamento. Troca que envolve dinheiro, créditos ou bens. O atravessador, mais bem posicionado no circuito, revende as peças nas lojas da cidade, em troca de dinheiro. Em seguida, as peças são vendidas a turistas como artesanato local e indígena. A vida social do paraju nos ensina que, pelo menos no Monte Pascoal, a economia mercantil não substitui os modelos econômicos baseados em dádivas e na reciprocidade, são complementares.

Nas fazendas, o paraju praticamente não existe mais, porém, nas matas do Parque Nacional, ele é emblema, símbolo da extinção das espécies de árvores da Mata Atlântica. Os Pataxó são, ao mesmo tempo, vítimas e vilões, personagens centrais sob os holofotes preservacionistas. Atualmente, todo e qualquer debate a respeito do desmatamento, dos projetos ambientais e de conservação da natureza no Monte Pascoal passa por essa controvérsia. Foram inúmeras as vezes em que a demarcação das terras dos Pataxó ficou subordinada à cessão imediata da exploração de madeira no parque,<sup>114</sup> num tipo de “chantagem” que, para os Pataxó, afronta a Constituição de 1988 e seu direito a ter uma vida boa e sossegada.

Em 2014, participei em Porto Seguro de uma reunião promovida pelo Pacto pela Conservação da Mata Atlântica, com o objetivo, conforme divulgado por e-mail, de buscar soluções definitivas para a “exploração ilegal e predatória de madeira para artesanato no Parque Nacional do Monte Pascoal”. Estavam presentes no dia

---

114 Faço essa afirmação com base na leitura de muitos documentos elaborados durante o Projeto FAO e nas câmaras de conciliação da sobreposição entre o parque e a terra indígena.

praticamente todas as instituições de Estado ligadas à política ambiental, indigenista, de fomento à produção, além de representantes de corporações de papel e celulose, representante do BNDES, universidades, ONGs e consultores independentes. Eu participei como etnógrafo e como pesquisador do Museu do Índio. Os Pataxó, vistos como personagens centrais desses desmatamentos, adentravam céticos em mais uma, entre muitas, reuniões com esse tema. Participaram, com algumas lideranças, caciques e artesãos da aldeia Boca da Mata, bem como Matias, o diretor da Cooplanjé.

Logo na entrada do evento, uma mesa expunha algumas “alternativas” para os Pataxó. Eram artesanatos feitos com eucalipto e uma lista de presença. Formatada no estilo assembleia e contando com uma moderadora contratada, a reunião foi presidida pela chefe do Parque Nacional do Monte Pascoal e por um dirigente da ONG Natureza Bela. A reunião começou com exortações sobre o caráter predatório e obscuro da exploração das árvores no Parque, o que estaria levando muitas espécies à extinção. Esse era o objetivo de todos os presentes: preservar a natureza e eliminar essa prática deletéria de uma vez por todas. Todos deveriam se dar as mãos em torno desse objetivo para que a “luz” fosse alcançada. Outros, mais empolgados, afirmavam que estávamos no momento oportuno de tirar as pessoas da natureza. Que a natureza não era lugar para seres humanos, pois estes apenas faziam destruí-la.

Havia árvores ameaçadas de extinção pela ação humana: arruda e paraju. Documentos citados falavam de um industriante emergente e do suposto “sucesso” no uso de eucalipto como alternativa no artesanato. Para uns, os Pataxó eram vítimas dos atravessadores e do mercado; para outros, suas práticas eram comparadas à de traficantes de drogas – como foi dito diretamente face a face, sem nenhum pudor, por um dirigente do Sebrae. Para essa malha que enredava Estado-capital-ONGs, a única solução para a extração de madeira do parque seria: *i*) via legal, mantendo e incrementando a fiscalização e punindo os infratores, haja vista que a atividade era ilegal; *ii*) via mercado, substituindo a matéria-prima (nesse caso, o ICMBio poderia agenciar madeira vinda da Amazônia ou a Veracel celulose poderia fornecer/vender eucalipto como alternativa); *iii*) via cadeia produtiva, retirando o atravessador pela valorização do artesanato e criação de um selo indígena; *iv*) via inovação, passando de uma economia material para uma imaterial (conforme proposta de um professor da Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB). Um dos resultados do encontro foi avaliar a possibilidade de se usar a madeira da “exótica” e agressiva acácia, que seria fornecida pelas instituições aos Pataxó caso se averiguasse a viabilidade jurídica de tal transferência.

Os Pataxó não evocavam a natureza, a lei ou mesmo as luzes. Eles afirmaram que não haveria como falar do assunto sem tratar da demarcação do território. Ao que um engenheiro florestal da ESALQ/USP contra-argumentou, dizendo que eles (os Pataxó) não tinham legitimidade para pedir a ampliação do território, pois não sabiam cuidar dele. Nesse momento, “meu sangue subiu pela cabeça”. Os Pataxó diziam não entender por que os fazendeiros e pecuaristas não convidaram para a reunião, uma vez que foram estes que devastaram as matas da região – conforme demonstrado num mapa, apresentado no início da reunião. Apontavam a contradição da criminalização de seu trabalho, voltado para a sustentabilidade de suas famílias, mas tido como ilegal, e a contraditória prática de trazer madeira da Amazônia, esta sim considerada legal pelos técnicos do órgão ambiental – mesmo sem que o ICMBio tivesse noção concreta das condições nas quais essas madeiras seriam retiradas no norte do país. Ironicamente, diziam que os piratas de DVDs tinham licença para trabalhar em Porto Seguro, estavam “legais” e ninguém os incomodava; enquanto eles, donos da terra, eram considerados “ilegais” e eram perseguidos. Os Pataxó presentes queriam dar fim à atividade madeireira com madeira nativa ou exótica, e o eucalipto seria imprestável como substituto.

Contudo, havia acordo –que caminhava por linhas tênues – em torno de um ponto: a madeira. O termo *madeira* unificava a árvore dos biólogos enquanto espécie botânica (táxon) com o “pau” dos Pataxó. Madeira é o recurso, e os Pataxó absorveram as práticas de “fazer madeira” nas atividades de exploração florestal desenvolvidas na primeira metade do século XX. Assim como, para o biólogo ou para um engenheiro florestal, uma árvore é parte da natureza, servindo para a exploração (da madeira) ou para sua conservação, para os Pataxó, ela é um pau: um modo de vida imerso em uma malha interespecífica que, quando possui potencial para ser serrada ou transacionada, vira madeira. O termo *madeira*<sup>115</sup> funde a coisa – enquanto geratriz que é, ao mesmo tempo, fluida e sólida, matemática e corpórea – com outra rota na qual ela pode ser apenas matéria-madeira.

Ao final da reunião, a malha Estado-capital-ONGs decidiu mais do mesmo: mercado e reflorestamento. A principal decisão seria estudar o potencial e a viabilidade legal de se usar uma planta exótica e agressiva – a *acácia* – como substituta da madeira. O estudo seria feito por um consultor interessado e, enquanto estivesse sendo desenvolvido,

---

115 Uma coisa vista como madeira traz a mim a lembrança do maravilhoso livro de Úrsula Le Guin, *The word for world is forest*, publicado em 1976 e que tive o prazer de ler durante as atividades de campo. No livro, as árvores se encontram em paisagens contestadas, entre a exploração imperialista de recursos e um mundo multiespécie.

seria feita uma consulta à Veracel para verificar as possibilidades de cessão (não foi cogitada doação) de eucalipto para as aldeias. Alguns participantes institucionais estavam ávidos para que ocorresse um “pacto”, que poderia viabilizar recursos financeiros para a continuidade do projeto de reflorestamento em andamento com a Cooplanjé – ansiedade evidente diante da presença do representante do BNDES na reunião, que afirmou que sem um acordo não haveria aprovação para continuidade do projeto de reflorestamento no Monte Pascoal. Os Pataxó querem um acordo, mas não querem substituição de matéria-prima, nem o fim dos tais “atravessadores que os exploravam”, mas, sim, alternativas ao artesanato de madeira, o que envolvia demarcação da terra indígena e investimentos em projetos.

Desacordos, divergências de projetos de vida na ontologia política da madeira: essa reunião em Porto Seguro não foi a primeira iniciativa desse tipo. Houve muitas outras, que chegaram a acordos fracos, pactos de uma via só: a malha formada pelas instituições ambientalistas e corporativas tentavam aglutinar os projetos Pataxó com base em suas práticas e seus modos de performar a paisagem no Monte Pascoal, ancorados no suposto universalismo das leis da natureza e das leis dos homens. Acordos que se deram sem um entendimento sobre a ecologia emergente nas matas do parque e sem que se assentasse nas ontologias em cruzamento.

Para a malha Estado-capital-ONGs, os Pataxó não entenderiam o papel subordinado e a exploração que sofrem. Estes deveriam racionalizar sua produção a partir da intervenção externa das instituições, inserindo-se no mercado com produtos sustentáveis (racionalmente ecológicos), comercializados por um valor monetário justo. A intervenção dessa malha deveria ser a de ajustar esse mercado, acabando com as assimetrias e racionalizando a cadeia produtiva, como resultado dos encaminhamentos da reunião em Porto Seguro. Enquanto a malha Estado-capital-ONGs fala de artigos científicos, de números, de legalidades e de luzes para tratar de uma natureza distante, vista através dos vidros de suas Hylux consumidoras de combustível fóssil – natureza na qual pessoas ilusoriamente não poderiam habitar –, os Pataxó convivem com o problema de ter de lidar diretamente com a vida e a morte, com a extinção de uma natureza dadivosa, da qual eles não podem se desvencilhar. Cientes da precariedade de suas vidas entre árvores, animais, terras e águas, são eles os que possuem a responsabilidade de (re)criar outros caminhos para viver junto, enquanto os “outros”, os que se acham responsáveis pela vida, pelo “meio ambiente”, tratam justamente de se distanciar, de controlar ou até de inoperar as habilidades de responder colaborativamente, como vêm propondo os Pataxó nas entrelinhas de suas práticas.

## ÁREA DO BNDES, PLANTIO DE PAI, MEU PLANTIO, REGENERAÇÃO

Entrando no carro, eu, Matias e Alfredo seguimos a rodagem que circunda a parte alta da aldeia, beirando a mata do Parque Nacional, e que segue até as roças e os sapezais. Andamos todo esse mesmo caminho a pé durante o etnomapeamento, em 2008, e guiados também por Matias, antes munidos com GPS, íamos coletando amostras que nos informassem sobre as características da paisagem. Essa estrada passava por um vasto campo de capoeira bem baixa, com predominância de sapê, tiriricas e samambaias, que proliferaram num terreno totalmente degradado por sucessivas queimadas. Ao longo do caminho, observamos que, naquele tempo, os boqueirões estavam todos desmatados, e as nascentes, secando. Apenas algumas capoeiras mais altas sustentavam no fundo dos vales o pouco de água que fluía.

A última grande plantação coletiva no terreno em que andávamos ocorreu durante o Projeto FAO. Diz o relatório do MMA, elaborado após o projeto, que cerca de 500 hectares de roça foram abertas nas aldeias. A abertura dessas roças coletivas – cada uma com tamanho maior que do que os Pataxó normalmente faziam, o que era algo inusual – contou com tratores do Ibama, insumos agrícolas e fornecimento de sementes (feijão, milho). Eram as chamadas “rodadas”, em que participavam os grupos, criados no âmbito do projeto. Cada grupo cuidava de uma roça, tinha que cercar e cuidar de todas as fases do plantio – menos da limpeza do terreno, que caberia ao tratorista contratado pelo projeto –, um conjunto de prática que não fazia parte do modo como os Pataxó abriam e cuidavam de suas roças. Ao longo do caminho, avistávamos montes de calcário, que não foram utilizados, pois, segundo nos disse Matias, o pessoal não sabia como usar e não havia assistência técnica para uso do calcário na correção da acidez da terra. Quando usavam, erravam na quantidade e “queimavam as plantas”.

Após o término do projeto e da abertura das roças, os lugares deixaram de ser cultivados e o mato adentrou. O terreno foi ocupado por ferozes sapês, tiriricas e samambaias. O solo muçunungado e fraco, no dizer de Matias, não dava para plantar mais nada e, devido ao acúmulo de sapê, transformou-se numa área bem propícia para o fogo ganhar vida. Quando em coordenação com o vento nordeste e com o sapezal, o fogo gerava incêndios de grandes proporções, que penetravam e ainda penetram nas matas. Foi

um desses incêndios que dizimou uma das primeiras experiências de reflorestamento do grupo de Manuel Santana com os parceiros do Projeto FAO. E é justamente este lugar que foi escolhido pela ONG Natureza Bela e o ICMBio para planejar a restauração florestal, via Projeto BNDES. Lugar para o qual estávamos (eu, Matias e Alfredo) nos dirigindo naquele dia.

Eu dirigia devagar, pois a estrada era muito esburacada. Em um certo momento, atravessamos uma cerca. Era o limite entre o Parque Nacional e a aldeia, informou Matias. O projeto de restauração foi planejado para ser executado da cerca para dentro, apenas na área do parque, margeando a mata. A cerca foi erigida após a definição dos limites negociados nos anos 1980 para, ao mesmo tempo, definir claramente o que era área de preservação e o que era terra indígena e, no caso dos atuais projetos de restauração, para proteger as mudas de potencial invasão dos animais domésticos e instituir de forma clara a unidade fundiária da experiência.

Disse-me Matias que a cerca marcava a área do ICMBio e que ela havia sido renovada recentemente. Além de ser a “divisão do ICMBio”, ela visava impedir – sem sucesso – a entrada dos animais. Enquanto o carro ia seguindo seu rumo de forma vagarosa, Matias foi apontando os lugares onde as mudas foram plantadas e mostrando seu desenvolvimento, bem como os limites instituídos pelo ato de plantar associado à posse das mudas, por exemplo.

M: Aqui é a área do BNDES. Já é regeneração com reflorestamento. Fizemos cinco manutenções para acompanhar as espécies plantadas e a regeneração. Precisa ficar limpando esses matinhos velhos, que são rápidos e impedem o crescimento das mudas, mas a samambaia continua aqui, mesmo com muda já crescida. Isso foi tudo batendo veneno. Foi plantio batendo veneno para tirar o sapê. No começo, o ICMBio não queria aceitar, mas os técnicos do Natureza Bela e outros disseram que não prejudica, não. Disse que pode bater num espaço determinado da nascente, aí pode bater. Teve capacitação de química, como pode usar ou não pode. Batendo uma vez, duas já foram. Agora, samambaia, não tem jeito, não.

Matias apontou para o outro lado, à nossa direita.

M: Ali é uma área que plantou com o preenchimento em partes espalhadas nas roças. Já é regeneração com mudas que já tinha. Eu mesmo plantei. A cooperativa veio e deu uma força, com Nojento. Ali já no outro canto é reflorestamento do BNDES, dos primeiros. Tem umas espécies como aquelas ali. Essa espécie veio deles, eles falam, mas não sabemos qual é, não é daqui. Aquela outra veio deles, um ingá, mas a gente conhece. Esse veio deles, também sei o nome não. Essa espécie que trouxeram de lá não sei o nome, plantei mudas dele e não deu nada, agora plantei peito de pombo e veja como tá crescendo bem. Plantei muda deles e morreu, agora essa deu bem. Pra cada região tem espécie que se adapta melhor.

T: E essas palmeiras todas, Matias?

M: Palmeira é regeneração. Daqui foi plantio de pai, esse caju, esse do lado foi plantio de pai. Já a juerana branca é regeneração, nasceu nativo mesmo. Aqui nesse lugar tem regeneração, plantio de pai e plantio do projeto. Os cajuados são tudo do pai. Ele dizia que plantava pros papagaios. Aqui ele não plantou coco e nem jaqueira, só em outros cantos. Aqui só era sapê, samambaia... mudou já tudo.

T: Mas, Matias, tudo isso foi plantando ao mesmo tempo pelo projeto? É a cooperativa que cuida?

M: Não, o plantio do pai foi primeiro, é dele. Antigamente eles brigavam com pai. Ele sabia que era parque; ele plantou para ver o desenvolvimento da muda dele e o desenvolvimento das mudas do projeto.

Matias ficou um breve tempo olhando pela janela, Alfredo estava no banco de trás e tirava um cochilo.

M: O meu plantio não é do BNDES. Eu mesmo quero ver. Plantei marianinha em meu plantio. Plantei pra experimentar, pra comparar. Fiz muda dela e plantei porque ela é nativa daqui, ela cresce rápido e impede as samambaias de chegar. Vou mostrar pra eles. Todo esse matinho é alecrim nativo, também deixo crescer, porque ele nasce rápido e morre rápido. Já aparece quando

começamos a trabalhar o lugar, e ela protege as mudas, é uma situação que ajuda. Achei o meu plantio filé, não morreu quase nada, tudo espécie da região, e várias mudas que já foram replantadas, foi marianinha que puxou. E tudo isso foi sem Roundup, porque é caro demais, eu tive que roçar.

Matias pediu para que parássemos o carro, pois estávamos chegando ao nosso destino. Alfredo despertou no susto. Ao sairmos, Matias apontou a área em que estávamos: à nossa esquerda, a cerca que divide o Parque Nacional e a terra indígena; à direita, a área de restauração do Projeto BNDES. Essa área já era de um replantio, pois no primeiro plantio as mudas morreram todas, disse Matias. Segundo ele, as mudas vieram todas pequenas e o técnico da outra cooperativa plantou “sem bater a química antes”. A lógica até então era de que se deveria matar as espécies de mato antes de fazer o plantio, mas, na pressa, o técnico acabou plantando primeiro e “batendo o químico” depois, matando todas as mudas. “Ele disse que tínhamos que fazer o que eles mandavam. Tivemos que plantar de novo. Olha, tem que bater químico antes, não é?”



*Matias e a cerca que divide a aldeia Boca da Mata e o Parque Nacional*

Chegamos ao local onde ficavam acampados os cooperados. Infelizmente, eles já tinham feito o lanche da manhã e estavam distantes, espalhados na macega fazendo os plantios que restavam para cumprir a meta de trabalho com o Projeto BNDES. O acampamento resumia-se a uma lona onde os trabalhadores deixam suas coisas e suas marmitas.

## PRODUTIVIDADE

Sentamo-nos na sombra do acampamento. Ao fundo, escutávamos os sons da motosserra vindo da mata do Parque, que se confundiam com as palavras de Matias discorrendo sobre o trabalho no plantio.

M: Eles [os cooperados] têm contrato. Eles trabalham por etapa, tantos hectares entra tanto de dinheiro, paga por hectares plantados. Os parceiros repassam um valor no começo e no meio passam a segunda parcela. O técnico analisa nosso trabalho e faz relatório para soltar recurso. Eles atrasaram, daí muitos não iam, ficavam morcegando e assim acabava atrasando recurso, porque a gente não atingia a meta. Eu tive que levar meu pessoal [os parentes] para ajudar a terminar para entrar recurso. Mas os Pataxó não cumprem horário e a firma [Natureza Bela] quer que tenha tempo de trabalho. Entra tal hora, sai outra. Os Pataxó entram na hora que querem e saem a hora que querem.

Matias contava que eles precisavam cumprir as metas de produtividade do projeto, o que exige, pela técnica proposta, um trabalho de plantio com início às 4 horas da manhã e término às 16 ou 17 horas da tarde. O cotidiano de Matias se dava na tensão entre estabelecer um regime fordista de plantio, controlando o tempo e o trabalho dos cooperados, bem como sua produtividade, e de ter de lidar com a liberdade de se querer fazer outra coisa e estar onde se quiser estar, como praticam seus parentes cooperados. O não pagamento cessaria a obrigação do cooperado que não possuísse relação de parentesco próxima da diretoria da Cooplanjé de ofertar sua mão de obra.

M: No final de mês tem dinheirinho. No Meio da Mata teve problema com negócio de dinheiro. O pessoal não vai trabalhar. Tinha gente que ia dez dias no mês. Agora tem grupo de mulher que trabalha muito. Homem que

entrar atrás delas tem que ser doidão. Quem segurou a onda foram as mulheres, os homens saíram todos. Tinha 50 famílias, foram saindo, saindo, agora só pegando os mais próximos para poder ajudar. Tem gente de Barra Velha, Cassiana, Meio da Mata. Teve gente que saiu, foi pras retomadas, só chegou depois de 15 dias. Atrasam os trabalhos. Temos contrato para cumprir.

Matias tinha também de gerenciar essa situação, em que boa parte dos cooperados foram para as áreas retomadas. Assim, tinha de lidar com o dilema de apoiar de forma visceral as retomadas e dar conta dos contratos com os parceiros do meio ambiente. Parceiros estes que pouco compreendiam sobre essa tática (das retomadas) – ou a negatizam – e buscavam se distanciar dos Pataxó num momento que, para eles, não era só decisivo para a garantia dos direitos territoriais, mas também para a preservação do Parque Nacional.

Para Matias, fazer retomada e plantar mudas eram parte de um mesmo movimento, que é o de refazer lugares tornando-os habitáveis para os parentes. Um fazer lugar que envolveria coordenar ritmos das relações intra-ativas com plantas, terra, sol, árvores nativas, projetos e a gestão dessa multiplicidade de modos de desenhar paisagens.

M: Se as pessoas do meio ambiente percebessem que defender a terra é bom pra mata, não se afastariam. É difícil os parceiros entenderem; entender eles entendem, mas querem massacrar, têm raiva de nossa nação. Meu pai dizia que vamos morrer velhos, mas não vão ajudar. Eles entendem a situação, mas não estão nem aí. Ainda mais na situação difícil na retomada, onde vem liminar, um bocado de polícia, pistoleiro entra, pinta e borda, passam dias para polícia passar. Situação difícil. É nojento, índio não tem valor de nada! Veja bem, a SOS Mata Atlântica estava contratando 40 hectares para ver se a gente tem capacidade mesmo. Ela quer fazer na área indígena. Ficou de ver isso. Já medimos. Aí aconteceu retomada e eles ficaram com medo de vir, aí parou tudo. A moça falou que não tem edital diretamente, mas eles são exigentes, tem que medir tudo certinho. O técnico vem. Com as retomadas, saiu todo mundo.

Concordamos em silêncio. Se o território Pataxó for demarcado, espera-se que a mata do Parque passe a ser legalmente terra indígena, e isso preocupa realmente o pessoal do meio ambiente. Persiste a noção, por parte de muitos ambientalistas, de que os Pataxó são incapazes de gerenciar a mata do parque e, logo após o avanço da demarcação, irão ocupar as matas com roças e extração de madeira. Impera de forma cristalizada a ideia de separação entre paisagem natural e paisagem modificada pelo homem. É nesta última que devem viver os Pataxó e, para se legitimarem como “índios de verdade”, com direito de usufruir da terra, devem provar que sabem produzir e que são verdadeiros índios da mata. Assim afirmou categoricamente um engenheiro florestal da ESALQ, responsável técnico pela restauração florestal do Projeto BNDES, numa reunião do pacto em Porto Seguro, diante dos incrédulos indígenas presentes.

Enquanto conversávamos, os cooperados seguiam sua rotina diária. Agora eram poucas pessoas atuando diretamente no plantio, a maioria mulheres e parentes de Matias, como sua esposa, irmãs, primos e primas. Quase todos vieram na F-1000 que saiu da fazenda retomada onde passei a noite.

## PRÁTICAS DE REFLORESTAMENTO

Como vimos anteriormente, Matias classifica os lugares que emergem nas relações com o projeto de restauração como “área do BNDES”, “plantio de pai”, “plantio meu” e “regeneração”.

Na área do BNDES, predominam relações que se dão entre espécies nativas que regeneram e espécies nativas plantadas de mudas, prática que Matias denomina como “reflorestamento”. Outras espécies consideradas exóticas e as plantas, na concepção Pataxó, não devem ser plantadas e devem ser eliminadas. O mesmo vale para as espécies “ferozes”, como as samambaias e o sapê.

Nesse lugar, predominam técnicas oriundas da “ciência da ecologia da restauração”, e o lugar das práticas é definido pelos parceiros – a Natureza Bela e o ICMBio –, enquanto os cooperados são contratados como mão de obra. O discurso é o da conservação da biodiversidade e o da preservação por meio de corredores ecológicos e pela mitigação da extração de madeira no parque.

O dono do lugar aqui são os que plantaram as mudas. A prática de restaurar, ao mesmo tempo, faz um lugar, assim como o lugar faz quem replanta – no caso, constrói (o engenheiro florestal) –, como os plantadores da cooperativa. Esse contrato, no entanto, não encerra o afeto de quem realmente plantou e cuida do lugar: os cooperados da Cooplanjé.

O “plantio de pai” e o plantio de Matias são lugares que emergem de relações nas quais os que plantaram, seu Manuel e Matias, sentem-se responsáveis pelo lugar. Nesses lugares, as relações se dão com a multiplicidade de espécies, tanto nativas quanto plantas, ou até exóticas, que podem ser experimentadas, entrarem e saírem do lugar. Os ferozes sapês e as samambaias também são retirados. Aqui espécies são qualidades, e não números e notas em planilhas. A convivência com as plantas se dá no fazer lugares, em que estes fazem as gentes Pataxó, o morador da Boca da Mata que busca deixar sua memória na paisagem.

Como vimos no capítulo 4, sobre os dendezeiros, os Pataxó se utilizam das categorias *plantas* e matos *nativos* para tratar as espécies vegetais: as primeiras nascem do plantio e do cuidado humano; as segundas nascem por si mesmas, sendo cuidadas pelas relações que estabelecem com outros seres, incluindo as pessoas. Quando um conjunto de espécies nasce nativo, é a *regeneração*, nas palavras de Matias, já incorporando um jargão da ecologia de paisagem. O *plantio* seria a prática de plantar plantas, o que envolve a definição de posse de um lugar pela prática de cultivo e do cuidado. Nos projetos de reflorestamento, o plantio incorpora também o cultivar paus da mata – não que seja novo para os Pataxó plantar pau da mata, algo que se faz experimentalmente nos quintais – e, no caso, a definição de uma posse pelo Projeto BNDES. Enquanto no lugar de plantio de Matias e de Manuel eles possuem uma expectativa de realizar múltiplas e recíprocas relações, trazendo animais, parentes e parceiros para próximo, no lugar do BNDES, dentro do parque, os donos são os parceiros e a relação estabelecida é de troca de recursos monetários por serviço.

A Cooplanjé oferta o plantio em troca de dinheiro e capacitação técnica. Os cooperados esperam da diretoria o pagamento e, em troca, ofertam seu trabalho. Já Matias, como diretor, espera uma reciprocidade dos parentes próximos para além da troca imediata que os outros cooperados aguardam, pois, caso não se execute o pagamento, estes não trabalham. Matias vive o dilema de virar patrão: dos parentes, ele espera que

participem do plantio com ou sem pagamento. Em troca, os parentes têm a expectativa de, como retribuição pela participação, serem chamados para participar de projetos futuros e serem remunerados. O lugar emerge ontogeneticamente dessas relações complexas, da forma como modos de vida performam relações de reciprocidade e práticas em coordenações singulares e diferenciadas.

T: Depois de trazer a muda pro reflorestamento, o que é que se faz, Matias?

M: A técnica deles tem o plantio de linha, com mudas de crescimento rápido, crescimento lento. Na mata não é dessa forma. São várias espécies emboladas que atrapalha você até dar passada. Pensamos: “Será que pensam em tirar essa madeira depois?” Se quer fazer floresta de novo, é mais difícil com este tanto de coisa que eles querem fazer. Técnico que acompanha o trabalho faz com a gente, depois vem técnico do financiador para acompanhar e a gente vai na mata e conhece a mata e não é dessa forma. Se for colocar a técnica deles e for pensar em fazer tudo floresta com essa técnica, não vai pegar quantia de espécies que têm naquela região. Na mata, se passar um vento, pegar uma árvore, já tem várias regenerações pra ajudar. E esse plantio fala que é técnica, que é lei, que protege isso e aquilo, e o professor sempre toca nisso. É um reflorestamento caro e demorado.

O plantio no Projeto BNDES envolve diversas técnicas e fases, como coroamento de regenerantes, roçada manual, adubação de regenerantes, condução da regeneração, adensamento e enriquecimento. Matias dominava todas e cabia a ele orientar os outros cooperados na execução cotidiana do plantio. As fases pós-plantio, de avaliação e de monitoramento, cabiam aos técnicos da ESALQ/USP. Estes, com contrato de parceria com a Natureza Bela, mediriam e calculariam as mudas por área. Caberia a eles averiguar se a meta de produtividade e de desenvolvimento das mudas estava de acordo com o projeto enviado ao BNDES e de acordo com o contrato com os cooperados.

Diante da arte de viver na multiplicidade, com suas técnicas de selecionar sementes e cuidá-las de forma livre e associada aos quintais ou roças, Matias se depara com a coordenação de outras relações, que envolviam outra ontologia a respeito das árvores, mais

precisamente com a dicotomia entre nativo e exótico. Antes, no Projeto BNDES, eles conviviam com a relação mata-espécie nativa-cooperativa-ONGs-BNDES-viveiro-reflorestamento; agora, com o Arboretum, passam a intra-agir com espécies nativas-matriz-tubetes-viveiro-venda-Arboretum-Fibria. Tais relações envolvem diferentes práticas mobilizadas pelos Pataxó e diferentes efeitos na ontogenia da paisagem.

Já se levantando, Matias me disse que aquelas eram as últimas mudas do Projeto BNDES e que agora eles estavam se adaptando às metas do Arboretum para produzir mudas para eles. Mas eles, os cooperados, precisavam de mais apoio, buscavam ter mais liberdade para fazer seus plantios, esforçavam-se para ter mais parceiros. Eram os próximos passos.

Matias se levantou e se apoiou de costas na cerca. Faço uma brincadeira dizendo que Alfredo vai montar uma roça logo depois, na área do reflorestamento: quando tiver uma matona, vai derrubar e cultivar coco, mandioca e tudo mais.

M: Aí vai ser ruim né, Nojento? Mas daqui pra lá, Deus já liberou essas terras.



# CAPÍTULO 8

## NO PÉ DO MONTE

*O PARQUE É PROPRIEDADE PRIVADA DO GOVERNO.*

RIBEIRINHO DO RIO NEGRO, AMAZONAS

Acordamos em meio a uma chuvarada de inverno. Vento sul, mas fraco, isso eu sabia – devia ser “vento fêmea”, como me ensinara Nereu, um dos pescadores de Barra Velha. O mar estava agitado. Mesmo assim, com tempo ruim, os alunos da escola apareceram para mariscar ouriço para o luau. Kaiones liderava o grupo. Olhava o movimento todo da janela de casa.

“

*Um dia antes, a lagoa estava seca, completamente seca, mas, naquele momento, com as chuvas, estava completamente cheia, transbordando. A lua enluava o nosso caminho.”*

Mari subiu para acompanhar a elaboração do Cauim, e eu, Luana e Caio fomos andar na praia para ver o movimento. Era dia de luau, por isso toda a juventude escolarizada e os professores se dedicavam a preparar os alimentos tradicionais: cauim, peixe na patioba, mariscos e paçoca de aipim. Um grupo de jovens foi ao mangue de *buggy* “bater raiz” em cima das marisqueiras tainhas.

Na pedra, os alunos se espalhavam. Os arrecifes estavam apinhados de gente e, provavelmente, de ouriços. Algumas meninas chegaram um pouco mais tarde, foram caminhando e conversando vagarosamente, sem pressa, pela areia. É tudo diversão. Outras meninas sentaram-se na praia para prosear. Aproveitei para tirar umas fotos, mas percebi a aproximação de nuvens carregadas vindo do sul, indicando chuva no horizonte.

Corri com as crianças até a casa de Ita, genro de Seu Zé Baraia, para saber se ele teria peixe para vender. Peguei 1 quilo de guaiuba. Foi o tempo de chegar a chuva pesada com vento forte e todos correrem: nós para casa, e os alunos para o chapéu de palha de nosso terreno, onde acenderam um fogo com palha de coqueiros e paus.

À noite, preparamo-nos para ir ao luau. A lua cheia despontava em frente à nossa casa, estava linda. Enquanto Marilena estava no banho, preparei um buraco e, com Caio e Luana, coloquei os peixes na brasa, enrolados em papel alumínio. Eles adoravam a experiência de cozinhar peixe na brasa. Comemos, nos arrumamos e fomos à Barra Velha. A essa hora o ônibus escolar já tinha passado, então fomos caminhando.

No caminho para o centro da aldeia, aproveitei que o sinal do telefone celular estava disponível e liguei para Oziel (Braguinha), no Pé do Monte, para confirmar nossa caminhada na mata do Monte Pascoal. Ele pediu para remarcarmos a caminhada na mata, mas que daria para trabalhar mais por perto. Além da chuva torrencial, ele iria receber a Sesai, que chegaria de Porto Seguro. Braga me contava das retomadas. Houve reunião dos fazendeiros e, no final dela, eles passaram atirando em frente à retomada, na fazenda Brasília. No caminho até Barra Velha, os sapos também faziam os seus *awês*.



*Monte Pascoal dos Pataxó*

Um dia antes, a lagoa estava seca, completamente seca, mas, naquele momento, com as chuvas, estava completamente cheia, transbordando. A lua enluava o nosso caminho. Chegando à Barra Velha, a casa ao lado do salão, onde seria o luau, transmitia na TV o jogo entre Chile e Austrália pela Copa do Mundo. Uns assistiam não dando tanta atenção ao luau. “Luau, coisa de escola”, pensei. O evento era liderado pelos professores de cultura e alunos.

Quando começou o ritual, os professores chamaram os alunos para manter suas posições. Fogueira ao lado já acesa. Caixa de som. Ao fundo, duas choças ao estilo das gravuras do livro de Maximilian Wied-Neuwied, tecidas com folhas de coqueiro. No microfone, uma voz: “não índios não podem fazer fotos do ritual”. O ritual seria uma surpresa para todos, fruto dos ensinamentos de Arauê e de outros rituais obtidos com os Maxakali. O microfone chama: agora entra o espírito da mata...

## **MATA ATLÂNTICA OU MATA ALTA?**

Cheguei no início da manhã ao Pé do Monte. O nome do lugar já diz tudo: situa-se na base do Monte Pascoal. Antes de se tornar aldeia, o Pé do Monte era conhecido como Pé da Pedra, lugar que foi palco de encontros entre os Pataxó mais antigos e os botocudos, em uma guerra lembrada por poucos. Era no Pé da Pedra que os Maxakali se encontravam e ainda se encontram com os “parentes”, em viagens por trilhas que conectavam vidas em movimento. Foi sendo habitada, a partir do início do século XX, pelos capixabas e mineiros,<sup>116</sup> que ali instalaram as primeiras fazendas de cacau em suas matas frondosas e nas das serras do Gavião, Gaturama e Caticoco.

Seu Zé, do Craveiro, conta uma história – que também escutei de Dona Ana, sua tia, na Reserva da Jaqueira: o Monte era um lugar de festa de todos os índios, os que chamavam de Tapuio, tanto os Tapuio da beira da praia, da pele bem escurinha, quanto os caboclos da terra, que viviam debaixo do chão. Mas eles não podiam se encontrar nesse lugar, no Monte, pois era um lugar de encontro, um lugar de passagem, “de todo mundo, mas que todo mundo queria ser dono”. O Pé da Pedra era um lugar de encontros e festas, abundantes em cauí e comida, peixes, mariscos e carne de caça. Quando não era lá no Monte, era na praia, em noite de luar. Porém, com o tempo, esses índios foram mudando, se afastando, muitos sendo massacrados, enquanto os brancos chegavam cada vez mais e em maior número.

Para chegar até o Pé do Monte, entrei numa estrada de 12 quilômetros que parte da BR-101, em frente à aldeia Trevo do Parque, fundada nos anos 1970 por uma senhora chamada Tereza, que pretendia sair do confinamento de Barra Velha em busca de um lugar para

---

116 Forma como os Pataxó denominam os colonos que chegaram para explorar madeira ou realizar atividade agropecuária. Ver Sotto-Maior (2007) e Carvalho (2009).

viver e vender artesanato. Tendo o Monte Pascoal à nossa frente, passamos por fazendas e poucos fragmentos de mata. Quando estávamos há cerca de três quilômetros, adentramos numa mata e em capoeirões até chegar ao estacionamento do Parque Nacional.

No Pé da Pedra, nos idos dos anos 1960, foi criada a guarita do órgão gestor e fiscalizador do Parque Nacional, o antigo IBDF. Guarita que tinha como função controlar saídas e entradas de pessoas no Parque. Era dali que os guardas do Parque trilhavam os caminhos abertos anteriormente pelos Pataxó para negociar a saída dos “posseiros”, sejam estes índios, “mineiros” ou “capixabas”, chegando até a linha da maré para impedir as famílias indígenas de acessar o mangue e fazer suas roças. Foi no Pé do Monte que se realizou o primeiro ritual do *awê* nos anos 1960.

Do Pé do Monte partia o “sonho” preservacionista de se fechar o monumento nacional, construindo as cercas que deveriam conectar a guarita dali com a guarita na praia. Foi no Pé da Pedra, no início do governo ditatorial de Castelo Branco, que os Pataxó fizeram o primeiro *awê* em uma apresentação, a convite do IBDF, para o governador da Bahia e outras autoridades, para “mostrar que tinha índio no Monte Pascoal”. E foi lá o palco da retomada da sede do parque e das fazendas (a “Fazenda da Juíza”) a partir de 1999, antecipando a “Festa do Descobrimento”, realizada em Porto Seguro, com a construção de um monumento da resistência e a formação de uma aldeia. Retomada que retirou o poder do Ibama de gerir a entrada do Parque, engendrando negociações para a formulação do projeto de Gestão Compartilhada. Nesse momento, inicia-se a aldeia Pé do Monte.

A primeira vez que fui ao Pé do Monte foi para realizar o etnomapeamento da aldeia, em 2008. Desde então, venho visitando-o repetidamente para participar de projetos e me encontrar com Oziel Santana, o cacique, comumente chamado de Braguinha, ou Araçari, em seu nome indígena, uma figura por quem nutro enorme carinho e amizade. Oziel, assim como seu pai, Manuel Santana, é para mim um dos grandes interlocutores, intelectuais, diplomatas e tradutores no mundo dos Pataxó.

Ele faz questão de receber os visitantes institucionais e não perde reuniões, cursos, conferências, oficinas, onde sempre faz seus discursos e falas em seu próprio “idioma”, como ele diz: falas sobre mundos vividos, sempre recheadas de termos como natureza, preservação, demarcação do território, luta, povo indígena, os quais são inseridos em

um discurso assentado numa experiência singular de uma “indianeidade implicada”. Em suas histórias, sonhos, encantados, portugueses, caiporas – a que ele chama de a “ambientalista da mata” –, espíritos e agroflorestas, práticas científicas e, diríamos, xamânicas entrelaçam-se sem se contradizerem.

Oziel conecta como ninguém o mundo vivido por ele e seus parentes, sua história, com o dos biólogos, turistas, antropólogos e personagens das agências governamentais, que enxameiam o Monte Pascoal e o extremo sul da Bahia, num esforço de falar de si para os outros, para que todos entendam sua história e a história de seu povo. Ele tomou para si, a partir de sua entrada no “movimento” (das retomadas), um papel de interlocução entre índios e não índios e de reflexão sobre sua condição de precariedade histórica e reconstituição de um mundo nos pés do Monte Pascoal.

Certa vez, ele me descreveu sua versão do “descobrimento do Brasil”, afora a versão oficial do descobrimento e das práticas ambientalistas: enfatizou a liberdade da escolha de viver na terra indígena e da terra. Ao mesmo tempo, atuar para preservar as matas é uma condição para se conquistar a terra a ser trabalhada – argumento de certa forma colocado em reuniões e oficinas que contam com participação das autoridades ambientalistas.

Quando Pedro Álvares chegou, a floresta caía no oceano. Se pegar o mapa do Brasil, esse Brasil, era todo coberto de mata. Hoje todo Brasil está estuprado. Quando ele saiu em direção à Índia, saiu de Portugal para Índia, assim a história conta, ele se perdeu aí fora. Mas, quando ele encontrou a grazina, pato, passeando nas pedras, ele pensou: “Tá próximo da terra”, era sexta à tarde. Quando anoiteceu aí fora nesse marzão, quando amanheceu, ele viu o monte. “Terra à vista!” Até aí ele não tinha dado o nome, mas no sábado de Páscoa ele deu o nome: Monte Pascoal. Mas esse monte já tinha um nome... Foi daí pra cá que começou a invasão. País brigando com país para ficar com esta terra e aí cada local que chegava tinha índio morando. O que fizeram: “Vamos matar esse povo para ficar com a terra”. Pegaram como escravo, mas o índio morria e não aceitava ser escravo. O camarada tá tranquilo e chega outro querendo forçar a trabalhar. Hoje vejo índio estudando atrás de emprego, já eu sou diferente, eu não quero ser mandando por ninguém. Nós temos terra. Quanto mais plantar, cultivar,

zelar o que nós temos, nunca vamos ficar sem água, sem pássaros, sem nossas caças, sem nossos peixes. Porque vamos trabalhar em cima de manejo, de reflorestamento, de agrofloresta, das mudas nativas, tudo isso que está em cima dessa terra aqui. O culpado é o governo, foi ele que tomou nossa terra para dar aos fazendeiros. Estupraram nosso povo e fizeram as fazendas em cima de nossas terras. E o governo deu o título da terra, recebeu o dinheiro e voltou cobrando pela terra com imposto. O governo roubou duas vezes... E nós só olhando. É igualmente o índio que não conhece os direitos dele, ele não vai lá cobrar o governo. Ele vai ficar lá na mata, fazendo o artesanato dele, pescando, caçando, fazendo as coisinhas dele. Ele não vai lá. Pra ele tá tudo bom. Agora pro índio que sabe, que conhece hoje, que precisa de terra pra trabalhar; pro índio que conhece, que sabe que ele tem que ter a terra dele pra trabalhar a moradia, que na Constituição brasileira fala que o índio tem direito à sua terra, à saúde, à educação e à moradia de qualidade, e recursos naturais, tudo isso. Então é onde que a gente chega e fala: “Nós temos que preservar a nossa, pra podermos ter nossos direitos.”

Eu fui recebido por ele para a realização do etnomapeamento, do qual ele fez questão de participar. Naquela ocasião, subimos o Monte Pascoal e paramos em frente ao monumento de resistência dos povos indígenas para ouvir Oziel recitar a história dos povos indígenas de todo Brasil e a importância da natureza e de viver bem na natureza. Um discurso que muitos interpretariam como uma versão estereotipada, mas para mim foi um exercício refinado de tradução. No etnomapeamento, ele nos contou sobre o sonho que teve durante a retomada do Pé do Monte em 1999. No sonho, um índio pequeno falou que eles tinham de ir para o lugar que era deles. E assim fizeram. Oziel participou da retomada, foi liderança e depois escolhido como cacique.

Tempos depois, nos reencontramos. Ele foi um dos formuladores e foi bastante atuante na elaboração do Plano de Gestão Territorial Pataxó, o Aragwaksã, do qual fui moderador. Estivemos juntos numa formação em associações indígenas e projetos. Viajei com Bragui-nha e outros agricultores e agricultoras Pataxó para o estado de São Paulo, onde fomos visitar um projeto de agroflorestas no Vale do Ribeira, a Cooperafloresta. Foram anos de intensos e prazerosos encontros e aprendizados, eternizados por nossas conversações.

Agora minha visita era para tratar da finalização da pesquisa que Oziel e mais quatro jovens estavam elaborando sobre as árvores do Pé do Monte. Era uma pesquisa proposta por eles como parte do curso de Formação Intercultural de Pesquisadores Indígenas em Gestão Territorial, pelo projeto Combioserve, da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), no qual eu era instrutor e coordenador de campo.

Quando cheguei para essa nova visita, fui recebido por Cachiló e Samuca, filhos de Oziel, que estavam consertando uma moto já bem surrada. Braguinha estava cortando uma árvore que tinha caído na entrada do Centro de Visitações do Parque. Ele vive com sua esposa Maria e com seus filhos mais novos numa casa de taipa às margens do estacionamento do Parque Nacional. Adentrei na sala e fui agraciado por um café recém-coado.

Em seu pequeno quintal margeando o asfalto, eles condensaram diversas plantas cultivadas, entre medicinais e alimentares. De um lado, uma academia em que seus filhos mais jovens fazem a “malhação” diária em equipamentos feitos de lata de tinta com cimento e cabos de madeira; no outro, em um pequeno quiosque coberto com palha de piaçava, eram expostos artesanatos de semente e penas; ao fundo, a agrofloresta de cacau de Oziel se confundia com a mata.

Ao lado de sua casa, Cachiló tinha acabado de construir uma casa, após se casar e ter um filho. Na frente, do outro lado do estacionamento, vive Seu Putumuju, e ao lado, uma senhora que também faz parte do grupo envolvido na gestão do turismo e no controle da entrada do Parque. Suas casas seguem no mesmo estilo, um certo padrão pensado para demonstrar a tradição indígena para os visitantes que chegam em seus carros ou ônibus de turismo.

Ao olharmos o mapa desenhado durante o etnomapeamento, pudemos observar um zoneamento interessante da aldeia. No estacionamento do Parque, estavam as casas no modelo “tradicional”, de taipa, e as cabanas de artesanato. É o lugar voltado para recepção do turista. A cerca de 200 metros de distância das casas, seguindo a estrada asfaltada, estava o centro da aldeia, construído na fazenda retomada. Há uma igreja, uma escola indígena e um salão circular. As casas no centro são diferenciadas, algumas de alvenaria, outras de taipa, construídas sem muita preocupação com uma possível autenticidade indígena. Um campo de futebol margeia essa parte, e há outra estrada por onde

circundamos o Parque Nacional, passando pelas aldeias Aldeia Velha, Corumbauzinho, Águas Belas e Craveiro, e também por fazendas.

No estacionamento, encontramos com a cerca e a guarita do Parque Nacional. No mapa, é uma linha que separa o mundo da aldeia do mundo da mata. Para Oziel, da cerca para dentro do parque, teríamos Mata Atlântica ou mata nativa, e destas, teríamos a mata virgem e a mata secundária. Da cerca para fora, na área abrangida pelo estacionamento e pelo centro, as categorias para se referir à mata mudam: agora teríamos mata, capoeira e capoeirão.

Durante a elaboração do etnomapa, realizado na sede do Parque Nacional, tivemos o seguinte diálogo. Oziel apontou no mapa uma área na aldeia e disse:

O: Tudo aqui é capoeira, como se diz. No nosso idioma, tem a capoeirinha, a capoeira e o capoeirão. Aqui é o maior, com mato maior, que já tem mato nativo, no caso, que os paus já estão crescendo.

T: Daqui pra cá [da cerca para o interior do parque] é mata?

O: É, é a Mata Atlântica. Aqui já é mata secundária, ali uma parte de capoeira, que tem ali na região, ali na parte do rio do Cemitério, mas fica dentro do parque, só que é uma capoeira. Mas já é bem mais crescida também, como a daqui, daqui de onde eu tô desenhando.

T: E a capoeira fina também é Mata Atlântica?

O: Não, era Mata Atlântica de primeiro, agora é que ela tá... Mata atlântica é mata alta, que é a mata virgem.

Essa dupla maneira de se referir expressa uma interessante forma contextual na qual não teríamos uma mata, ou uma formação florestal, mas, sim, uma natureza múltipla, onde a “mata do Parque” é uma possibilidade diante da multiplicidade de matas descritas de acordo com a malha na qual os atores se enredam.

No “mundo do Parque”, em relação à ciência da conservação, Oziel se utiliza das categorias dos ambientalistas. No “mundo dos Pataxó”, as categorias são as comumente utilizadas por seu povo, valendo-se de seu *idioma*. Neste idioma, de um lado da linha, da

cerca, adentrando o Parque, teríamos *Mata Atlântica*, uma categoria que a ciência da biologia da conservação utiliza para se referir à totalidade do bioma Mata Atlântica brasileiro, o que incluiria ecossistemas como manguezais e restingas, entre outras formações florestais. Mata Atlântica, aqui, é utilizada de forma dupla para se referir tanto à *mata* e suas *qualidades de paus* quanto ao sistema de posse. A Mata Atlântica é a mata do parque, sob posse do ICMBio.

Já do lado de fora dessas cercas, na aldeia, o termo para se referir a essa formação florestal é, para Oziel, *mata alta*, *mata virgem* e *mata grossa* ou *muciça*. O primeiro termo tem como referência o tamanho das árvores; o segundo avalia se teve intervenção humana; e o terceiro, de acordo com o porte da vegetação. Para Oziel, não existiria uma floresta primária intocada: mesmo a mata virgem é uma mata que emerge do dinamismo das relações, incluindo a humana.

Na perspectiva da biologia da conservação, quaisquer intervenções humanas às chamadas florestas primárias do bioma Mata Atlântica são consideradas como impactos antropogênicos às formações ditas naturais e originais, transformando as formações primárias em pioneiras e secundárias, a depender do estágio de sua recuperação. É o que Oziel denomina de *mata secundária* para se referir à mata que foi “mexida” dentro do Parque Nacional. Fora do parque, mata secundária é a capoeira, com todas as suas variações: capoeirinha, capoeira, capoeirão ou mata de capoeira. Oziel nos ensina que a forma de nomeação e categorização da floresta e seus estágios sucessivos, por parte dos Pataxó, se dá após as relações e os encontros entre humanos e outras formas de vida, em suas práticas de fazer e desfazer paisagens.

Em qualquer caso, a mata refere-se a um coletivo de coletivos, a uma miríade de vidas em movimento e crescimento dinâmico, se inter-relacionando ao longo de suas vidas. A mata é caracterizada pelo porte, densidade e espessura dos caules da vegetação que a constitui. É morada das grandes árvores, das caças e suas mães. É onde mora ou transita a maioria dos animais, inclusive a Caipora e os entes que requerem certas condutas de sociabilidade, como os caboclos, e onde “a terra é melhor” (mais pelo acúmulo de matéria orgânica do que pela estrutura do tipo de solo). Também é um ambiente percebido em diferentes estágios, como mata baixa e mata alta.

A *mata alta* apresenta um porte maior, com paus espessos e grandes, de até 40 metros, conformando uma copa bem alta. As espécies indicadoras são ajuerana, arapati, juçara, biquiba, jundiba, inhaíba, pau-d'óleo, pequi, sapucaia, oiticica, jequitibá, jacarandá, loro, jicuíba, parajú, arruda (considerada ameaçada de extinção), louro-são-josé, louro-branco, louro-agulha, louro-cedro, louro-mutamba, louro-casca-preta. A presença de cipós caracterizam as áreas de mata que foram mexidas. A mata é vista tanto como um local de coleta, extrativismo (animal e vegetal) e caça, quanto de estabelecimento de reservas para preservação. Há outra variação em áreas alagadas de brejo: a mata brejosa, que corresponde a uma floresta pouco alagada, com terra de lama e/ou areia, com vegetação de porte médio, tendo como espécies indicadoras cupuúva, aderno, murta, pequiá, arará, louro, pau-pombo, guanandi e mangue-sereno.

A mata predominava no território Pataxó antes da chegada dos fazendeiros, madeireiros, empresas de celulose e suas plantações de eucalipto. Hoje só resta mata alta na área do parque e nas pequenas grotas. As grotas são pequenos fragmentos de mata alta ou de capoeira grossa, raramente encontradas ao longo das áreas das aldeias. Apesar da mata do parque ser chamada de mata virgem, poucos acreditam que a mata do Monte Pascoal nunca tenha sido mexida. Para os Pataxó, a mata era lugar dos antigos e, por onde andarmos, encontraremos vestígios dos parentes. Para muitos, não existe floresta virgem, pois “todas um dia já foram roça”, como me relataram, apontando algumas evidências – como a presença de plantas indicadoras de atividade antropogênica passada (as antigas jaqueiras, coqueiros, mangueiras e dendezeiros, por exemplo).

Não demorou muito e chegou Oziel. Entre abraços e apertos de mãos, adentramos em sua casa. Ainda de pé, em frente a sua casa, ele me contou da árvore que caiu bem na entrada do parque, quando chegou o carro da Sesai para tratar com ele sobre uma reunião que teriam naquela mesma semana. Rapidamente, os funcionários partiram. Perguntei como estava o “clima” na retomada, pois sabia que ele tinha chegado há poucos dias de lá. Ele me respondeu: “tudo belezinha, mas o pessoal anda meio despreparado”.

Oziel é filho de Manuel Santana e irmão de Alfredo, cacique de Boca da Mata e de Matias, presidente da Cooplanjé (ver capítulo anterior), por isso não tinha apenas obrigações com a “luta” dos Pataxó, mas diretamente com seus parentes, o que lhe motivava a

estar presente nas retomadas. Ele tinha um sonho também: ter uma terra que lhe possibilitasse plantar mandioca e suas agroflorestas, além de ter algumas cabeças de gado, o que não é possível no Pé do Monte, um lugar que, por ser coberto por florestas, abrir roça é ter de lidar com possível processo e multas por crime ambiental.

## **AGROFLORESTA**

Na primeira visita que fiz ao Pé do Monte, Oziel nos levou para conhecer sua roça de cacau. A roça de cacau – ou, atualmente, a agroflorestra – começou após a retomada. Durante as retomadas, os Pataxó eram acusados pela mídia local, em Itamarajú, de roubar o cacau das fazendas. Mas, na verdade, Oziel e outras famílias que passaram a habitar o Pé do Monte e, a partir da consolidação da aldeia, começaram a cuidar de cerca de 80 tarefas de cacau plantadas pelos fazendeiros e que permaneceram por debaixo da mata. A primeira ação pós-retomada foi dividir as áreas de cacau entre as pessoas que teriam interesse e cuidar delas para depois coletar seus frutos. Oziel foi além: começou a renovar sua roça de cacau plantando novas mudas, incorporando outras espécies e mantendo a estrutura da mata, com a presença de árvores de grande porte e de paus nativos.

Como de praxe, Oziel me convocou a ver como estava a agroflorestra dele ou, como ele prefere, a “roça de cacau”. Ele estava empolgado com suas bananas. Os cachos estavam grandes e ele iria levá-los para Corumbau para trocar por peixes. Tomei um copo de água e partimos ladeira abaixo para ver como estava sua agroflorestra.

Fomos andando sobre aquele terreno íngreme sem seguir uma trilha, passando pelas bananeiras e cacaeiros. A sombra era intensa, pois a mata era bem alta. Fomos pisando vagarosamente sobre um chão fofo de serapilheira, formado por uma camada espessa de folhas e galhadas que caíam espontaneamente das árvores ou eram caídas ao chão pela ação técnica de Oziel, que maneja o cacau cortando os galhos de suas plantas, a poda: “o cacau pede para ser podado”, como ele me dizia, pois “isso melhora a planta e dá alimento à terra”. O sub-bosque onde estávamos era limpo, mas não um limpo sem folhas, apenas com a terra aflorando exposta ao sol, como em geral são mantidas as roças e os quintais.

Oziel mantinha toda a “sarrapieira nos pé das plantas”. Tanto *manejo* quanto *poda* são termos que ele incorporou ao seu repertório a partir dos encontros com os técnicos do Instituto Flora Brasil, da Terra Viva ou, ainda, da Funai e do ICMBio, durante o Projeto FAO. No entanto, são termos que se referem a técnicas das quais ele mesmo já se valia no passado, ao cultivar suas roças. Por exemplo: é comum entre os Pataxó, ao derrubarem a capoeira, manter e manejar algumas árvores úteis, como a biriba. Ele teria incorporado essas ideias e técnicas de manejo por meio dos cursos de técnicas agroflorestais dos quais ele já participou. Essas técnicas possuem como premissa básica o impedimento do uso do fogo e a manutenção de uma “adubação verde”, por meio do uso do material da poda ou do mato retirado do local de cultivo, bem como do uso de leguminosas de crescimento rápido.

Daqui uns dois anos essa roça minha já está lá embaixo. Eu já plantei cacau aqui pra encontrar com aquela outra, eu pudei aquela roça todinha. Agora já tá bom de plantar nela. Você dá uma poda nele pra ele ficar dessa altura, ficar mais fácil de trabalhar, abaixa ele. Você bota o facão mesmo nele; se não morrer, ele vai brotar. Agora pronto, aqueles brotos que deu eu tirei porque o cacau é novo e do cacau velho eu tirei e deixei o broto pra quando o velho cansar já tem o novo. Esse cacau velho já tirei tudo. Esse era o velho, aí eu passei pro clonado, já transformou de novo.

Ao caminhar, fui me deparando com mudas de jussara, nativas, que ele passou a chamar também de açáí, e outros indivíduos de pupunha, cujas sementes ele coletou de outros lugares. Oziel explicou-me que a Jussara era “nascida nativa” e a pupunha, “plantada”. Lembrei-me de que a pupunha foi obtida por Oziel na viagem que fizemos ao Vale do Ribeira, em São Paulo, com os cooperados da Cooperafloresta, uma cooperativa de agricultores familiares e quilombolas de Barra do Turvo, no Vale do Ribeira. Ele plantou as sementes e continuou cuidando delas.

O encontro com a prática agroflorestal é um encontro que se dá numa malha entre múltiplos projetos de mundo, de Oziel e de seus parentes, do cacau, dos fazendeiros, de outras espécies e dos ambientalistas. Seu encontro com as agroflorestas foi um encontro com uma paisagem que foi sendo produzida pelos fazendeiros cacaucultores que

passaram a ocupar o sul da Bahia desde os finais do século XIX – após violenta expulsão e genocídio dos grupos indígenas da região. Após as retomadas, ele deu continuidade à produção, mas imprimindo sua maneira de fazer, “botando roça” com diversos bens de raiz, sem uso do fogo e deixando o terreno sujo. Ao mesmo tempo, não deixa de ser um encontro com os ambientalistas e os seus projetos.

O cacau dá o tom das relações. Oriundo do norte do país e da América Central, é trazido para a Bahia pelos potenciais ganhos econômicos que poderia ofertar quando plantado em regime de média e grande propriedade e em regime monocultural. Em todas as zonas do chamado tabuleiro costeiro, o cacau foi plantado por debaixo das árvores, num sistema chamado de cabruca, o que muitos consideram – mesmo diante das controvérsias – uma prática que contribuiu para manter as florestas de pé nessa região. A plantação do cacau se deu com a expulsão dos povos indígenas de suas terras e se consolidou com os cercamentos das terras. A partir daí, muitos índios viraram trabalhadores das fazendas de cacau, como o foram os Pataxó por muito tempo, desde 1920 e 1930. O cacau é cultivado nos vales e boqueirões em meio à exploração madeireira e agropecuária das áreas mais planas.<sup>117</sup> O cacau gosta de sombra e de “terra boa”. No Monte Pascoal e nas serras de Itamarajú, é cultivado em menor escala, em comparação com Ilhéus, por exemplo. Oziel me explicou que o cacau gosta de sombra dos boqueirões e de terra vermelha.

Segundo o pai de Oziel, Seu Manuel Santana, a roça de cacau dele foi “trabalho de Moura, é antigo”. E quem cuidava da roça era um tal de Periquito, até que a roça e o lugar ficaram com o nome de Periquito. Os trabalhadores “não aguentavam muito” na lida do cacau por causa do Bicho Homem que vivia na mata, no Pé da Pedra, e passava por ali, próximo ao monumento, “gritando pro Sul”.

---

117 Segundo Oliveira (1985, p. 31), antes do Fogo de 1951, os Pataxó já estavam trabalhando, em sua maioria, “nas fazendas de cacau das redondezas, costume já arraigado entre eles. Quando precisavam arranjar algum dinheiro partiam para as fazendas. Isso coincidia com os períodos que não tinham serviços em suas roças”. Ainda, de acordo com Dantas, Carvalho e Sampaio (1992, p. 434), os últimos grupos Pataxó isolados foram contactados nas primeiras décadas do século XX, durante o ciclo do cacau.

## Textura: terra

Em um processo de demarcação de uma terra indígena, terra refere-se à quantidade medida em hectares de um substrato físico que será devidamente medido, delimitado e concedido, em termos do direito constitucional e dos procedimentos administrativos necessários à referida demarcação voltada ao usufruto de um povo indígena: a terra aqui emerge a partir de práticas de medição, registro e posterior cercamento.

Os Pataxó se movimentam e se organizam legitimamente e de forma incontestada pelo direito às suas terras indígenas, como parte maior de um reconhecimento de seus “territórios”. Eles convivem também com a terra, entendida como uma entidade que possui vida. Abrir um lugar é coexistir, entrelaçar-se com uma miríade de vidas, o que inclui a terra. Para os Pataxó, um lugar bom é um lugar com uma terra em que seja possível botar roça, cuidar do quintal e plantar bens de raiz. Um lugar ruim não permite essas práticas, sendo destinado para a vida de outras linhas de vida, como matos, paus e animais. Uma terra viva é uma terra que respira, por onde passa o ar. Para estar viva, a terra faz coisas crescerem, plantas e matos, e animais adentram em seus poros. Por outro lado, essa terra pode morrer, tornar-se dura, seca, desprovida de capacidade de fertilizar outras vidas.

Essa terra é a “carne do mundo”, um corpo. E, como corpo, enquanto vive, pode se tornar cansada ou descansada em função dos modos com os quais humanos e outras vidas intra-agem com ela. Por exemplo: um dendezeiro, uma palmeira ou um coqueiro podem secar a terra ao beber toda sua água, diminuindo sua capacidade gerativa para outras vidas; o constante “botar roça” em um terreno, sem deixar que a capoeira ressurgisse, pode cansar a terra e impedir a recuperação de suas capacidades vitais; e as monoculturas de eucalipto e os pastos secam a terra em uma escala sem precedentes.

A capacidade gerativa da terra depende de sua força e de sua fraqueza: uma terra forte é uma terra descansada, com potencial de fazer vidas se desenvolverem plenamente; por outro lado, uma terra fraca não possui essa capacidade – ela é ou tornou-se fraca ao longo de sua história relacional. Uma terra pode ser ao mesmo tempo boa ou ruim para os “outros” com as quais ela convive. Ser bom ou ruim são contingências, a depender dos modos de vida que com ela intra-agem. Por exemplo, a muçununga é boa para mangaba e ruim para feijão; a terra vermelha é boa para cacau e bens de raiz e ruim para caju; a terra preta com barro amarelo é boa para mandioca e para roça, mas é ruim para cacau.<sup>118</sup> Podemos assim falar de terras, no plural, ou

118 Ver em detalhe as categorias de terra e seus atributos relacionais nos conhecimentos Pataxó em Cardoso e Parra (2008), Cardoso et al. (2013), Cardoso, Modercin e Parra (2011).

seja, de *qualidades de terra*, a terra em sua diferenciação enquanto qualidades e não quantidades.

A terra deve aqui ser entendida em termos ontogenéticos, em toda sua variação, na diferença de qualidades em sua situacionalidade relacional. Em uma conversa que tivemos com Manuel Santana, em Boca da Mata, durante o etnomapeamento, ele teria formulado o que para mim e Lilian seria uma “teoria relacional” da terra entre os Pataxó: a terra enquanto corpo, “carne do mundo” e sua diferenciação. Manuel se valeu de uma analogia com a baleia para nos explicar sua teoria: a terra é como “carne de baleia”.

Ele me perguntou: “O senhor entende o que é carne de baleia?” Já emendando com a resposta: “Não, né? Bom, carne de baleia é que é um pedaço de boi, um pedaço de porco, um pedaço de tamanduá, um pedaço de galinha, é assim que é a carne de baleia. Bom, carne de baleia tem um bocado de mistura, cores misturadas, então é a mesma coisa isso aqui”. Ele complementou: “Olha, vocês plantam a roça de feijão, aí dá bom ali e já não dá lá, aí dá lá e lá já não dá. É assim. Quando era mata, então posso botar uma roça, a primeira coisa tirava. Mas assim como eu tô te dizendo, num lugar a terra é mais forte, no outro, a terra é mais fraca”. Em outro momento, ele fez também uma analogia entre nossa relação com o lugar e a relação das plantas com a terra: “Às vezes eu vou para um lugar e não me dou bem. Às vezes vou para outro e me dou bem. Com as plantas é a mesma coisa: às vezes dão bem em uma terra, e você muda para outra, não dá bem. Aí você troca de planta e põe outra, ela pode dar bem com aquela terra”.

Seu Manuel nos ensina que as terras são modos de vida que intra-agem com outros modos de vida ao fazer um lugar-mundo. É a partir dessa ecologia que um lugar emerge. Os lugares nomeados, os terrenos e portos habitados perfazem o que muitos Pataxó denominam de “território”, como forma de explicitar ou traduzir fronteiras porosas e dinâmicas de uma territorialidade específica, ao nosso entendimento, numa dinâmica e expansão que extrapola algo do tipo “comunidade étnica imaginada”. O “território” é a morada, o lugar familiar, onde viveram e vivem os parentes que plantaram seus pés de fruta e botaram roça e, além disso, são lugares potenciais de serem vividos, a exemplo das moradas em cidades como Belo Horizonte e Rio de Janeiro.

Foi a partir dos encontros com os proprietários privados, com a instituição do Parque Nacional do Monte Pascoal e com os agentes indigenistas e todo o aparato de medição que os Pataxó tiveram que traduzir o conceito de *terra*, entendido como qualidade, e *lugares*, como lócus da vida múltipla, em *terra*, como substrato físico quantificável universal, e território, como formação de uma zona rígida e delimitadora da diferença. Esse processo de tradução discursivo-material não engendrou a

substituição de um modelo por outro, mas, sim, sua imbricação ou justaposição. As retomadas são bons casos para se pensar tal exercício.

Essa terra percebida enquanto qualidade, suporte da noção de território como lugares e caminhos, convive e engloba, hoje, a terra (no singular) como uma parcela do terreno, substrato físico mensurável em metros, tarefas e hectares. A terra, enquanto quantidade, é a medição, o Parque Nacional, a fazenda, a terra indígena – a propriedade privada em suas diversas facetas. Nas retomadas no Monte Pascoal, a *qualidade* se mistura com a *quantidade*, a topologia com a geometria, em táticas de (re) fazer mundos menos precarizados.

Assim como Oscar Calavias Saez (2015) destacou, “apenas é preciso lembrar” que a propriedade privada “em toda sua intensidade, é relativamente recente, e apenas se afirma como tal com o famoso processo de cercamento (*enclosure*) das terras europeias entre os séculos XVI e XVIII, ou seja, ao mesmo tempo em que acontece o loteamento das terras americanas pelas coroas do velho continente”. Segundo ele, antes disso, não havia propriedade privada *stricto sensu*, mas uma “complexa trama de domínios e direitos sobrepostos”. Continua Saez, “séculos depois disso, a noção da terra como recurso produtivo, privado, salvo prova em contrário, está tão assentada que pode pairar sobre a Constituição como uma premissa tácita”.

Para Saez, “nosso conceito de território”, no meio do qual se espera encontrar um espaço (um artigo 231) para as reivindicações indígenas, é “uma criação muito peculiar e controversa, própria do capitalismo, que ocupa tacitamente o lugar que poderia (deveria?) corresponder a um conceito geral do território”. Assim sendo, a noção de terra indígena, como consta na Constituição Federal brasileira, representaria uma alternativa (“utópica”) a esse regime não declarado da propriedade privada, a única que a Carta Magna ousa apresentar. Ou seja, a terra indígena, em certo sentido, introduz na Constituição um conceito territorial comunal que faltava.

No Brasil, o modo de acolher os “direitos étnicos” se deu de forma territorial, mas não faltariam maneiras de atender a tais direitos de forma não territorial. Enquanto essa situação perdurar, a reivindicação territorial seguirá ocupando um lugar vital para o movimento indígena e, com isso, não deixará de ter para os próprios índios um significado eventualmente ambíguo (SAEZ, 2015).

As geografias expansivas e sobrepostas dos Pataxó e de outros modos de vida (como os dendezeiros) resistem a modelos comuns, que dividem o mundo em “seu espaço” e “o meu”. Essa “carne do mundo”, a terra, está hoje cada vez mais em condição de precariedade para o sustento das vidas que se movimentam no Monte Pascoal.

A partir da coleta e do cuidado que passa a ter com o cacau na fazenda retomada é que Oziel passa a ter contato com as práticas agroflorestais. Seus conhecimentos consolidaram-se por meio da implementação do Projeto de Viabilização Socioambiental das Comunidades Indígenas Pataxó do Entorno do Monte Pascoal, proposto pelo MMA, em parceria com o Ibama e a Funai, e consolidado em 2002. Esse projeto ofereceu, então, respaldo legal e deu início a um processo de “gestão compartilhada” entre órgão ambiental, organização indígena e órgão da política indigenista (TIMMERS 2004).

O projeto, denominado de Projeto FAO, tinha como objetivo central a conservação e recuperação da Mata Atlântica em suas terras e no Parque Nacional de Monte Pascoal, propiciando a formação de corredores ecológicos, bem como a implantação de formas produtivas pelos Pataxó, que garantiriam o uso sustentável dos recursos naturais a melhoria da qualidade de vida e o resgate das tradições culturais.

Um dos objetivos prioritários do projeto era a difusão e implementação de um tipo de agricultura nas aldeias Pataxó localizadas no entorno do Parque, promovendo a recuperação progressiva de cobertura florestal das aldeias, a recuperação dos solos e o resgate de formas mais tradicionais e autônomas de praticar a agricultura naquelas áreas (TIMMERS, 2004).

No que tange à agrofloresta, o projeto tinha como proposta central realizar uma “transição agroecológica”, fomentando, em curto prazo, a agricultura convencional com investimentos em insumos externos e máquinas e, em longo prazo, incentivando a substituição dessas práticas por uma organização produtiva centrada na agroecologia, principalmente em sistemas agroflorestais. Em termos metodológicos, consistia em realizar estudos, conceder materiais e equipamentos para viveiros e abrir roças para os índios, entre outras ações, tendo um grupo de trabalho da agricultura para “gerir” os trabalhos.

As ideias, os conceitos e as atividades, em sua grande totalidade, eram realizados por técnicos e representantes de organizações governamentais e não governamentais, sem o protagonismo, a decisão e o saber indígena, que, aparentemente, tinha seu papel limitado à recepção das técnicas. Os formuladores do projeto partiam da premissa de que os Pataxó viviam em um contexto de pobreza e fome profundas, com falta de bases para a agricultura. Por isso, deveriam ser assistidos/atendidos com uma ação emergencial no

sentido de promover uma agricultura que supostamente seria de maior produtividade, proporcionaria alimento e renda, com conseqüente menor pressão sobre as florestas. Segundo relatório do MMA, o trabalho para a implementação dessa agricultura sustentável moderna seria o de convencer os produtores rurais a adotar práticas agrícolas “radicalmente novas”.

Diante desses pressupostos, tratores foram disponibilizados para a abertura de roças; as terras foram cercadas; e sementes, máquinas e adubos foram enviados. A estratégia consistia em aproveitar a abertura mecanizada das roças alimentares, para romper a barreira física imposta pelo sapê e, assim, abrir novas áreas de cultivo nas aldeias. Dessa forma, esperava-se criar as mínimas condições necessárias para requalificar progressivamente as áreas degradadas em “sistemas de produção sustentáveis”. A diversificação da produção com plantas arbustivas, em consórcio com plantios alimentares e técnicas de sombreamento e adubação verde permitiriam recuperar os solos das áreas, evitando que fossem invadidas por sapê e, conseqüentemente, abandonadas.

Oziel e os outros parentes cultivadores de cacau do Pé do Monte não participaram da formulação e das decisões envolvendo essa concepção técnica voltada para áreas degradadas e que não foi aplicada no Pé do Monte – que, como já mencionado anteriormente, é um lugar praticamente coberto de mata e capoeirões. Para o Pé do Monte, previam-se trabalhos de turismo e educação ambiental, bem como de combate a incêndios.

A adoção das práticas agroflorestais de Oziel, portanto, não seguiu as orientações técnicas dos planejadores do Projeto FAO, mas, sim, foi fruto de seu interesse em aprender e criar a partir de seus conhecimentos. E uma das táticas de Oziel foi inserir as agroflorestas no roteiro da visita, mostrando que os índios preservam e produzem, portanto seriam legítimos possuidores da terra. Em uma conversa que tivemos após o intercâmbio que realizamos juntos para conhecer os sistemas agroflorestais da Cooperafloresta, em Barra do Turvo, ele teria me dito o seguinte:

Ao aprender a trabalhar com a agrofloresta, vou passar essas informações para meus alunos, pra daí praticarmos um trabalho de qualidade pra mostrar pro povo, né, e pra o próprio ICMBio, pra mostrar que agrofloresta não é desmatamento, conservando a biodiversidade e protegendo

nascente, as bacias hidrográficas, para mantermos nossa floresta viva, em pé e com saúde. É muito importante esse trabalho. Para onde estamos caminhando, pelas roças dos companheiros daqui, é um trabalho que nunca vi na vida. Para mim tá muito importante. Eu aprendi, que eu tô vendo, é como é que é para plantar. O que precisa: olhar o terreno onde vai trabalhar, qualidade do solo da terra para poder fazer uma agrofloresta. Primeiro tem que olhar o local onde vai trabalhar. Aí faz o berço para poder plantar. Aí onde vai precisar do adubo orgânico, para não precisar do adubo da cidade, para não prejudicar nosso terreno. Aí com adubo orgânico vai sair alimento saudável com qualidade. Estamos buscando o máximo da nossa cultura que estava praticamente esquecida. Eu espero que a Funai tenha assim mais recursos para darmos mais continuidade nas aldeias do entorno do Monte Pascoal, para avançarmos nesse trabalho, desenvolvendo uma agricultura de qualidade pra a gente manter nossa floresta em pé, ter mais espaço pra nossos parentes trabalhar, inclusive com a demarcação de nossas terras que teremos mais espaços para trabalhar.

Na cosmopolítica dos encontros agrofloretais, o cultivador indígena e suas plantas são tidos por Oziel como parte de um movimento de preservação da Mata Atlântica, das nascentes do rio e do cuidado com a terra. Não só por ele, mas por muitos outros Pataxó com os quais tive a chance de conversar e que estavam envolvidos nessa prática. Assim, havia uma separação entre uma *agrofloresta*, um lugar que emerge a partir da coordenação de performances de pessoas, árvores frutíferas, terra, técnicos da agroecologia, ambientalistas das ONGs e financiadores, e as *roças*, lugar associado à casa, à família, em entrelaçamento com mandiocas, raízes, trator, mato, adubo, capoeira, casa de farinha, lua, entre muitos outros modos de vida.

Um ponto de incômodo para Oziel: a prática agroflorestal pressupunha deixar a roça suja, o que incomoda muitos pataxós que, como já vimos, gostam de manter as roças limpas dos matos. Oziel se sentia ofendido em muitas reuniões em que o assunto agricultura era pauta e muitos dos seus companheiros caciques faziam menções jocosas ao fato de que no Pé do Monte não era possível abrir roça da forma tradicional, pois qualquer desmatamento poderia incorrer em multa do órgão ambiental.

Oziel investiu na roça de cacau e de agrofloresta buscando desenvolver essa técnica a seu modo, conferindo valor a ela por meio do cultivo constante de bens de raiz (frutíferas), fortalecendo sua base econômica e sua malha de relações, seja com as trocas de banana por peixe ou com a venda do cacau, seja por poder fortalecer relações com os agentes do Estado e turistas.

Nessa prática, a mandioca, o feijão, o milho e outras plantas com ciclo de vida mais curto ficam de fora do lugar a ser cuidado. É por isso que, ao mesmo tempo que Oziel se envolve com as agroflorestas, nutre o desejo de obter um terreno nas fazendas retomadas, para poder fazer sua roça de mandioca, feijão e milho – o que não é possível à sombra da roça de cacau.

Terra nós temos, que nem eu tô falando, mas só que nós não podemos fazer nossa roça pra plantar o que nós precisamos. É o feijão, o milho, a melancia, a abóbora e outras coisas, nós não temos. Agora mesmo o cacique chegou da cidade pra ver lá umas ferramentas pra nós fazermos essa cabana aí. E conversa lá com o chefe pra ver se ele arruma uma despesa pra gente poder tocar o serviço. Que a pessoa trabalha com a barriga no espinhaço, ninguém aguenta. Aí não tem como. Vai trabalhar não só com mandioca, a gente vai trabalhar com pimenta do reino. Outro bicho que dá um dinheiro danado é a aroeira, o plantio de aroeira, de aroeirinha. Faz um plantio de banana da terra, laranja, tá entendendo? Laranja pra exportação, pra gente também. Então, o plano não é trabalhar só para comer, é também para vender, pra gente comprar o tupiçai, senão a gente vai andar nu! Infelizmente a gente não tem terra pra trabalhar, tem que mexer agora com outro ramo, plantar bananeira. Não dá pra fica parado, se ficar parado o bicho pega.

Em nossa caminhada, ele me contava sobre como pensava uma roça agroflorestal e da importância de se exercer uma prática constante de manejo dos bens de raiz e da diversificação. Contou-me como buscava convencer os parentes a plantar, tendo como base sua própria experiência, obtida em suas trajetórias de vida por entre roças, cercas e matas.

O: Então a roça é isso mesmo. Então se você não tiver preparado pra dar essas notas pra esse preguiçoso, ele fala: “Eu não vou mexer com roça, não,

demora demais”. Mas você tem que dizer: “Olha, tirando dessa de ano e meio, dois anos, dois anos e meio, três anos, sete anos, porque tem fruto que dão com sete anos, o açaí mesmo com sete anos ele está produzindo; o cupuaçu, a pupunha...”. Então a gente que vai plantar esse plantio tem que saber com quantos anos está dando pra ele não tomar prejuízo e falar que não vai plantar. Então, a seringa, com seis anos e meio já está saindo o primeiro leite dessa vaca, dessa novilha. Então ele vai falar: “Eu não vou fazer isso, que demora demais”. Aí você pode falar pra ele: “Olha, tem o feijão que com três meses está dando, feijão-de-corda, feijão-de-arranque, milho, com quatro meses já está dando; abóbora, com quatro meses em diante já está boa de comer; a melancia, com três meses já está boa de chupar e vender; aí vem o quiabo que chega essa faixa de três meses já está bom de comer e vender; vem o maxixe; vem a batata que também anda ligeiro – a batata é nativa, você não arrancando a batata, você vai ter batata pra toda vida. Depende de você”. É pra animar esse sujeito.

## MADEIRA

Oziel foi em direção à sua jaqueira e pegou uns gomos para comermos. Nesse momento, lembrei de nossa missão de finalizar a pesquisa do projeto Combioserve, que estava incompleta: faltava o registro e a descrição completa de algumas árvores. A pesquisa teria como produto final um livro, que poderia ser utilizado nas atividades de turismo realizado em Pé do Monte.

Oziel pôs seu facão na bainha e pegou sua máquina fotográfica. Ele chamou os outros membros de sua “equipe de pesquisa”: seus filhos Cachiló, Samuca e Aislã. O outro membro, Airi, foi trabalhar no Rio de Janeiro, na construção civil; e sua filha, outra participante do grupo, foi embora para Rondônia, com seu marido e seu sogro. Fomos todos andando.

Passamos pelo portão da cerca que separa o parque da aldeia. Uma placa indica “Monte Pascoal dos Pataxó”, junto com outra em que se lê: “Parque Nacional e Histórico Monte Pascoal”. Há um fluxo de entrada e saída, de um lado ao outro do Parque Nacional. Vi a guarita, que hoje é totalmente controlada pelos moradores de Pé do Monte, que

cobram uma taxa de entrada dos turistas. Eles regulam a passagem de veículos que se encaminham até a aldeia Cassiana e Boca da Mata, cruzando a mata do Parque.

Ao passarmos pela guarita, vemos uma casa de alvenaria recém-reformada, com banheiros para os visitantes e uma pequena biblioteca. É nessa casa que ficam os seguranças contratados pelo ICMBio para proteger o patrimônio do parque, mas sem função fiscalizatória, de planejamento ou técnica, que cabe à chefe do parque, única funcionária lotada na unidade de conservação naquele momento, e que vive em Porto Seguro.

Fomos andando devagar. O objetivo de nossa caminhada era fazer a descrição e o registro visual de algumas árvores para preencher a lacuna do projeto de pesquisa do grupo. Essas árvores eram indivíduos específicos que estavam localizados ao longo das trilhas pelas quais os turistas eram levados.

“Ali tudo já foi mata, agora é capoeirão, tá recuperado”, apontou Oziel em direção ao centro do parque, a rota para onde nos direcionávamos. Para recuperar, continuou: “toma conta dela (da capoeira) pra não deixar tacar fogo ali, aí dentro de dois anos você vai pra ver que tamanho ela está”.

A recuperação, para ocorrer, deveria ser a partir da formação de uma malha interespecífica, envolvendo paus de diversas qualidades e tamanhos de crescimento, animais, principalmente aves, e humanos, que teriam o papel principal de tirar o fogo da relação – ou evitar sua ação. A recuperação da mata por parte dos humanos poderia ocorrer com a criação de agroflorestas, a partir do cuidado para que o fogo não performe relações com sapês e tiriricas, e do cuidado com bens de raiz e paus nativos.

O: Ela vai recuperando recuperando, pensa que não, aí ela vira uma capoeira de verdade, um capoeirão. Aí agora que está na hora de fazer essa pesquisa, o que que tem lá e o que foi que a natureza levou pra lá, que foi o papagaio, a araponga, o tijé, os passarinhos que andaram lá por dentro.

T: Eles mesmo seriam os reflorestadores?

O: Sim, aí você vai lá e vai querer reparar que você vai encontrar lá dentro. Aí você vai reparar que já tem muda de imbiriba deste tamanho, muda de cururu desse tamanhozinho, outra já maior, outra já grandona. Vi pelo tipo

da capoeira que ela tiver na altura dela, aí, se fosse fazer um trabalho de pesquisa dentro do Parque, eu fazia questão de entrar no meio, que ia dar certo. Nós lá dentro só íamos reparar o que tem lá, o que tem e o que precisa levar. O que não tem nós precisamos levar daqui pra lá; lá não tem jundiiba, a gente leva; não tem pequi, a gente leva daqui pra lá; na capoeira mesmo a gente vai colocando as mudas, já está protegida, não carece colocar adubo e nem veneno pra não poluir a natureza nem a árvore, e o que eles [experiência de reflorestamento da Natureza Bela] estão fazendo é trazer a muda de fora, botando aí com adubo e jogando veneno. É como fala, randape [Roundup] pra matar o sapê e a tiririca.

T: Então deixa a capoeira sozinha que ela vai embora?

O: Enquanto não tiver fogo, aí recupera rapidamente. Quando você tira um pau, aquele pau (ele apontou uma enorme sapucaia), você não tem mais um filho dele, que tá grandão. Por exemplo, um paraju quando está dessa grossura, ele está de crescimento, está engrossando; um paraju grosso, que já tem oco no pé dele, ele já está indo à falência, já está morrendo; um paraju novo, dessa grossura, no cerno dele não tem oco, ele é maciço, isso que o pessoal tem que entender. Só vi a mulher do Ibama falando que se entrasse com a conscientização 20 anos atrás não tinha isso. O parque continuava todo saradinho sem nenhuma inflamação, porque mesmo que tirasse aquele pau que já estava na medida que não engrossa mais que replantasse ele.

T: Fala mais do passarinho...

O: Aí vem o imbiruçu, aí vêm outras também que têm cerno, a caipoca, todas madeira branca que vêm logo na frente na natureza pra recompor. Aí daqui a pouco o passarinho já começa a chegar pra perto, já começa jogar umas fezes ali, aí daqui a pouco aquele passarinho que comeu aquela fruta do caruru, que comeu ou veio viva no bico dele, que caiu e nasceu um pé de caruru. O passarinho o nome dele é reflorestador do meio ambiente, mas o homem só está pensando no capital, no *kaiambá*, não está pensando

no prejuízo que ele está causando, porque quanto mais ele cuidar da natureza, ele vai conhecer mais os bichos. O que tiver ali por dentro ele vai saber. O que a natureza fizer, os pássaros vão recuperando o que está degradado. O negócio é não usar fogo e cuidar da floresta.

T: Essa coisa do reflorestamento que você falou: você acha que proteger do fogo e deixar o negócio pra cuidar, pra crescer sozinho a capoeira é melhor que fazer esses©

O: Não tem coisa melhor, não. Eu fui lá ver o viveiro, né? Aí eu vi lá, eles mexem com veneno, bota randape pra matar o capim, matar samambaia. Aí eu estava falando pra um deles lá no Meio da Mata o que eu aprendi dentro desse curso de agroecologia, transformar o rio, a nascente que está perdida. O que eu aprendi é que usar essa qualidade de veneno, nem por brincadeira. Sabe por que hoje nossa terra está contaminada de veneno? Esqueci, mas está contaminada de veneno. Então, pra mim, o que eles estão fazendo não está certo, mas eles estão fazendo. Deixa fazer, só que, por acaso, se eu for fazer um trabalho, não vou pela cabeça deles, vou pela minha ideia, sem usar fogo. Porque você quer fazer sua roça e quer queimar só aqui, aí faz o acero bem feito e deixa essa capoeira aqui e dá uma sapecada nela e não queima tudo, é diferente. Aí tem, sapeca isso aqui. Aí a madeira que tiver dentro você amontoa num canto e guarda pra fazer sua farinha. Deixa num canto, não queima ela não. Aí você vai entrar plantando, primeiro você vai entrar com lavoura branca, milho, feijão abóbora, chuchu, coisas dali, mas dentro desse meio. Aí você já vai jogando a banana, é banana-prata, banana-ouro, maranhão, é laranja, limão, abacate, limão, açaí, graviola... você vai fazendo a sua agrofloresta ali dentro e a mata aqui vai suspendendo. Vai chegar a hora desse bicho aqui comer aí dentro, a jacupemba vai comer o açaí que ela gosta, se tiver jacupemba pode ter certeza que vai comer, porque o açaí não tem diferença aqui dessa juçara. Ela é parente distante.

No caminho, Oziel apontou a primeira árvore que buscávamos: a bicuíba. Ele pediu para um dos rapazes segurar o gravador digital, ao mesmo tempo que ele se posicionava com

“

*De cima do monte, tem-se uma visão de quase toda a extensão das matas em direção ao mar e pode-se observar a fragmentação das matas, as serras e a localização das aldeias. É de lá que os brigadistas voluntários ou contratados pelo Ibama avistam os focos de incêndio...”*

a máquina fotográfica. Ele se ajoelhou, apontou a câmera para o tronco e tirou a primeira foto. Depois chegou mais próximo da bicuíba e se deitou ao chão apenas com a máquina virada para a copa da árvore. Ele tirou outra fotografia, “daqui dá para pegar ela todinha”. Enquanto isso, eu fiz o mesmo, enquadrando-o na foto também.

Oziel se levantou, pôs as mãos no tronco dessa enorme árvore e começou a falar sobre ela, enquanto eu e os rapazes gravávamos e fazíamos perguntas. A “bicuíba é um pau nativo, o seu sangue serve para uma pessoa beber, devido às suas funções medicinais”, começou a narrar. E continuou: “Sua semente também é boa para diversas doenças e para ataque de cobra. Ela é grande, grossa e lisa, tem cerne, dura e existe em duas qualidades: a bicuíba-vermelha e a açu, esta última é a maior”. Oziel diferenciava as qualidades de bicuibas pelo tamanho da folha. Ele nos explicava que ainda há muitas bicuibas na mata, apesar de ela só produzir sementes de forma bianual: “se esse ano um pé deu, aquele pé que deu a semente já não dá mais no ano seguinte; já o que deu no ano passado, ele carrega. Ela é assim: ela varia, é igual o goti, eles descansam”. Ela dá flores e sementes entre agosto e novembro, e seu fruto cai no verão, atraindo os animais que comem a fruta dela, como teiú, paca, catitu, corsa, porco-do-mato, queixada e anta, todos “bichos que têm cabelo”, com exceção do tatu, que prefere o fruto da jundiiba ou a massinha do dendê. Os “bichos de pena”, os pássaros, também apreciam seus frutos, como macuco, tururim e jacupemba, o papagaio.

Continuamos a andar. Partindo da bicuíba, continuamos até o monumento da resistência. O monumento foi elaborado e construído coletivamente por diversos povos indígenas atuantes nas retomadas das terras no final dos anos 1990 e início dos anos 2000. Para tal, contaram com o apoio de ONGs como o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e do artista educador Dan Baron, o mesmo que ajudou o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) na construção do monumento em homenagem aos mortos, em Eldorado dos Carajás.

A construção do primeiro monumento foi feita dias antes das “festas do descobrimento”, em Coroa Vermelha, onde o monumento foi destruído pela Polícia Militar. Após isso, o monumento foi criado no Pé do Monte e inaugurado em 19 de agosto de 2001, no segundo aniversário do dia em que os Pataxó retomaram o Monte Pascoal. Ele fica dentro do Parque Nacional, é formado por cinco arcos, representando os cinco séculos de resistência, com 8 metros de altura, rodeados por uma base de pedras tiradas do monte, e protegendo um jardim de ervas medicinais e de árvores, como o pau-brasil, no formato do mapa do Brasil. A superfície que cobre o mapa contém os nomes das 245 etnias dos povos indígenas vivos, escrito em mármore e, ao lado, um túmulo horizontal, em memória dos povos já extintos.<sup>119</sup>

Dessa vez não paramos para escutar atentos a “palestra” de Oziel sobre a resistência, o que ele sempre faz quando há visitas. Dali existem dois caminhos: um permitindo a subida até o topo do Monte Pascoal, outro pegando o caminho em direção à antiga sede, que agora é um Centro de Visitação do Parque, de certa forma abandonado. E de lá encontra-se também passagem para outras trilhas, como a trilha do jequitibá, e uma outra que chega até Barra Velha, passando por Cassiana, Boca da Mata e Meio da Mata.

Ali do monumento poderíamos pegar uma trilha e subir até o cume do Monte Pascoal – o que já fiz umas três vezes em outras oportunidades. De cima do monte, tem-se uma visão de quase toda a extensão das matas em direção ao mar e pode-se observar a fragmentação das matas, as serras e a localização das aldeias. É de lá que os brigadistas voluntários ou contratados pelo Ibama avistam os focos de incêndio e encaminham chamada por rádio, quando disponível, aos outros brigadistas que moram em outras aldeias. Naquele ano, Oziel era o chefe da brigada, atuando como voluntário. No interior da mata, próximo à entrada, encontra-se uma rede de trilhas, remanescentes de antigas estradas abertas por antigos moradores.

Seguimos em direção à antiga sede. A mata alta fechava e sombreava a estrada. Fomos caminhando sobre a serapilheira mexida com barro que se forma com as chuvas, formando alagados. No entroncamento entre a trilha que leva à sede e a da aldeia, um grandioso pequiizeiro, que sempre me impressionou. Suas raízes enormes deslizam na

---

119 Essa descrição, bem como o detalhamento do processo de construção do monumento, pode ser lida no belíssimo livro publicado pelo artista Dan Baron (BARON, 2004, p. 287-338).

horizontal por mais de 10 metros e se entrelaçam com todas as outras árvores que por ali se fixaram. Fomos passando devagar, rodeando suas raízes em direção à jundiiba.

Chegando à jundiiba, Oziel começou a contar sua história. Ele possuía muitas fotos dela, então se despreocupou em fotografá-la. A jundiiba é o “banco de alimentação das caças, um restaurante”, não serve para o homem, só para os animais, seria igual à embaúba que cresce na capoeira: “ninguém dá valor, ela é a árvore da preguiça, que vai comer aquela folha nova, que é a comida dela”. A embaúba cresce na capoeira, na muçununga branca, na muçununga preta. Aqui na mata tem outra qualidade: a embaubaçu, uma qualidade que em sua ocorrência indica quando a terra é “boa pra cacau”. A jundiiba também é hospedaria de muitos animais que dormem por entre as abas de seu tronco, “é o hotel das caças”, e é lá que muitas vezes a vovó da mata se abriga. A jundiiba não passou pelos silos de exploração madeireira, ela é uma madeira branca que, apesar de crescer muito, “não tem cerne e não tem espigão para aprofundar pra dentro, então ela não aguenta muito vento”.

Continuamos a caminhada. Oziel nos mostrou o oiti, a copaíba, a patioba, a arruda e os cipós. Andávamos e parávamos, conversando sobre as árvores e suas histórias. Paramos em uma em especial, que nos permitiu adentrar numa história que marca o momento atual em que vivem os Pataxó, nas costuras entre os ambientalistas e o capitalismo. Oziel se abaixou e tirou uma foto. Ele me apresentou o paraju, o que de imediato fez emergir as controvérsias sobre os desmatamentos na “mata do Parque”.

T: E essa questão da madeira?

O: Esse negócio do artesanato que eu vejo hoje é devido ao comércio, porque quando eu vinha aqui pra Monte Pascoal ele fazia o artesanato, mas era na base do manual e era pra vender para um pessoal de coroa, tudo parente. Depois que nós chegamos aqui, aí um pessoal fez um torno em Boca da Mata e trouxe uns caras lá do distrito de Monte Pascoal pra trabalhar. Aí já começou a entrar com esse negócio de torno, começou por aí, e já vi os outros mais velhos falarem que o índio fazia o artesanato pra uso dele, não era pra venda. Então esse tipo de artesanato hoje já é o comércio, o índio hoje não está fazendo pra ele.

T: E as gamelas antigas que eu levei lá na reunião do Pacto em Porto?

O: Hoje ele está fazendo pra vender. Ele não deixa de fazer o artesanato dele, mas de outra maneira, que dê mais dinheiro que derrubar madeira, é isso. Eu fazia artesanato, eu fiz pouco, fazia, por exemplo, pra comprar, nem a farinha, nem o feijão, nem a carne, mas era pra comprar outras coisas, porque o mangute estava garantido. E aí fazia o artesanato pra comprar outras coisas. Não era esquecer da minha roça só porque o artesanato estava dando dinheiro e todo mundo estava querendo comprar. Eu ia esquecer da minha roça e viver do artesanato não, porque aquilo ali era um comércio e o índio fazia o artesanato dele. Era pra salgar a carne de porco, botar farinha, dar um banho no menino, era a bacia da índia, colher de pau. Não era pra vender, era pra mexer a panela do batalhão, o artesanato era pra consumo do próprio. Esse aí já não vejo mais, já estraga com a mata, tem gente que vai e acaba. Eu não sou contra parar com o artesanato, mas de madeira nativa sou contra. Mas precisa a gente chegar e conversar com os parentes, tem que estudar a coragem do peão.

Começamos o nosso retorno à aldeia. No caminho, surge um carro do ICMBio que para ao nosso lado. O motorista estava com um funcionário da Funai chegando da aldeia Boca da Mata. Trocamos cumprimentos. O senhor da Funai chamou por Oziel e começou a perguntar a ele qual era a estratégia dos Pataxó nas retomadas, pois ele não estava sentindo firmeza nas reivindicações. Oziel apenas balançava a cabeça enquanto coçava o queixo, a outra mão por detrás. Ele ouviu e pouco disse.

## **PREPARADO**

Cruzamos o portão da guarita após não mais que uma hora e meia de caminhada. Seguimos em direção ao quiosque de venda de artesanato da família de Oziel, onde uma mesa de sinuca dominava todo o centro. Enquanto Oziel deixava seus apetrechos em seu quarto, Cachiló, Samuca, Aislã e eu começávamos a nos preparar para jogar algumas partidas.

Naquele momento, Oziel reapareceu com um semblante que demonstrava preocupação. Desde nossa caminhada de retorno após nosso encontro com os funcionários do ICMBio e da Funai, ele já se mostrava em um silêncio pensativo. A conversa visivelmente

o afetou. Ele sentou no banco de madeira com a camisa nos ombros. Enquanto me preparava, concentrado, para dar uma tacada na bola cinco, ele disse:

Eu estava andando pelas aldeias e vi que o povo tá despreparado. Está despreparado para uma retomada, para uma reunião. Não tá conhecendo direito dele. O jovem tá cortando cabelo, pintando com corte de malandro. Amarelando o cabelo. Isso é falta de quê? Conscientização do pai e da mãe. Vejo que nosso povo tá despreparado pra caramba. Uma pessoa que conhece seus direitos ele vai dizer assim. Uns vão dizer pra que quero terra, muita terra. Minha terra é a sete palmos de fundura. E é índio! Viveu na aldeia, sofreu na aldeia e fala bestagem. Esse povo junta com que vem lá de fora, que vai falar: “Cê tá certo”. A gente que tem um olhar para convencer este camarada. Vai dizer que estamos invadindo terra de fazendeiro. Se não sabermos jogar este baralho, vai ter índio contra índio. Muitos ficam dizendo que estamos invadindo terra de fazendeiro, indo tomar o que é dos outros. Faço isso, não, e nem quero saber que meus filhos, genros vão, não temos peito para bala. Mesmo sabendo eles que pegaram nossa terra, mataram muito índio e de lá pra cá vêm matando índio, massacrando índio. Eles agora não querem matar de tiro, querem tomar. Tomar a terra, para ir pra baixo da ponte, na beira da rua, comer a casca de laranja, de banana, vão para beira da pista. Falta cabeça, conscientização. O negócio tá bagunçado na base. Não tem pessoa com perfil para chegar e chamar os parentes.

Coloquei o taco no chão e me apoiei nele.

T: Você acha que o jovem não está preparado?

O: A juventude está preparada para receber esse território? Não é só receber e ficar parado. Não tá preparado. Fala território, mas nem sabe onde começa e termina. Preparado é saber definir o futuro de nossa geração, participar de reunião, andar mais, conhecer mais, perguntar aos mais velhos. O que temos que fazer, botar os filhos para estudar, para aprender. Se não quiser aprender, problema é deles. Se quisermos lutar pelos nossos direitos e ter nossa terra de volta, tirar as terras de volta dos

fazendeiros, dos produtores de gado, temos que saber o que está escrito. Mas na escola não aprende, tem que andar no campo. Na escola o professor não ensina essa ciência.

Preparei-me para outra tacada. Samuca fez algumas piadas e todos riram. Para Oziel, o indivíduo deve se preparar para os diversos encontros que terá ao longo de sua vida. Muitos desses encontros serão com os aliados, os parceiros, e com os inimigos – aqueles com os quais se busca aliança ou se estabelece a “guerra” –, em situações que exigirão certa experiência. Como nas retomadas, em que os encontros mobilizam diferenças de corpos, saberes e práticas que devem servir de suporte às conversações, na dança dos discursos e materialidades que se entrelaçam no ato de retomar, bem como nos projetos voltados ao meio ambiente, como as agroflorestas ou o turismo, que exigem preparo para lidar com o cientista e o burocrata governamental e não governamental. O corpo que se movimenta em direção aos encontros incertos deve ir preparado para saber como obter aliados e alcançar os objetivos – por exemplo, a terra demarcada. Mas, para “saber”, para estar preparado, o jovem deve andar, pois a escola e os conhecimentos das “letras nos papéis” não são suficientes. O experiente é aquele que anda.

Enquanto Samuca fazia sua jogada, Oziel continuava a conversa.

O: Tô começando a me preparar, mas nem todo mundo tá. Tem 15 preparado e 300 ou 1 mil sem preparo. Agora 15 preparado para falar pra esse camarada para cuidar. Na escola não sai essa preocupação sobre o território. Na escola aprende a ler, essas coisas. Mas não é andar só na sala, mas andar para ver outra forma de aprendizagem, conversando com os mais velhos, para ver e cair na mente o que dizer. Como estar preparado se não anda, se não pratica, vai todo mundo para escola. Tem índio que não tem nem noção do que tá acontecendo. Já fiz curso de brigada, de combate a incêndio, de agente ambiental, de etnoturismo, aquele de agroecologia, esse com vocês. E tô reparando que nosso povo Pataxó, quando tem uma banda ou um barco que tá preocupado, isso aqui é meu, uns dizem, isso não sei se é meu ou não é. Se o cara gritar, ele corre. Outro morre, mas não corre. Em Barra Velha mesmo, se um brabo grita, todo mundo corre.

Durante a conversa, Oziel e os jovens Cachiló e Samuca foram demonstrando que a preocupação deles recaía diretamente sobre os encontros nas retomadas, com os funcionários das instituições, com juízes, policiais, pistoleiros e jornalistas, com os parentes que discordam, ou seja, com múltiplos personagens que atuam nesses momentos.

As retomadas mobilizam malhas de relações que extrapolam o lugar retomado. Envolvem circuitos que conectam ideias, coisas e pessoas de Brasília a todo o extremo sul da Bahia. “O Pataxó deve estar preparado” para adentrar nessa malha e se situar entre os saberes que se confrontam, mas hoje os “índios estariam assombrados”; quando se fala em retomada, “ficam todos doidos”. E os que estão preparados possuem os conhecimentos sobre os lugares tradicionais e sobre o processo de demarcação de uma terra indígena, sabendo defender seus direitos quando se veem em encontros que exigem conversações com o diferente, a partir do saber historiar os lugares e o modo de viver nas aldeias. O despreparado “está perdido, não sabe de que lado está”. Oziel se ressentia que, nas atuais retomadas, os parentes acabaram se dividindo e alguns se sentem inseguros quanto a seus direitos. Para ele, isso seria sinal de “despreparo para o desafio, para o debate” e, ao mesmo tempo, da necessidade das lideranças andarem para conversar.

O: Meu pai conta uma coisa, por isso que os caras não aprendem nada dos outros. Na hora de você conversar com o invasor você está perdido, porque você não sabe falar com o cara. Até quando nós não aprendermos a falar nosso idioma mesmo, nós vamos ficar debaixo do pé do branco, porque, não todos, mas a maioria do branco quer ver a gente debaixo dos pés. Você vê que os próprios brancos estão pisando neles mesmos, imagina nós: eles vão nos matar. E se não abrimos os olhos, vão matar tudo. Vocês têm que dormir menos e pensar mais.

Oziel concluiu sua fala:

Mas o preparado mesmo é aquele que sabe fechar o corpo, que se benze e que reza para todo mundo ajudar, porque o mundo é completo de tudo, e tudo tem um dono, tem os santos, os caboclos, os encantados, os orixás, tudinho. Tem que saber conversar com eles pra poder enfrentar a dificuldade.

Ele se levantou e caminhou em direção à sua casa. Após alguns minutos, encerramos a partida de sinuca e seguimos na mesma direção.

## REZA

Oziel pegou seu tambor, feito de tronco de palmeira e couro de corsa, e começou a cantar alguns sambas de chula de autoria de seu pai. Maria, sua esposa, veio a nosso encontro e ficou recantada na sala, ouvindo as canções e, entre elas, algumas piadas e causos. Com os olhos fechados e batuaques ligeiros, Oziel cantou as canções que falam dos caboclos, dos encantados, dos santos, dos lugares, dos Pataxó.



*Oziel*

Eu me sentei no chão, acompanhando o ritmo apenas tamborilando com os dedos no chão, tentando compreender o que dizia cada música. Fiquei pensando em sua última

fala na conversa ao redor da sinuca: a ideia de preparo, de estar preparado como condição primordial para um encontro. O caçador deve se preparar para o encontro com os animais na mata; o guerreiro deve ir preparado às retomadas nas fazendas; e para viajar é preciso ter preparo. Entretanto, o “preparar-se” não é algo que se realiza antes de qualquer ação, como parte de um planejamento ou desenho da prática, mas, se bem entendi, constitui-se a partir de um conjunto de práticas – estudo, escutar as histórias, ter devoção com santos ou encantados, fazer benzimentos e rezas – que se desenvolvem no cotidiano, ao longo da vida.

Viver bem e sossegado é viver preparado para as incertezas que derivam dos encontros que ocorrem a cada momento da vida. É importante que os que andam, que viajam, os viventes, ao se movimentar e cruzar as linhas que delimitam lugares, estejam com o “corpo fechado” e os “conhecimentos do idioma”, como condição primordial para se estabelecer boas relações com os guias visíveis e invisíveis.

A conversa me fez lembrar de Seu Zé, da aldeia Craveiro. Ao perguntar a ele o que seria a chula, ele me respondeu que a “chula é mais de terreiro” e que “o *awê* é a nossa cultura, mas no *awê* tem música que é chula”. Para ele, teria gente que canta sem saber o que está fazendo, “caboclo da pele preta é chula, jurema é chula, caboclo da aruanda é chula”. Não era o caso de Oziel, ali naquela sala, que cantava sabendo para que, para quem e quando – as chulas que aprendeu com seu pai e em suas andanças e conversações ao longo de suas jornadas. Para Seu Zé, se uma pessoa “canta direito é coisa boa, agora, se canta errado, só traz coisa errada”. Haveria dias certos para cantar certa canção, como as chulas de cantar quando se está entrando em uma guerra, “vai para Brasília, tá indo encarar guerra, vai ter polícia e tudo contra. Aí você tem que estar preparado com essa reza, aí você está forte”. A chula é um chamado coletivo, evocado em rituais, danças e defumações. A chula, portanto, é um chamado, um pedido, um modo coletivo de entrar em comunicação com múltiplas entidades do mundo invisível. A chula estabeleceria a ligação com os encantados, com os caboclos.

Já a reza é privada, é a busca por uma força ou cura pela relação com *os santos*, com os caboclos e encantados da mata e das águas. Segundo Seu Zé, o índio “tem que ter a reza no sangue. Reza não é só rezada, ela é mais confiada que rezada”. Uma pessoa preparada não reza no momento em que se encontra em uma situação adversa; ela

deve confiar: “Você tem que estar preparado, já vem preparado, pois, quando acontecer, você já vai estar preparado”.

A lembrança de Seu Zé me fez colocá-lo ali na sala entre nós. Ele estava presente em mim quando abri a conversa com Oziel a respeito da reza e de outras práticas de acesso ao mundo dos encantados. Por isso, a partir daquele momento, ele estaria presente na sala de Oziel, de forma imaginária; mais precisamente, colocando sua voz a partir de um ato ficcional.

Oziel pôs o tambor no chão e pegou uma garrafa de café. A conversa imaginária seguiu entre mim, Oziel e Seu Zé...

T: Braguinha, o que é a reza? E aquilo de fazer a espingarda não atirar que vocês tanto falam?

O: Veja bem: orar é mais o crente que fala, rezar é o outro, o crente não gosta de reza. Eles falam o nome de Deus ali, mas vão orar pra pedir pra Deus, e rezar não, você vai pedir força, felicidade pra sair daquela situação, é diferente de orar. A reza é pros santos, pros encantados da mata e do rio. Teve época que quem era rezador era chamado, era tipo assim, o cara poderoso, muito especial, todo dia santo, quando tinha um trabalho e ele ia rezar, o pedaço melhor de carne era dele comer. Mesmo em religiões diferentes, todos têm que rezar para uma coisa só, rezamos para virar a cabeça dos pistoleiros e a espingarda não atirar. Rezamos todos os dias, quem é crente não quer rezar para encantados virem ajudar.

T: E qual a diferença de benzimento e reza?

O: O benzimento é o mesmo da reza, mas é de olhado. De engasgo, às vezes, você está engasgado, né? Benzimento é quando você está meio ruim e sabe que o cara sabe rezar de espanto, mau olhado assim, quebrante. Aí você vai lá e manda rezar, “Rapaz, me benze aqui tô todo olhado”. Rapaz, inveja usura deixa o corpo do cara todo doído, parece que o cara tá com febre. Minha mãe era boa pra rezar quando o cara estava com olhado, e a pessoa que reza aprende com o pai, a mãe, ou é um dom. Essas rezas já são

passadas de geração. Por exemplo, esse menino, esse rapaz, eu falei assim: "O pai dele não é fácil, a mãe também não é, o pessoal dele não é fácil também". Então ele aprendeu. O cara vai crescendo de pequenininho e um dia o pai ou a mãe fala pra ele. Meu pai ensinou assim: que Deus estava viajando, aí chegou numa casa, aí a mulher tava só, o homem não estava, ela deu um cafezinho pra ele lá e tinha um poleiro de galinha lá fora distante. Aí ele pediu o agasalho pra dormir e aí ela foi lá, pegou e botou no poleiro pra dormir. O marido estava viajando e quando chegou, viu a luzinha acesa e disse: "Quem tá dormindo lá no poleiro?" "É dois homens que chegou, eu mandei botar pra dormir lá." "Mulher, não pode fazer isso com ninguém, não. Eu viajo muito por aí e, quando chegar em casa, tem que tratar os outros direito, porque eu viajo e vejo. Aí eu vou lá chamar ele." Aí foi lá, chamou ele: "Você já jantou?" "Bota a janta pra eles." "O senhor não vai dormir lá, não. Vai dormir dentro de casa." Aí foi dormir, quando foi no outro dia, saiu cedo e falou: "Mulher, prepara o peixe". Ela foi lá e cozinhou o peixe. Quando ela foi comer, a espinha atravessou a goela dela e essa mulher pinotou, pinotou igualmente uma. Quando você bate na cabeça da galinha. Aí essa mulher pinota daqui, aí ele se lembrou: "Aquele homem sabe rezar". Aí ele correu atrás do homem. Bem longe, o homem parou o seu Paraíso: "Quando o senhor saiu, minha mulher cozinhou um peixe e, quando ela foi comer, esse peixe atravessou na goela dela e eu vim aqui pra ver se o senhor não volta lá em casa pra rezar na goela da mulher". Ele falou: "Olha, eu vou ensinar aqui umas palavras pra você. Ela está deitada, você chega lá na goela dela e fala assim: 'Homem bom, mulher mal, casa velha, canto molhado, estera, ceva de cavalo, espinha, sobe ou você desce'. Aí você reza três Pai Nosso e três Ave Maria e oferece pra Nossa Senhora brindar o engasgo. Você sabe rezar?" "Sei." Ele foi lá e fez: rezou estera, ceva de cavalo, espinha, sobe ou desce. Aí ele rezou e ofereceu pra Nossa Senhora do engasgo, aí a espinha pulou lá. Aí, então, ele também ensinou a reza pra mulher que vai ter criança, na hora de nascer não dar problema. Ele não carece ir lá não, pega as roupas dela e reza de cá e lá o menino nasce.

Z: Os mais velhos não sofriam como nós. Mãe contava, dito pela avó dela, que o avô da mãe dela antecipava as coisas. Hoje não há mais. Ele não era rezador. Se existisse índio dessa forma, era pajé. Hoje não tem pajé em nosso povo Pataxó, tem rezador, conversador, palestrador, mas um de sangue para dizer “Eu sou pajé” não tem. João Marcolino era rezador, João Nascimento, Maria Antônia eram rezadores. Conhecia eles, mas não tinha convivência, sabia que eram sabidos. Ramuganha, avó de Aruã e Matalaue, tinha João Pequeno, sabido, sabido. Maria Calanga essa era. Só que não era índia, mas convivia com índio. Essa, meu Deus do céu, adivinhava as coisas. Tinha dom de pajé. Eles cuidavam muito deles. Quase nenhum homem lembra disso e não tem mais fé. Antes acreditava muito em devoção, o que levava o povo para frente. Santos, orações. Com espíritos. Tinha tipo de contradição que eles chegavam a um ponto de lembrar ou rezar, não sei o que tinha; aí eles se dividiam, povo do passado 300 anos antes deles, eles conversavam, tinha contato para conversar. Hoje não tem mais e se aparecer vão colocar o nome de feiticeiro. Como falam de Manuel Santana ou de Jovita, são pessoas sábias, mas o pessoal não confia. Isso enfraquece as pessoas, que vêm os problemas. O homem que tinha muita sabedoria, o pajé de antigamente, não era de vivência com mulher. Dormia em cama separada. Tinha dia, tinha hora. Não é misturado as coisas. A mulher é companheira do homem, mas traz e afasta do melhor e do pior. É bom dormir com mulher na cama, bom para carne, mas para espírito não. Hoje ninguém liga. Se eu sei uma coisa, eu só sei, mas não vive comigo.

T: Mas o rezador, ou o pajé, lidam com o quê?

Z: As pessoas não sabem mais lidar com isso. Tem até pessoas que têm essas coisas, os espíritos, e querem se aproximar, mas não sabem se preparar. E quando cabra chega no corpo do parente, ele estranha, porque tá maltratado, ele não sabe zelar do corpo. Como se fosse empregado que chega na fazenda: quando chega e não tem costume com ninguém, ele chega desorganizado. Até organizar tudo, ele já passou por fases perigosas, boas ou não. É igual pessoas que têm seus acompanhantes com ele e não

cuida, dá pancada nele. E quem tem esse povo com ele tem que se cuidar para fortalecer o espírito. E banhos, orações, devoções, isso constante para que isso fique mais próximo dele e ele mais próximo das coisas. E tem dia que ele vai ficar dividido, vai ver vozes, anúncios, recados, ele vai ter que procurar fazer isso.

O: Os espíritos antigos, os encantados, caboclos, chamam com a canção e com o cheiro.

Z: *É, mas a* amescla é uma das fantasias que chamam espírito. Mas amescla é companheira que não pode ser usada para tudo e todo dia. Amescla, cantigos no *awê*. Tem que saber como canta, o dia que canta e para quem canta. Cada música era uma dança, a gente sabe disso, e cada reza é para um santo. Daí vem o cara se embarçar no cipó sem saber se é arame. Não vai adiantar rezar para São Benedito se a reza é para Santo Antônio.

O: Um preparado desse sabe sonhar, prever as coisas. Mas pouca gente faz isso hoje. Tinha gente que sabia visitar a vovó da mata na casa dela e voltava inteiro. Hoje ninguém faz isso, não.

Z: Minha avó dizia que o pai dela era um velho muito marisqueiro, vivia no mato e vivia no rio. Quando botava tapagem no rio, ele levantava na cama e já sabia se tinha peixe ou não. Era um preparado. Ele sonhava. Meu pai dizia que a mãe dele tinha devoção com a alma de Santa Benedita. E devociona que faz a gente ver, ouvir e falar, deixa sabido. Se tem devoção no sangue, você não falha de jeito nenhum, faz o que não pede, ela dá o recado. Você deitou, ela vem dar o recado, não é bom? Ninguém acredita! Mensagem vem por espírito. Dá uma sonolência em você, aí vem mulher toda de branco e fala para você coisas que vão acontecer. Melhor que celular, não? Tem que saber fazer as coisas, tem que estar preparado para receber ela, para que ela fique com você. E seu Manuel Santana sabe muita coisa...

O: Ele me ensinou também como é que faz, como é que não faz. Agora ele falou, não pratica não, que atrasa a gente, essa coisa de feitiço de raizeiro.

Ele diz que tem que trabalhar com coisas de Deus. Se você não for um camarada preparado e mexer com essas coisas mesmo, você fica atrasado.

T: O que é ficar atrasado?

O: Tudo que você faz no trabalho não dá certo, você combina com o camarada e ahhh hoje não, outro também. O cara atrasado, nada dá certo na vida dele.

Z: Minha tia tinha encantados que conversavam com ela. Esses mensageiros vivem na mata, nas águas e no mar. São os melhores mensageiros. Entre eles tem mais, mas luta contraditório. Do bem contra o mal, aí que vem divergência. Fulano é feiticeiro, fulano tira feitiço. É tudo espírito, mas cada um trabalha de uma forma. Sereia do rio, lemanjá do mar. Mata é a Caipora, mas tem mais pessoas na mata, isso é tudo da mata. Sultão é outro mensageiro da mata, caboclo gentil. Caboclo de água, além da sereia. Cada pessoa vive numa parte, trabalha de uma forma. Devoção, convive oração, com devoção, com eles. Para bem e para o mal. O bem vive ao seu lado e o mal te arrodando. Quando vem alguém do mal, o do bem vem e corta. Amescla chama o que não presta também. Cada um tem seu canto, sua reza... diferente do outro. Por isso é bom saber das plantas. Até as plantas, pra tá bem preparado para ouvir e ver, até para saber a planta, tem que aprender. Cada planta tem seu perfume. O cheiro é importante. Cada folha tem seu rumo. Cada planta que tem plantado, laranja, arruda, poejo, alecrim de horta, tudo folha que tem cheiro tem seu rumo. Banho de descarrego cada folha põe o rumo de seu corpo. Em seu corpo vai ficar viando. Cada uma delas vai fazer o seu trabalho. Vai lavar o corpo e a alma.

O: Mas hoje o pessoal só fala, e falar é fácil, o difícil é acreditar! Tem coisa que mesmo que não acredita, ele existe.

T: E se não acreditar? Afeta a pessoa?

Z: Se você não acredita, dá castigo pro cabra. Às vezes não acredita, mas tem consequência. Tá perdendo esse tipo de contradição. Às vezes fica

doente e não sabe de onde vem. Veja o uso do timbero pelos jovens: é só fantasia, faz para eles mesmos. Amescla não e usada todo dia, toda hora. Tem que saber pra que e pra quem é. Tudo no mundo tem um dono e todo mundo tem um dom. Será que estão sabendo a finalidade do cheiro da amescla, o que pode atrair? O que pode proteger e adoecer? Tudo isso. Lá na jaqueira ficou de uma forma que fizeram demais e tava convocando coisa ruim para jaqueira. Amescla demais atraindo o que não presta. Vendo coisa por coisa. Gente tendo ataque e caindo. Vendo bicho de orelha grande. E teiú no terreiro, jabuti levando gente pro mato. Fala para mudar, para parar de fazer muita defumação; pode orar: pode, mas muda forma de defumar. Estão defumando demais e a floresta está toda revoltada com vocês. Vocês estão fazendo coisas ao contrário. Eles estavam morando na mata, mas vocês não são da mata. Nossos velhos vieram da mata, mas nós não nascemos na mata. Já nascemos no meio de gente convivendo com gente. Vamos acostumar com aquilo que temos costume.

T: Nessa transformação tem o perigo de o espírito ser levado pra outro lugar?

Z: Pode enfraquecer seu espírito, vem um espírito forte e toma conta de seu corpo. Acredito que pode levar o espírito, sim. Foi só aparecer o jabuti, a mulher foi atrás. O bicho na frente e ela atrás. Pessoa gritava, ela estava surda. Ela estava em outro rumo. Os meninos viram bicho de orelhão. Pessoal tava assombrado. Coisas boas estavam ficando ruins. Eles chamaram demais, agora tem que ver. Agora tem que saber devolver esse povo que tá conduzindo para próximo de vocês. Se ficar indo no rumo deles, aí começa a comer a comida deles, aí fica de vez.

## Visão: os caboclos

Os Pataxó descrevem os encantados como sendo os habitantes das matas, rios e mar, em geral habitantes de buracos, grutas, sumidouros, fundo de pedras, onde fazem seus lugares. Há encantados que são pessoas que sofreram encantamento pela ação de Deus nos tempos primordiais da criação, e hoje habitam as matas, os rios e o mar, em buracos debaixo da terra, sumidouros e grutas, sendo responsáveis por cuidar dos animais e peixes – são as mães da caça, sereias e mães d'água. Há outros encantados, também pessoas, que se encantaram no momento da morte por Deus, devido à sua ação magnificada quando eram vivas, por serem grandes lideranças ou pajés. Estes morreram e se encantaram por permissão de Deus e são conhecidos como caboclos.

Os caboclos também habitam as matas e as águas, ou suas margens. São conhecidos pela capacidade de cruzar limites, lugares e corpos. Os caboclos aparecem nas festas, nas casas das pessoas, manifestam-se em corpos femininos, em possessões, quando suas chulas – cantos para os santos e caboclos – são entoadas. O termo caboclo, para os Pataxó, tem dois sentidos que se entrecruzam: no primeiro, seria sinônimo para índios, os não “civilizados”, assim haveria os “caboclos” e os “caboclos Tapuias”, estes mais “selvagens”; e no segundo sentido, pode ser usado para se referir aos índios que se encantaram em tempos imemoriais e que hoje vivem de forma invisível, em intercomunicação com os humanos. Neste segundo sentido, os Pataxó utilizam o termo caboclo de diferentes maneiras: às vezes identificando-o com os encantados e outros espíritos, como dos mortos, às vezes diferenciando-se destes.

Os caboclos são os “índios velhos que incorporam nas pessoas”, teria me dito Ériksa. Quando criança, ela ouvia os mais velhos falarem nos caboclos: “eles eram mais presentes, mas agora, em um tempo mais recente, eles aparecem mais nas festas de santo”. Quando o Cosme e Damião chegavam (possuíam o corpo) nas mulheres dos índios, diziam que eram os índios velhos do tempo passado, chegavam “cortando língua” na festa, às vezes se manifestavam xingando, com atitudes agressivas e vulgares, bêbados, pedindo para falar, dançar, beber cachaça e fumar.

Os caboclos eram recebidos pelos rezadores ou alguma pessoa mais experiente com quem conversavam, choravam e contavam história. Às vezes, ensinavam a fazer remédio e faziam previsões, dizendo que ia acontecer tal coisa. Segundo Gabrieli Grossi (2004, p. 279-301), os caboclos seriam sensíveis ao apelos dos humanos, por

isso se encarregam de cuidar da saúde dos doentes ou de alertá-los acerca dos possíveis perigos. Em caso de dificuldade, não importa se de natureza individual, familiar ou social, os Pataxó poderiam sempre recorrer à ajuda deles; em termos da terapêutica, cuidando da saúde, sugerindo banhos de folhas ou fumigações de incensos aos doentes, dando orientações em mensagem na qual enfatizam a necessidade de preservar as tradições, as festas e a união dos parentes.

Segundo o mesmo autor, os caboclos podem transmitir aos parentes vivos a lembrança da violência que sofreram no passado, do encontro com os fazendeiros e da perda dos lugares antigos. Os caboclos e os santos participam ativamente do processo de reivindicação territorial e orientam as ações políticas. Uma pessoa preparada, que vai para a luta pelos direitos territoriais, deve ser devidamente informada por uma mensagem enviada pelos caboclos – seja por possessões dos corpos ou dos sonhos. São os caboclos que, às vezes de forma inesperada, “oferecem indicações de metas e objetivos a alcançar, sobre os tipo de estratégia a seguir, alertando os próprios parentes sobre perigos e insídias escondidas” (GROSSI, 2004, p. 279-301).

O antropólogo Rodrigo Grunewald (2001) considerou essas práticas, consideradas “coisa de índio” por seus interlocutores, como “trabalhos espirituais de Maria Coruja no Pará todas quintas e sextas-feiras (e também os de Naíde e de Tibira, menos regulares)”, que envolvem possessão, durante as chulas, como “irrelevante para sua pesquisa”, porque, segundo o autor, os Pataxó – contraditoriamente, digo eu – não a considerariam como “tradição Pataxó”.

No afã purificador de buscar uma “tradição” Pataxó que justificasse as teorias do contato e da invenção das tradições, Grunewald acabou por jogar fora todo um mundo de inter-relação entre sujeitos, deixando de ver o contato a partir da ontologia prática dos Pataxó, com a incorporação de práticas outras em seu repertório. Além de deixar passar em branco um “conflito” geracional, entre os “mais velhos”, que praticam rituais de acesso ao mundo dos invisíveis e com eles têm devoção, e os jovens que, não negando nem desacreditando essas “tradições”, refizeram os rituais do awê. Um refazer que envolveu a retirada dos elementos do samba e das chulas, como os cantos para os santos, para os caboclos e de trabalho, em prol de músicas recentes em Patxorrã (a novíngua Pataxó, reinventada a partir de estudos dos jovens do “movimento da cultura”), retirando os tambores e os toques cadenciados.

A finalidade primordial do “movimento da cultura” era criar um sinal diacrítico na forma de acessar o “mundo dos brancos” e se apresentar no “mundos dos índios” como índios autênticos, o que levou ao afastamento parcial dos mais velhos e até dos

encantados, além da afirmação, pelos anciões, de que o awê não era mais coisa de índio, era “outra coisa”.

Mais recentemente, em 2015, houve um fenômeno interessante, surgido como reação à crítica dos evangélicos e por uma reflexão interna. Os jovens do awê propuseram voltar a fazer o awê como antigamente, convidaram os mais velhos e começaram a fazer awê na casa deles, de forma privativa, sem a presença dos “brancos”, homenageando-os com “músicas antigas”, chamadas para os encantados, sob toque dos tambores e maracás e incenso da amescla. Particpei de um awê na casa de Lucas, filho de Maria Coruja, no Pará, um momento de encontro com forte presença dos jovens e vigorosa participação dos anciões, onde, além do awê, era servida uma alimentação coletiva, após um ritual de saudação e falas dos presentes.

Hoje, a comunicação com muitos caboclos está mais difícil, pois não há mais pessoas que falem a língua dos índios velhos. Além disso, depois que a “religião chegou” (neopentecostais) e se fortaleceu na aldeia, foi ficando cada vez mais difícil o acesso aos caboclos. Mesmo assim, Erilsa afirmou que deve cultivar a devoção, usando cheiros, rezas e práticas que lhe agradem ou cantando suas chulas. Segundo Erilsa, os caboclos fortes da aldeia que aparecem com seus cantos são o Pena Branca, que aparece na música Guerreiro de Pena, Cosme e Damião, Bandeira, Gentil, Sete Flechas, Sultão da Mata e Martim Pescador.

Para Seu Zé, do Craveiro, como já vimos, os caboclos são os mensageiros que vivem na mata, nas águas e no mar. Seriam os melhores mensageiros. Segundo ele, há a sereia e o caboclo d’água, do rio; e a lemanjá, do mar. Na mata, há a Caipora e outros, como o Sultão e o caboclo Gentil. Para ele, cada uma destas “pessoas” vive numa parte, em um lugar, e trabalha de uma forma diferente. Cada caboclo teria seu canto, sua reza diferente uns dos outros.

Diferentemente dos caboclos e dos santos, que gostam que suas relações sejam públicas e coletivas, os encantados como a Caipora, a sereia e a mãe d’água preferem relações particularizadas. Os caboclos se manifestam publicamente, por meio da possessão, sobretudo em tempos de festas, pois, segundo a tradição, gostam muito de música e dança. Segundo Grossi (2004), a possessão é uma espécie de aliança entre caboclo e possuído, sendo um dos momentos dos Pataxó mais importantes espiritualmente falando, pois os caboclos se manifestam em uma mulher e incorporam para se relacionar com as pessoas. Segundo o mesmo autor, os caboclos escolhem livremente o corpo que desejam possuir, seguindo critérios de seleção e interesse pessoal. Mas, importante frisar, dando preferência para pessoas suscetíveis,

preparadas e em determinadas circunstâncias: como a presença de cheiros e o toque das chulas ou seu chamado.

Outra forma de comunicação entre um encantado e uma pessoa é pelos sonhos. Durante os sonhos, o “duplo” da pessoa, seu espírito ou o que alguns Pataxó chamam de “anjo da guarda”, andariilha por outros lugares-mundos. Nos sonhos, é possível andar pelo lugar onde vivem os mortos, os caboclos ou os encantados, ou receber a visita deles, ou ainda, na maioria das vezes, encontrar com eles pelo caminho. Manuel Santana me disse que acredita nos sonhos, porque quando ele sonha alguma coisa foi “uma pessoa que já está em outro mundo que veio ensinar”. Nos sonhos, é possível aprender e saber o que vai ocorrer no futuro. Mas, para aprender, é preciso saber andar nos sonhos tão bem quanto em nosso mundo, pois os encontros são arriscados: sonhar despreparado e adentrar no mundo alheio comporta o risco de captura deste “duplo” por um encantado ou pelo espírito de um morto, o que pode levar à morte.

Diferentemente da Caipora ou da mãe d’água, os caboclos não vivem debaixo da terra ou da água nem possuem a prerrogativa de cuidar dos animais e dos peixes. Assim como os encantados da mata e das águas, gostam de viver com os humanos que com que eles têm devoção. Alguns caboclos vivem na mata, como Pena Branca, Sultão e Gentil; enquanto no mar e no mangue viveria o Martin Pescador; e nos rios ou em suas margens vivem o Jibura e o Nego d’Água.

Há encantados, como os caboclos, que vivem nas matas e nas águas, mas não ficam presos a lugares específicos, eles andam por trilhas, adentram em sonhos, cruzam corpos, caminham por campos e pela mata. Todos esses encantados estão associados a uma circunstância relacional, vista tanto do ponto de vista do perigo quanto da proteção. Na cosmopolítica dos encontros, o Pataxó, para ter devoção a um encantado, deve conviver, presentear, comunicar e orar com devoção para ele, “para o bem e para o mal”. É um jogo de mudança de posições nas malhas relacionais, na situacionalidade de estar num lugar familiar.

Na relação com um encantado, um lugar é, antes de tudo, aberto, com limites porosos, incertos e dinâmicos. São posições nas malhas relacionais de linhas de vida que se movimentam e se encontram; os lugares são os “nós” dos encontros entre diferentes, relações que penetram os limites e o extravasam, perpassando os “sistemas de controle” dos donos: “antigamente um pajé sabia ir no lugar da Caipora”, disse-me um dia Seu Zé do Craveiro. Lugares são “nós” de jornadas de vidas que se cruzam, vidas que desafiam os limites, negociando entradas e saídas.

Encontramos nas figuras da liderança guerreira e experiente, nos rezadores e pajés o ideal de uma pessoa preparada. Um guerreiro se faz em seus movimentos, nas viagens e nas coordenações de suas ações com pessoas e coisas em eventos como retomadas, projetos com governo, negociações pela demarcação das terras indígenas e por políticas públicas.

Cabe à liderança saber trazer os benefícios para os parentes, a partir das conversações e das “guerras” que se dão – antigamente com os inimigos botocudos – com os outros “brabos” que povoam o mundo, movimentam-se e trabalham para a emergência de seus lugares vitais, como alguns fazendeiros, burocratas e profissionais do ambientalismo.

Uma liderança preparada é uma liderança estudada, que conhece o “idioma” do outro e as técnicas de tradução entre projetos de mundo, que percebe as nuances da diferença e dos processos de diferenciação que se dão nos processos em que ele se envolve. O preparado, para conseguir os “benefícios”, sabe andar por entre caminhos e lugares por onde costura as alianças com os interlocutores hostis e perigosos. Mas o estudo, o letramento, a compreensão das leis e do funcionamento do Estado não bastam: ele deve ter o corpo fechado, o que somente se dá em sua devoção com um encantado guia ou com os santos. Esse é o caso, por exemplo, de Manuel Santana, pai de Oziel, famoso por ser uma liderança forte e ao mesmo tempo saber se comunicar e viver devotado com essas entidades e suas forças.

No “xamanismo” Pataxó, o rezador da atualidade é o pajé de antigamente, como o descreveu Seu Zé. A diferença é que o rezador atual incorporou a multiplicação de relações possíveis a partir dos encontros com outras entidades do mundo visível e invisível, como os santos e alguns caboclos. A reza é, portanto, a forma de comunicação que emerge a partir das relações com os encantados das matas e dos rios, incorporando o “idioma” dos santos católicos e dos caboclos.

O rezador é capaz, assim como os pajés de outrora, de dominar a técnica onírica, e de acessar o mundo dos mortos e dos encantados, indo até eles ou recebendo suas mensagens, conselhos e previsões. O rezador tinha e ainda tem o trabalho de puxar o terço, nos domingos, e funções nas festas de santos e novenas. O rezador conversa com Deus a partir da mediação dos santos, bem como com os encantados e almas dos mortos.

Certa vez, Oziel recebeu mensagens pelos sonhos de uma índia velha “bem baixinha” antes das retomadas. Quando esteve doente, por meio de sonho, recebeu uma “receita” de ervas para sua cura.

Os rezadores dominam as técnicas – canções, rezas e cheiros – para chamar o encantado, que, após a manifestação a partir da incorporação em um corpo, em geral feminino, deve sair e voltar para seu lugar. É o rezador que conversa com o encantado, recebendo suas mensagens e seus desejos durante a possessão. A partir das rezas, o rezador possui o poder mágico de transformar o mundo material, de fazer uma espingarda de um pistoleiro não atirar, de pegar uma bala com as mãos ou até de receber bala no peito e não morrer, como o famoso caso da Jovita, de Cumuruxatiba que, em uma retomada, recebeu tiros dos pistoleiros e continuou de pé.

O rezador poderoso também *envulta*. Ele sabe as rezas certas para virar um calango, uma cabaça de cupim ou até uma folha. O envoltamento é uma técnica “ilusionista”. Ao envultar, o rezador consegue permanecer com a perspectiva humana e ficar observando o mundo a partir daquele corpo em diferenciação – em forma de animal, folha. O envoltamento é muito usado pelos rezadores em momentos de perseguição, para “dar nó” na cabeça do perseguidor ou até de maneira jocosa. Há o caso de um rezador que vinha pela estrada e, ao ver o cunhado chegar perto, envultou e fez parecer que pedaços de seu corpo ficaram espalhados. O passante, ao ver seu corpo decepado, correu até a aldeia dizendo que o viu morto. Ao chegar lá, se deparou com o rezador, que o estava esperando.

Apenas outro rezador sabe ver o envultado. Assim como só o rezador sabe tirar feitiço. E o sabe porque ele mesmo sabe como fazer feitiço, o que torna o rezador uma figura ambígua, visto como uma pessoa atrasada, que vive sem nada, ao mesmo tempo que sabe curar, prever o futuro, viajar em sonhos para lidar com espíritos bons e ruins.

É importante também distinguirmos o rezador do pajé, que é escolhido dentro dos regimes de etnicidade. Em Barra Velha, Albino (Caruncho) foi escolhido como pajé por ser uma liderança forte que, além de saber o “idioma” do branco, domina o mundo das plantas e dos benzimentos. É o pajé Albino que aparece para o outro, enquanto os rezadores poderosos se mantêm discretos em suas moradas. Em Boca da Mata, o escolhido

foi Manuel Santana. Ele me explicou que foi escolhido em Brasília pelas lideranças, mas que ele nem sabia o que era ser pajé. Ele era rezador, sabia “mexer com raízes”, mas não sabia nada de pajé. O pajé, entre os Pataxó, é um personagem do mundo das relações interétnicas, e o rezador, do mundo dos santos, caboclos e encantados, uma figura quase “invisível” aos nossos olhos.

O rezador, portanto, é uma figura que porta as técnicas de acesso ao mundo invisível, as rezas, criadas por si mesmo, ensinadas por seus pais ou pelo encantado. O rezador, nas aldeias Pataxó – ao contrário de muitos xamãs amazônicos, que se expõem coletivamente, viajam e até são “*pop stars*” no mundo do neoxamanismo (CUNHA, 1998) – é uma figura “recantada”, atua quando é chamado, sempre de forma discreta e próximo a seus parentes. Atacado por todos os lados, inclusive por membros das igrejas neopentecostais, ele se mantém recluso. O poder da reza também é um artefato das benzedeadas e das parteiras. Estas a utilizam para fins específicos: no primeiro caso, para tratar de doenças mais corriqueiras como o espanto, a espinhela caída e o mal olhado; a segunda, para acessar as entidades durante o trabalho de parto.

Íamos chegando ao final da tarde. Após mais uma golada do café, despedi-me de todos. No carro, já no caminho de retorno ao Muriã, fui pensando se, a partir de minha escuta e das reflexões sobre as histórias do Pé do Monte, não me tornei um *preparado*. Creio que a equivocação prevalece em minhas relações nos lugares que visito e nas conversações que nos entrelaçam.



## CAPÍTULO 9

# “É ANDANDO QUE SE APRENDE”: CONSIDERAÇÕES FINAIS

*O POTENCIAL RADICAL DA ANTROPOLOGIA SEMPRE FOI ESTE: AFIRMAR  
QUE OUTROS MUNDOS SÃO POSSÍVEIS.*

ANNA TSING

“

*Nós, andarilhos no mundo, aspirantes de antropólogo, indígenas, peregrinos, malucos de estrada, migrantes, viajantes ou pedestres, somos o ser vivo em pleno movimento que, ao caminhar, praticam um exercício de ‘texturologia’ (CERTEAU, 2014), tecendo história em nossos percursos.”*

Ao final da experiência antropológica, restam notas do caderno de campo, fotografias, fragmentos de textos, gravações e desenhos de caminhadas e, é claro, memórias. Materiais-guias para outra caminhada, uma andarilhagem reflexiva no texto. Não é nada trivial trazer as experiências vividas para a construção de um texto etnográfico. Seria como redesenhar linhas de um processo já vivido. Mas o que podemos apreender dessa experiência? Gostaria, neste fechar das cortinas, de expressar meus prazeres e aprendizados a partir do movimento, trazendo à baila um aspecto da vida do antropólogo e da antropóloga em campo, que é, muitas vezes, negligenciada em prol da observação e da entrevista – o que alguns autores vêm pejorativamente denominando de “antropologia de varanda”: a dimensão do andar.

O segundo exercício seria o de tratar do lugar e da paisagem no Monte Pascoal explicitando alguns aprendizados, conceitos e insights para uma abordagem relacional e discursivo-materialista para o que vem sendo chamado de antropologia da paisagem e do lugar (HIRSCH; O’HANLON, 1995; FELD; BASSO, 1996) e de paisagem multiespécie (TSING, 2015a), onde entrelaçamentos são importantes em corpos/mundos que emergem. Por fim, as implicações cosmopolíticas do lugar, e das etnografias dos lugares, situam-nos no fluxo dos encontros que se dão na reconstituição de um mundo comum no Monte Pascoal, nas retomadas dos lugares vitais para humanos e outros modos de vida. Em outras palavras, o que pude aprender – ou como fui educado a aprender – no caminhar, um mundo em ebulição..

## **ANDAR/HISTORAR**

Cheguei para viver entre os habitantes do “monte alto e redondo” propondo-me a “perseguir os lugares”, aqueles mesmos lugares que ficaram invisibilizados no etnomapeamento. Busquei me movimentar *com* os outros em “linhas de errância” e, por meio dessas táticas cotidianas de nossas práticas espaciais (CERTEAU, 2014), relatar uma paisagem em formação. O método “atentivo”, “ecclético” e “amoroso” que me propus a seguir con-

sistiu em quatro formulações, que pude aprender durante os muitos encontros, deliciosas conversações e andarilhagens que tive com três queridos amigos e, por que não, orientadores: Seu Zé, morador do Craveiro; Oziel Santana (conhecido como Braguinha), do Pé do Monte; e Joel Braz, de Barra Velha. Com eles e por meio de seus ensinamentos, pude juntar as peças para, ao longo de minhas experiências, poder “calibrar” uma proposta antropológica atenta, que me permitisse não “ver” como eles “veem”, mas fazer e ver-sentir de outra forma, seguindo as linhas de vida dos habitantes do Monte Pascoal e, o mais importante: saber contar uma história sobre a experiência que se foi. Foi por esta chave que me abri para priorizar uma descrição das caminhadas e movimentos com os(as) colegas Pataxó no *trilhar caminhos* – um conceito-prática que aprendi com Joel – para aprender com eles como se constroem as condições de possibilidades existenciais e relacionais a partir dos lugares-mundos em formação.

Não só ver, ouvir, sentir e depois escrever sobre, mas andar e, a partir daí, vivenciar lugares-mundos. Nesse sentido, o andar nas trilhas do Monte Pascoal não foi o caminhar de um *flâneur*, despreocupado, apenas observando sem alguma meta aparente, olhando de lá pra cá e de cá pra lá, ou o trilhar de um viajante naturalista do século XIX, como o príncipe alemão Maximilian Wied-Neuwied, que andou pelas praias frontais ao Monte Pascoal para descrever cientificamente um mundo selvagem num quadro do positivismo da época, ou até de um filósofo, ao estilo da Grécia antiga, caminhando com os dedos sob o queixo, pensativo – o andar para depois pensar.<sup>120</sup> O andar a que me propus poderia ter um pouco de todas essas “modalidades” (COVERLEY, 2012), mas uma prática voltada para aprender com o movimento e as histórias do outro, um andar aberto para o imponderável do encontro, desinteressado por dicotomias que tratam de um mundo interior da subjetividade introspectiva ou dum mundo exterior à minha presença, mas, sim, atento à produção da diferença a partir dos movimentos e posicionalidades na matriz de relações e práticas.

O andar foi uma tática cotidiana de produção de lugares pelos praticantes, uma forma de mundear ou de mundeação que deu forma aos lugares que visitamos. Nós, andarilhos no

---

120 Para Coverley (2012, p. 23), o andar era algo como uma parte intrínseca do método filosófico empregado por Aristóteles e seus seguidores, mas também dos contemporâneos como Friedrich Wilhelm Nietzsche e Henry David Thoreau.

mundo, aspirantes de antropólogo, indígenas, peregrinos, malucos de estrada, migrantes, viajantes ou pedestres, somos o ser vivo em pleno movimento que, ao caminhar, praticam um exercício de “texturologia” (CERTEAU, 2014), tecendo história em nossos percursos. Caminhante que, ao estar no mundo, durante minha prática antropológica, ativei uma distintividade outra na forma do sentir e agir ao longo de minhas jornadas ao redor e acima, próximo e distante, do monte. Numa “etnografia andarilha”, ao andarmos, adentramos em processos de interlocução, tradução e equivocação mútua entre os que dele participam e se encontram pelo caminho. O andar como experiência cotidiana, como modalidade de se movimentar, tem muito a nos oferecer sobre modos de percebermos mundos sendo tecidos e podem ser tidos como um “alvo” do trabalho antropológico. Ou seja, um andar como aparato de pesquisa: objeto e método ao mesmo tempo.

A proposta de uma “antropologia andarilha” (*on foot*), portanto, não quer dizer que deveríamos sair por aí fazendo o caminho de Santiago de Compostela, ou sair andando pelas montanhas e quem sabe nos refugiarmos nelas para pensarmos. Mesmo que eu não descarte essa ideia para os momentos em que tenha terminado este livro –, mas, sim, uma proposta para prestarmos atenção na dimensão do movimento e que nós, “aprendizes de antropólogos”, em nossas jornadas, nos permitíssemos observar e vivenciar mundos antes obscurecidos pela tradição etnográfica da entrevista e da observação um pouco mais estática. Na socialidade do andar,<sup>121</sup> recorreremos às nossas relações estabelecidas em caminhos e lugares, entre humanos e outras vidas e por aí vai, tendo como cerne o pressuposto de Oziel Santana que “tem que andar para poder se entrosar e conversar com os donos dos lugares”. O andar e o se encontrar, o *entrosamento*, fazem parte de um movimento só, e é a partir daí que se abrem as possibilidades de conversações e do contar histórias, como ele me ensinou em sua casa.

O andar não se opõe ao conversar e, ao mesmo tempo, não se contrapõe ao “estar parado”. Parar, ouvir e falar, nas histórias contadas debaixo de telhados e ao pé da fogueira,

---

121 *“Firstly, the repeated action of putting one foot in front of the other necessitates contact with the ground and, often, a state of being attuned to the environment that together bring to mind the detail and directness of ethnography. Secondly, a resonance can be felt in the way that the locomotive (or getting around) aspect of walking allows for a distinctive understanding of places, and in anthropology this requires that we engage in the routes and mobilities of others. Finally, the sociability of walking could be seen to be analogous to the sociability of ethnographers and their subjects. A walk produces a specific rhythm of movement that can be shared with others” (LEE; INGOLD, 2008).*

são gestos, são como o andar, movimentos, pois como disse José da Conceição, o Seu Zé, “é andando e conversando que se aprende”, mas tem que “saber andar” e “deve-se andar preparado”. Andar, encontrar e conversar exigem preparos corporais, no sentido que Marcel Mauss emprega (2003): o desenvolvimento das “técnicas do corpo” para educar nossa maneira de praticar, que possibilitam o movimento diferenciado e atento. Andar e conversar, ambas são práticas do estar vivo, pois nas trilhas do Monte Pascoal até mortos, espíritos e encantado andam e se comunicam!

Nos “lugares-mundos” que emergem pelo movimento de humanos e não humanos, os seus animados donos, “donos demais”, portadores de conhecimentos parciais sobre o cosmo (chefes de famílias, conhecedores e mestres, mãe da mata, mãe d’água, encantados e caboclos, chefe do parque, fazendeiros, ministro da justiça, chefes das ONGs, professores das universidades) têm um papel central nas relações que modificam a paisagem. Portanto, o contar uma história sobre a simbiopoética dos “lugares-mundos” envolveu o andar para se encontrar e realizar conversações para além da linguagem falada e escrita, habitando as relações a aprendendo os fazeres dos outros. Como teria me dito Oziel, “conhece e conta histórias quem anda e conversa”. Assim busquei, a partir de meu lugar na aldeia Barra Velha, em meu trabalho de campo, entrelaçar-me a outros lugares com meus companheiros de conversação e também me abrir a visitas e relações inesperadas.

“Saber andar” exigiu *corpo fechado* ao conversar, conhecendo as intempéries e dinâmicas do clima, os meandros de encontros que, em boa medida, poderiam ser incertos e perigosos e em lugares não tão familiares, como nas fazendas retomadas ou no interior do parque. Boas conversações com humanos e não humanos se deram num ambiente de convivialidade e reciprocidade. Na cosmopolítica do Monte Pascoal, a *brabeza* e a *selvageria* predatória daqueles que fogem das boas conversas é o rompimento de um *ethos* esperado, abrindo espaço para a violência, os mal-entendidos e as transformações corporais. Deve-se estar preparado para saber negociar esses encontros, algo que preocupava bastante qualquer Pataxó, e muito mais o antropólogo adentrando em campo, como o que aqui escreve estas linhas.

Por fim, o conhecedor é aquele que narra, que conta histórias de suas viagens e aprendizados, mas o contador de histórias “tem que ter experiência”, afirmaram-me catego-

ricamente tanto Seu Zé quanto Oziel. O experiente é aquele que “educou sua atenção” (INGOLD, 2000) para as histórias que surgiram nos movimentos e nos “nós” dos encontros (lugares) com a multiplicidade de coisas e modos de vida. O experiente seria aquele que ativamente paisageia o mundo, sendo afetado por ele ao se movimentar e conversar em encontros (im)produtivos e abertos à aleatoriedade, às negociações, aos equívocos e até ao confronto e à violência. O experiente *trilha-caminhos* viaja, anda, conversa, visita, encontra, negocia e cruza fronteiras. O experiente, ao se movimentar, cria um mundo em companhia dos outros. Mundo este que se torna realidade a partir das correspondências dos encontros, que podem ser historiados e, portanto, virar conhecimento. Donna Haraway ressalta o que ensinou outra grande filósofa, Hannah Arendt, para quem, em certas condições, uma história pode ser uma força crítica mais poderosa que as análises teóricas (DISCH, 1993). A contação de história dos narradores experientes, nos termos de Arendt, é utilizada para descrever entendimentos críticos oriundos da experiência vivida.

O experiente é um contador de histórias com um vocabulário no qual plantas, águas, terra, animais e espíritos, entre outros modos de vida, são coautores e codeterminantes da história do fazer e desfazer paisagens (CRONON, 1992). Segundo Walter Benjamin (2006), o contador de histórias é um artesão das formas de comunicação que não objetiva chegar a alguma essência pura da coisa. A “dádiva dos contadores de histórias é a habilidade de relatar sua vida” (BENJAMIN, 2006). O contador de histórias tem a responsabilidade de ter um “compromisso a sério com explicações fiéis de um mundo ‘real’, explicações situadas e parciais” (HARAWAY, 1995, p. 16). A arte do antropólogo narrador de histórias seria, então, a de notar e tomar notas desses encontros e movimentos e, por meio de seus aprendizados, poder falar para o mundo sobre a emergência de lugares a partir dessas circunstâncias relacionais. Um trabalho de contar histórias (*storytelling*) próximo ao do que o antropólogo Hugh Raffles (2005) denominou de “história natural-crítica” – e o que eu denominaria de “história natural-cultural” no Monte Pascoal.

Andar com meus interlocutores foi uma forma de perceber (*art of noticing*) (TSING, 2015a, p. 17-26) processos diferenciadores na emergência de paisagens no Monte Pascoal, pois correspondeu a uma forma crítica de compreender a condição humana em paisagens multiespecíficas. O *andar com* foi fundamentalmente sobre o *aprender com*, ao nos

movermos pelos caminhos e lugares na descrição da sedimentação do mundo, da textura da paisagem. O andar, quando realizado repetidas vezes ou realizado em conversa com aqueles que se deslocam ou crescem pela mesma paisagem ao longo do tempo é também uma prática de aprender o movimento na própria paisagem: seus fluxos e seu crescente desenvolvimento. A prática andarilha intentou ser semelhante a um caminhar com os nossos companheiros, realizando reflexões conjuntas, registrando narrativas e percebendo existências e intra-ações, sempre que possível atentos às questões e provocações emanadas das miríades de vida que encontrávamos pelo caminho, o que Anna Tsing (2015a) denominou de “arte de perceber” ou de “descrição crítica”, e o que Hugh Raffles (2005) chamou de uma história natural-crítica. A “arte de perceber” a materialidade emergente desse “novo mundo” como uma história natural-cultural foi a prática antropológica aberta às ações das vidas que continuamente atuavam e atuam na cosmopolítica dos encontros, foi um olhar próximo ou um olhar *com*, e não um olhar distanciado, como propôs Claude Lévi-Strauss em *Tristes trópicos*, diante da alternativa de sermos como um “viajante antigo” em face de uma riqueza cultural difícil de apreender, ou um “viajante moderno”, correndo atrás dos vestígios de uma realidade desaparecida (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 40). Nem um nem outro, nem busca por relíquia cultural nem resgate de destroços: o que busquei realizar foi uma viagem com os Pataxó para andar e perceber com eles a emergência de seu próprio mundo, na busca de se desenhar “não um mapa geográfico, mas um livro de história” (CERTEAU, 2014, p. 188), trazendo o lugar de volta à vida.

## ENTRELAÇAR/INTRA-AGIR

Nas malhas do Monte Pascoal, lugres são moradas dos vivos e dos mortos, dos visíveis e dos invisíveis, que, ao longo de suas jornadas, em suas relações, dão forma às paisagens. Há os lugares das gentes, as casas, com seus quintais e roças, as cidades com todas as suas estruturas, encantos e perigos, e há os lugares dos outros modos de vida: de deus, dos santos, dos encantados, dos bichos virados, dos espíritos, dos mortos e dos fazendeiros. Lugares emergem dos emaranhados de coisas e vidas que performam sua materialidade, onde os que neles habitam devem prover mais responsabilidades pelos seus cuidados, são os chamados *donos*. Ou seja, todos fazem um lugar, inclusive os não humanos e, numa segunda formulação, todos os lugares se fazem com um dono. Temos, en-

tão, os lugares considerados lugares cuidados pelos humanos e os lugares cuidados pelas coisas da natureza, com seus respectivos donos ou habitantes. Lugares tanto na superfície da terra como nos subterrâneos, da terra, dos rios e do mar, e o lugar no céu, lugar supremo onde vive Deus. Importante salientar que, na perspectiva dos Pataxó, um lugar não é uma inscrição da cultura numa superfície em branco, uma natureza ou paisagem natural. Mas, segundo entendi nos diversos diálogos que travei, um lugar é um constante devir, ele se torna com os diversos seres que ocorrem e intra-agem.

Como tentei expressar durante as linhas desta obra, a prática de (re)criar lugares, no entrelaçamento coordenado das jornadas e movimentos de humanos e de outras vidas, como coqueiros, dendezeiros, jaqueiras, mandiocas, é central no entendimento dos Pataxó sobre a ontogenia da paisagem. Os lugares marcam vidas em movimento, são memórias de encontros e de realizações que, ao longo da história, engendram a posse e a constituição de donos. A polifonia dos movimentos e encontros entre diferentes seres faz emergir a malha de lugares familiares e não familiares no Monte Pascoal e alhures, num processo de contínua criação e recriação ao longo das jornadas de vidas. Continuidade que se entrelaça com linhas de vida de projetos modernizadores e violentos, como a criação do parque ou a ação da polícia e de pistoleiros, que agem no cercamento, limitação e precarização do mundo indígena. Portanto, o que estaria em jogo é a ideia de que vidas (e não culturas) não estão “presas”, mas se fazem num lugar determinado, assim como um lugar se faz pela inter-relação entre modos de vida. O que está em jogo são relações e modos de viver. E tais lugares dão base às territorialidades indígenas que se relacionam com outras territorialidades, como as baseadas nos modelos euclidianos.

Como vimos, não só os humanos fazem seus lugares. Os seres que existem, vivos ou não vivos, visíveis ou invisíveis, produzem seus lugares ao se movimentarem e performarem o mundo, indicando que, em primeiro lugar, o fazer lugares é um exercício que vai além da ação e do pensamento humanos. Em segundo lugar, que não podemos apenas considerar o “sentimento de pertença” dos Pataxó ao lugar como uma forma particular de culturalização do mundo natural, numa oposição ou passagem de uma paisagem natural para uma rede ou circuito de lugares. Lugares seriam composições multiespécie a partir de vidas e materiais existentes e em movimento.

E aqui creio esteja o ponto central dos aprendizados que tive com os Pataxó, como tentei mostrar nos ensaios etnográficos, na busca por realizar uma antropologia das socialidades mais-que-humanas (BATESON, 1972; KOHN, 2013; INGOLD, 2013; TSING, 2013): a ideia de que paisagens emergem em relações que se dão para além do pensamento (penso, logo crio) e dos impactos da ação humana na natureza. Cuidar de um lugar, na perspectiva dos Pataxó, é a habitação histórica; é uma prática dos ancestrais históricos (e não míticos) com outros habitantes que com eles habitavam o Monte Pascoal. É, portanto, a continuidade temporal de práticas de ancestrais de vidas humanas e não humanas que os geraram. Essa ontogênese do lugar e, portanto, da paisagem, inicia-se pela ação destes ancestrais, como relatam as narrativas sobre seus movimentos em “linhas de errância” no tempo narrado. Os Pataxó, como compreendi, narravam uma geografia materialista e relacional do mundo vivido, e não uma “geografia mítica”, como muitos antropólogos registraram, por exemplo, entre os povos indígenas do noroeste amazônico (CAYON, 2012).

Creio que seja importante deixar claro que, ao tratar de estudar lugares-mundos, não estou me perguntando sobre a essência de um mundo e de suas entidades para os Pataxó, nem sobre como alguém constrói o mundo a partir de seu ponto de vista, mas sobre um mundo que se apresenta nas mãos do etnógrafo em sua experiência vivida. Não “o que é o mundo”, mas como o mundo ganha forma material a partir da performatividade (prática) de muitos atores que o habitam e se encontram corporeamente. Preocupe-me, portanto, com o caráter *ôntico* ou ontogenético, e não ontológico da formação material dos mundos (VERRAN, 2007; TSING, 2011, 2015a; INGOLD, 2014), no qual tanto humanos como outros modos de vida e coisas também participam ativamente. Assim, direcionei-me às implicações metafísicas do “mundo” relacionando com o processo de fazer-mundos, ou mundos em processo a uma disposição humana e não humana que abre o espaço para refletirmos sobre a relacionalidade, a emergência e a indeterminação.

Estou aqui inspirado por um “olhar” processual para tratar do modo como emergem paisagens. Inspiração oriunda da experiência vivida e na leitura de autores como Tim Ingold, que continuamente vem afirmando as dimensões ontogenéticas dos lugares a partir das relações e movimentos entre o que ele denomina linhas de vida que habitam um mundo em contínua transformação (INGOLD, 2011; 2007; 2000). Tanto lugares como paisagem, nessa abordagem, não são clausuras, polígonos fechados e disponíveis

à ocupação, mas são abertos e emergem dos fluxos e entrelaçamento entre as trajetórias das linhas. Para o autor, as coisas são vivas e a vida se dá num ambiente inerente à circulação de materiais que continuamente dão forma às coisas, assim como à sua dissolução. O ser vivo, como um ser perceptivelmente engajado, movimenta-se afetando e sendo afetado pelo mundo que também está em pleno movimento; e este movimento, entrelaçado a outros movimentos, gera narrativas, sentidos e marcos na paisagem (INGOLD, 2011, 2007).

Também me inspirei nas etnografias e reflexões de Anna Tsing (2011), que aponta as experiências criativas, coordenadas e colaborativas – o que não necessariamente significa pacíficas – de fazer e desfazer paisagens. Tsing afirma que paisagens emergem a partir de práticas de “mundear”, sendo estas, simultaneamente, orientadoras e desorientadoras. Mundear é sempre praticada em relação com o diferente. Mundos tornam-se no encontro e, na melhor das hipóteses, eles explicam encontros (2011, p. 63) que desafiam o excepcionalismo humano quando se trata de lugares e paisagens (PLUMWOOD, 2006). É nesse sentido que Anna Tsing nos brinda com a noção de paisagem multiespécie: mundos materiais que emergem do encontro intra-ativo entre diferentes vidas.

Anna Tsing propõe que, para levarmos a sério a multipicidade de modos de vida envolvidos nessa “poética e cosmopolítica dos lugares”, no fazer e desfazer paisagens, devemos de alguma forma perseguir e traçar os fazeres dos outros (TSING, 2013). Isto requer seguir os arranjos das práticas e as intra-ações dinâmicas das outras espécies e coisas, e não apenas focar nos conhecimentos, percepções, socialidades e ontologias dos humanos. Para esse exercício, devemos começar com os arranjos que os humanos colocam em movimento e, então, confiar nas formas e assembleias que nos dizem algo sobre socialidades nas quais somos participantes diretos ou indiretos.

Fazendo coro com os Pataxó e sua noção de vida como imanente à existência, para Karen Barad (2003), tudo tem agência, ou *animacy*, como diria Tim Ingold (2011), não fazendo sentido supor que há uma distinção entre ação humana e material, com a presunção de que ambos possuem certas qualidades sobre eles, que precedem a relação. Por essa razão, argumento que a conta representacionalista do mundo, onde, por exemplo, os cientistas (e os cartógrafos) e sua crença de que há coisas reais “lá fora” à espera de se-

rem representadas como conhecimento, não pode se sustentar. Podemos defender, como muitos já o fizeram, que não existe um mundo já “lá fora”, mas, sim, um mundo *feito* ou apenas um mundo que *se torna* no momento em que ocorre intra-ação: “o mundo é intra-atividade em seu diferencial” (BARAD, 2003, p. 817).

Essa “teoria cosmopolítica dos encontros” que os Pataxó apresentam a partir da noção de *entrosamento* está, a meu ver, ancorada numa ontologia na qual o mundo é feito por muitos encontros, felizes e infelizes, que podem ser descritos como relações, “devires, nupciais” (BARUA, 2015). Encontros são movimentos, linhas, fluxos de diferentes velocidades e durações. Um encontro possui problemas, reconfigura identidades, espaços e a economia política das relações. Encontros podem ou não acontecer, eles forjam “zonas de contato”, onde pessoas de diferentes modos de vida, com diferentes histórias, entram conjuntamente em composição, interação e entrelaçamento. No “entrosamento”, como dizem os Pataxó, encontros e desencontros são parte de um mesmo movimento do caminhar por entre lugares familiares e não tão amigáveis, com seus donos portadores de poderes e inimizades. A ideia de entrosamento material e das incertezas e indeterminações desses encontros me faz lembrar das formulações de Louis Althusser (2005) sobre o “materialismo aleatório”, ou o “materialismo dos encontros”, uma abordagem filosófica do que vem sendo chamado de materialismo relacional (BARAD, 2007). Os padrões do mundo se dariam apenas pelos encontros indeterminados e duradouros, mas nunca eternos (ALTHUSSER, 2005). Nesse sentido, posso sugerir pensarmos a malha de lugares no Monte Pascoal como encontros duradouros, realidades em constante devir, como uma forma padronizada e aberta de fazer mundos num tempo particular.

A partir dos usos do conceito de lugar e de paisagem como ferramentas antropológicas, exploramos a habitabilidade dos lugares. Como já escrevi, isso envolveu a ideia de paisagem como provocação, descartando-a enquanto totalidade do mundo natural ou como representação distante, passiva, num movimento de olhar a paisagem como protagonista da história, como a materialização do entrelaçamento dinâmico entre lugares. Como aprendi no Monte Pascoal, paisagens, sugiro, poderiam ser entendidas como sedimentos das atividades de humanos e outros modos de vida, situados e coordenados no mundo das relações e fricções, mas, ao mesmo tempo contingentes, abertos e indeterminados.

## COSMOPOLITIZAR/RETOMAR

Os meus (as minhas) companheiros(as) Pataxó enfatizaram, por meio da noção de lugar, as experiências de se habitar a *natureza* performando intra-ações que os conduzem a um ideal de socialidade: o *viver sossegado*. Viver sossegado em lugares familiares, performados por histórias singularizadas pela despossessão, pelo sentimento de pertença, por práticas de conversações e pela resposta-habilidade perante os outros mais-que-humanos, num mundo novo que emerge. Como me ensinaram os Pataxó, o mundo é entendido como *natureza*, num sentido mais amplo, formado por uma malha de lugares, onde todos os que têm morada se movimentam e, em encontros e aprendizados, contribuem para manter um lugar que se pode chamar de *casa*. São nesses lugares que os Pataxó vivem e tem de viver (r)existindo à precariedade gerada pelo modo modernista de formar o mundo.

Os Pataxó “contestam” a Natureza com sua própria *natureza*,<sup>122</sup> como conceito nativo, uma “natureza ampliada”, como vimos em todo este trabalho, ao mesmo tempo animada, encantada e tida como *topos* ou *topoi*, como uma malha de lugares onde vivem seus habitantes vivos e mortos, visíveis e invisíveis, e *trópos*, como figura, construção, como articulação de encontros heterogêneos, onde atores humanos e outras vidas se entrelaçam.<sup>123</sup> Uma natureza não como “concepção socialmente construída”, que não se divide entre “o mundo biofísico”, a “dimensão orgânica”, mas se constitui de forma integrativa (BARRETO FILHO, 2012).

Em vez de abandonar o conceito de natureza, devido à sua histórica e embrionária ligação com o “pensamento ocidental” (DESCOLA; PALSSON, 1996), os Pataxó pensam e agem “com a natureza” (*avec la nature*), apontando seu sentido múltiplo e “contra a Natureza” (em seu sentido universalista e totalizante) (LARRERE; LARRERE, 2015), uma natureza “desnaturalizada”. Pensam e agem com uma *natureza* e *cultura* que não se confrontam como entidades ontologicamente opostas, com suas variantes selvagens e domesticadas, “mansas” e “brabas”, mas são conceitos-práticas que descrevem mundos dinâmicos e transformativos. Aqui os Pataxó se distanciam e muito das invenções de

122 O termo natureza é um termo largamente utilizado pelos Pataxó, mas o conceito difere enormemente do(s) conceito(s) “ocidentais”. Para mais detalhes, ver o capítulo 2.

123 Ver noção de natureza como topos e tropos em Donna Haraway (2004).

“naturezas” dos biólogos e gestores das unidades de conservação da natureza e das organizações não governamentais.

Em nossas conversações, a crítica Pataxó, em seu (re)criar mundos, foi uma crítica de uma teoria-práxis (performance) do(s) lugar(es) “contra” a paisagem. Um *contra* que é, ao mesmo tempo, como veremos, um *com*. A crítica não está no discurso ou nas representações alternativas sobre a natureza, mas na ecopolítica entre as performatividades dos encontros entre modos de paisagear, apontando para outros viveres e saberes do que denominamos como “natureza”. Essa cosmopolítica, por envolver personagens não humanos em sua formulação, contrapõe-se à ecologia política, a uma ecologia vista como natureza e uma política como apanágio da ação humana (LATOURET, 2004). Nas trilhas do Monte Pascoal, a multiplicidade de vidas em movimento contribuem ao tecer um mundo comum ao longo de suas jornadas de vida. São relações marcadas pela reciprocidade, violência predatória, negociações e diplomacia nas quais os *donos dos lugares* têm um papel central enquanto diplomatas de seu “próprio povo” diante do diferente, do inimigo e do aliado. Os diplomatas Pataxó vivem com a ingrata e muitas vezes ambígua missão de fazer política para seus pares e de gerir um mundo contestado, cercado e dividido, trazendo benefícios para seu interior e condições para o “viver sossegado”, o “bem viver” dos Pataxó e os modos de vida pelos quais se vive junto.

Assim, a ideia de lugar como fluxo de linhas de vida não se apresenta entre os Pataxó em oposição ao mundo enclausurado. Pelo contrário: para estes, num “mundo lotado de coisas”, movimento e fluxos convivem com confinamento e fronteiras enquanto projetos de mundo em fricção e partícipes da emergência da paisagem. Ao mesmo tempo, é nessa fricção (TSING, 2005) entre projetos de paisagear – dos Pataxó, dos fazendeiros, do Parque Nacional, das outras vidas e seres – que podemos observar como universais (Natureza, Paisagem, Conhecimento) são engendrados nas práticas, nos encontros colaborativos e agonísticos por entre a diferença.

Isso nos leva a outra questão antropológica relevante: a da oposição entre o global e o local. Em geral, parte da literatura – incluindo entre os Pataxó (GRUNEWALD, 2001) – tem colocado que as práticas de localização e o sentimento de pertença se subordinam aos projetos globais. Nesse caso, a territorialização é parte fundante das nações, em oposição aos projetos localizados, ou seja, “a perspectiva da produção globalizada da

“

*Após findar a fase de “estar lá” no campo andando, não me considero um experiente, mas me arrisquei aqui a contar uma história parcial sobre histórias, também parciais, sobre vidas em movimento e a tensão da (re)composição dos lugares no Monte Pascoal...”*

localidade no mundo contemporâneo” (APPADURAI, 2005). Para Appadurai, localidades são mundos da vida constituídos por associações relativamente estáveis, histórias relativamente conhecidas e compartilhadas e espaços e lugares reconhecíveis e coletivamente ocupados, que entram frequentemente em conflito com os projetos do Estado-Nação, engendrando translocalidades sob a batuta estatal ou global. O presente trabalho apresenta outra via para se entender o dualismo global-local, ou pô-lo em questão, abrindo caminhos para pensar de outra maneira a “colonização” das vidas e de seus lugares no Monte Pascoal, em um primeiro momento, afirmando o lugar como o nó do encontro das vidas humanas e não humanas que habitam o mundo, ou seja, o lugar não apenas como constructo humano. E em segundo lugar, pondo em dúvida essa divisão entre o local, como particular, e o global, como universal, ou entre projetos indígenas particulares *versus* projetos globais do capitalismo ou dos Estados nacionais, preferindo falar em malhas de lugares, em multiterritorialidade e em fricção nas conexões globais e nas fissuras entre projetos localizados ou que se fazem nos lugares e em suas zonas de contato (TSING, 2005). Talvez, estejamos diante de “guerras” entre mundos, entre projetos de vida que visam ampliar a precariedade dos mundos dos outros, e projetos que buscam atuar com a habilidade de responder à diferença. “Guerra” que se dá, no Monte Pascoal, no terreno, nos lugares, entre lugares e caminhos.

Por fim, a justificativa para todo este meu exercício de compreender como mundos são reconstituídos e os engajamentos para tornar lugares mais habitáveis no Monte Pascoal foi a mim fornecida por Débora Danowsky e Eduardo Viveiros de Castro (2014), por Donna Haraway (2015) e por Anna Tsing (2014). Para os primeiros, os povos indígenas, como os Pataxó, mesmo passando por sucessivos “fins do mundo”, teriam muito a nos ensinar, pois sabem o que é o fim: “os seus mundos acabaram quando chegaram os europeus e a partir daí tiveram que saber viver” (DANOSWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 139). Os Pataxó, assim como muitos povos ameríndios, que “vivem com o problema” de reviver

paisagens cercadas e devastadas, com extinções, com a vida e a morte, teriam muito a nos ensinar sobre como reconstituir um mundo após uma “explosão”, pois “nos mostram hoje como é possível viver depois do fim do mundo” (DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 139).

Os habitantes do extremo sul baiano vivem “na barriga do monstro”, tanto colaborando com ele quanto o ludibriando, ambigualmente participando e se contrapondo ao “arruinamento” do mundo em que vivem, numa difícil missão de ter que escolher entre práticas do viver e do morrer, do controle e da liberdade, dos fechamentos e dos fluxos, entre extinções e proliferações das vidas, bem como ter de conviver com processos homogeneizadores. Donna Haraway (2015, p. 160) chama a atenção para esta situação-limite: “vivemos na barriga do monstro”, dentro do que ela chama de antropoceno, capitaloceno ou plantationceno, uma época estranha e confusa, que exige a persistente resistência. Atenta para a urgência do momento, a autora nos convida a contar histórias alternativas sobre naturezas-culturas múltiplas e simbióticas no criar mundos, uma ética de responsa-habilidade da qual não podemos simplesmente nos desvencilhar.

Talvez a história Pataxó das retomadas brinde-nos com um exemplo nítido desse processo de viver com o problema. Ou, em outras palavras e seguindo Donna Haraway (2015, p. 160), devemos aprender como os “refugiados” de seus lugares, aqueles que foram expulsos pelas miríades de agências destrutivas atuantes no extremo sul baiano, reconstituem seus lugares de vida num mundo afetado por transformação de larga escala. Nesse sentido, Anna Tsing (2014) nos convoca a nos engajarmos no exercício de contar outras histórias sobre paisagens esquadrihadas e em ruínas, como as do extremo sul da Bahia, que ressoam em extinções e sobrevivências, em poluição e recomposições, trazendo à tona modos como humanos e a multiplicidade de vidas outras no Monte Pascoal (dendezeiros que “voam”, coqueiros mansos, mandiocas companheiras, fogo instável) agem ao tornar mais habitável seus lugares de vida. Como diria a autora, “as ruínas serão nossos jardins” (TSING, 2014): “nós vivemos um legado imperial e colonial que continua a produzir ‘paisagens contestadas’” – “paisagens em transe” –, forçando-nos a confrontar a complexa conexão entre as devastações de meios de vida, humanas e não humanas, pelas atividades humanas entrelaçadas a outras várias formas de tecnociência. Caminhos estes que, para serem realizados, exigiriam, sugere Plumwood (2006), a desconstrução das experiências fundadas no excepcionalismo humano: o que

inclui a própria experiência antropológica, por um lado, e a retomada das condições materiais de vida, por outro.

As histórias que contei, portanto, foram de caminhadas nas quais aprendi um pouco mais sobre a ontogênese desse novo mundo (ou mundos) incubado(s) no seio de outro que se finda. Mundo(s) que emerge(m) no entrelaçamento de performances de não humanos (rio que se move, santos que agem, mandiocas que resistem, coqueiros que produzem lugares, dendês que cruzam limites, encantados que cuidam de seus lugares) e de humanos (polícia que reprime, latifundiários e seus pistoleiros, fiscais florestais que impedem movimentos, lideranças magnificadas que cuidam, gentes comuns que fazem coisas), que dão o tom, a sonoridade, a forma e a cor da textura de um mundo no Monte Pascoal, e das práticas de “viver sossegado”, o bem viver dos Pataxó.

Após findar a fase de “estar lá” no campo andando, não me considero um experiente, mas me arrisquei aqui a contar uma história parcial sobre histórias, também parciais, sobre vidas em movimento e a tensão da (re)composição dos lugares no Monte Pascoal: um exercício de responsabilidade pelo mundo que criei com meus companheiros nos textos e nas imagens deste livro. Se, oxalá, consegui apresentar ao leitor, em cada história contada com e a partir dos Pataxó, que lugares-mundos vão emergindo das relações entre diferentes modos de vida, onde o humano é apenas uma parte, e uma parte importante, no fazer paisagens na polifonia dos diversos ritmos temporais; e se conseguir “indignar” o leitor tanto pelas situações de vidas precárias e práticas do (r)existir, já terei alcançado meus objetivos e poderei submergir em uma boa rede, para um bom e merecido descanso, até a próxima peleja.





# REFERÊNCIAS

AGOSTINHO DA SILVA, P. Identificação étnica dos Pataxó de Barra Velha, Bahia. In: **Memorian Antônio Jorge Dias**. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1974. v. II, p. 393-400.

\_\_\_\_\_. Bases para o estabelecimento da reserva Pataxó. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 23, p. 19-29, 1980.

\_\_\_\_\_. Condicionamento ecológico e interétnico da localização dos Pataxó de Barra Velha. **Tulane Studies in Romance Language and Literature**, Cambridge, n. 10, p. 125-148, 1981.

\_\_\_\_\_. Índios e ambiente: considerações ecológicas no estudo e demarcação de territórios indígenas. In: MAGALHÃES, A. C. (Org.). **Sociedades indígenas e transformações ambientais**. Belém: UFPA, 1993.

ALARCON, D. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

ALBERT, B. Anthropologie appliquée ou anthropologie impliquée? Ethnographie, minorités et développement. In: BARÉ, J. F. (Org.). **Les applications de l'anthropologie**: un essai de réflexion collective à partir de la France. Paris: Karthala, 1995.

\_\_\_\_\_. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: \_\_\_\_\_; RAMOS, A. R. (Org.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato norte-amazônico. São Paulo: Unesp, 2002.

\_\_\_\_\_. LE TOURNEAU, F. M. Ethnogeography and resource use among the Yanomami: toward a model of "reticular space". **Current Anthropology**, Chicago, v. 48, n. 4, p. 584-592, 2007.

ALTHUSSER, L. A corrente subterrânea do materialismo do encontro (1982). **Crítica Marxista**, Campinas, n. 20, p. 9-49, 2005.

ANAI – ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE AÇÃO INDIGENISTA; CESE – COORDENADORIA ECU-MÊNICA DE SERVIÇO. **Uma história de resistência**: Pataxó. Salvador: Anai, Cese, 2007.

APPADURAI, A. **Après le colonialisme**: les conséquences culturelles de la globalisation. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 2005.

ARHEM, K. Powers of place: landscape, territory and local belonging in Northwest Amazonia. In: LOVELL, N. (Ed.). **Locality and belonging**. London; New York: Routledge, 1998. p.76-98.

ARRUTI, J. M. A. A árvores Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, J. P. (Org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena. 2. Ed. Rio de Janeiro: Laced; ContraCapa, 2004. p. 231-280.

ASSIS, L. G. R. **A produção de instrumentos de mediação de conflitos socioambientais**: o caso da sobreposição entre o território tradicionalmente ocupado pelos Pataxós do Monte Pascoal e o Parque Nacional do Monte Pascoal. Monografia (Graduação em Ciências Sociais com Habilitação em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2004.

AZENHA, G. **Conservation, sustainable development, and “traditional” people**: Pataxó ethnoecology and conservation paradigms. Dissertation (PhD in Biology/Cultural Anthropology) – Cornell University, Ithaca, 2005.

BACHELARD, Gaston. **La poétique de la rêverie**. Paris: PUF, 1960.

BAKHTIN, M.M. **The dialogic imagination**: four essays by M.M. Bakhtin. Austin: University of Texas Press, 1981.

BARAD, K. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, Chicago, v. 38, n. 3, p. 801-831, 2003.

\_\_\_\_\_. **Meeting the universe halfway**: quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Durham, NC: Duke University Press, 2007.

BARRETO FILHO, H. T. Natureza. In. SOUZA LIMA, A. C. (Coord.). **Antropologia e direito**: temas antropológicos para estudos jurídicos. Brasília: ABA, 2012.

BARON, Don. **Alfabetização cultural**: a luta íntima pela transformação da humanidade. São Paulo: Alfarrábio, 2004.

BARUA, M. Encounter. **Environmental Humanities**, Durham, v. 7, p. 265-270, 2015.

BASSO, Keith. **Wisdom sits in places**: landscape and language among the Western Apache. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 1996.

BATESON, G. **Steps to an ecology of mind**: a revolutionary approach to man’s understanding of himself. New York: Ballantine, 1972.

\_\_\_\_\_. **Mind and nature**: a necessary unity. New York: E.P. Dutton, 1979.

BENJAMIN, W. The storyteller. In: HALE, D. (Ed.). **The novel**: an anthology of criticism and theory 1900-2000. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

BNDES – BANCO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E SOCIAL. **Iniciativa BNDES Mata Atlântica**. Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <<https://web.bndes.gov.br/bib/js-pui/handle/1408/4421>>.

BONNEUIL, C.; FRESSOZ, J-B. **The shock of the anthropocene**: the earth, history and us. New York: Verso Books, 2016.

BRAGA, G.G. Identidade Pataxó na festa de São Sebastião em Cumuruxatiba, BA. In: AGOSTINHO DA SILVA, P. (Org.). **Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal**: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2008. p.333-361.

BRANDÃO, C. R. **O afeto da terra**. Campinas: Unicamp, 1999, p. 194.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Edições Câmara, 2012.

BRIGHTMAN, M.; FAUSTO, C.; GROTTI, V. (Ed.). **Ownership and nurture: studies in native Amazonian property relations**. New York: Berghahn Books, 2016.

BUTLER, J. Vida precária, vida passível de luto. In: \_\_\_\_\_. **Quadros de guerra**: quando a vida é possível de luto? Tradução de S. Lamarão e A. M. Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CAMPOS, M. A. A. **Na roça com os Pataxó**: etnografia multiespécie da mandioca na aldeia Barra Velha do Monte Pascoal, Sul da Bahia. (Doutorado em Ecologia Aplicada) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

CARDOSO, T. M. **Malhas cartográficas**: técnicas, conhecimentos e cosmopolítica do ato de mapear territórios indígenas. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA (ReACT), 4, 2013, Campinas. **Anais...** Campinas: Unicamp, 2014. p. 1-28.

CARDOSO, T. M.; ARRUDA CAMPOS, M. A. **Human-manioc entangled**: simpoiesis *against domestication*. *Texto apresentado no PhD Course: Storying lively worlds: Anthropology of the more-than-human*, Aarhus, 2015.

CARDOSO, T. M. et al. **Relatório etnoambiental da Terra Indígena Comexatibá**. Brasília: Funai, 2013.

CARDOSO, T.M.; MODERCIN, I. F.; PARRA, L. B. Persistência dos bens e espaços comuns na agricultura indígena na Bahia. **Estudos, Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p.149-181, 2011.

CARDOSO, T. M.; PARRA, L. B. **Etnomapeamento e zoneamento agroextrativista das aldeias Pataxó do Monte Pascoal**. Brasília: MMA; PNUD, 2008. Relatório técnico.

CARDOSO, T. M.; PINHEIRO, M. B. (Org.). **Aragwaksã**: Plano de Gestão Territorial do povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas. Brasília: Funai, 2012.

CARVALHO, M. R. **Os Pataxó de Barra Velha**: seu subsistema econômico. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais, concentração em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

\_\_\_\_\_. O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. **Cadernos CRH**, v. 22, n. 57, p. 507-521, 2009.

\_\_\_\_\_. **Pataxó**: luta por demarcações. ISA, 2013. On-line. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pataxo/2303>>. Acesso em: 3 mar. 2016.

CAYON, L. Lugares sagrados, y caminos de curación. In: ANDRELLLO, G. (Org.). **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: Foirn, 2012. p. 168-194.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: a arte de fazer. 22. ed. São Paulo: Vozes, 2014.

CLEMENT, C. Domesticated palms. **Principes**, Miami, v. 36, n. 2, p.70-78, 1992.

CLIFFORD, J. **Routes**: travel and translation in the late twentieth century. Harvard University Press, 1997.

CORTÁZAR, J.; DUNLOP, C. **Autonauts of the cosmoroute**. Worcester: Telegram, 2008.

COVERLEY, M. **The art of wandering**: the writer as walker. Harpenden, Reino Unido: Oldcastle Books, 2012.

CRONON, W. A place for stories: nature, history, and narrative. **The Journal of American History**, Bloomington, p. 1347-1376, 1992.

CUNHA, M. C. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. São Paulo: ISA, 2015.

DANTAS, B. G., CARVALHO, M. R.; SAMPAIO, J. A. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. CUNHA, M. C. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DAS, V. **Critical events**: an anthropological perspective on contemporary India. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

DEAN, W. **A botânica e a política imperial**: introdução e adaptação de plantas no Brasil Colonial e Imperial. Conferência proferida no Instituto de Estudos Avançados da USP, São Paulo, 1989.

DE LA CADENA, M. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”. **Cultural Anthropology**, Houston, v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.

DESCOLA, P. **Más allá de naturaleza y cultura**. Buenos Aires, Amorrotu, 2012

\_\_\_\_\_. **La selva culta**: ecologia simbólica y praxis entre los Achuar. Quito: Abya-Yala, 1996.

DESCOLA, P.; INGOLD, T. **Être au monde**: quelle expérience commune (débat présenté par Michel Lussault). Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2014.

DESCOLA, P.; PALSSON, G. (Ed). **Nature and society**: anthropological perspectives. London, New York: Routledge, 1996.

- DISCH, L. J. More truth than fact: storytelling as critical understanding in the writings of Hannah Arendt. **Political Theory**, v. 21, n. 4, p. 665-694, 1993.
- DOOREN, T.; ROSE, D. B. Lively ethnography: storying animist worlds. **Environmental Humanities**, Durham, v. 8, n. 1, 2016.
- ELLISON, N.; MAURI, M. M. (Org.). **Paisages, espacios y territorios**. Quito: Abya-Yala, 2009.
- ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. In: LANDER, S. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Clasco, 2005. p. 133-168.
- FELD, S.; BASSO, K. (Ed.). **Senses of place**. Santa Fe: School of American Research Press, 1996.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades. **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: ISA, 2004. p. 37-41.
- GAN, E.; TSING, A. **How things hold: coordinating temporalities for more-than-human socialities**. Manuscript submitted to *Ethnos*, s/d.
- GIAMBELLI, R. A. The coconut, the body and human being: metaphors of life and growth in Nusa Penida and Bali. In: RIVAL, L. (Ed.). **The social life of trees: anthropological perspectives on tree symbolism**. Oxford: Berg, 2001. p. 133-158.
- GISP – THE GLOBAL INVASIVE SPECIES PROGRAM. **América do Sul Invasida: a crescente ameaça das espécies exóticas invasoras**. Nairobi, 2005.
- GOW, P. Land, people, and paper in Western Amazonia. In: HIRSCH, E.; O'HANLON, M. (Ed.). **The anthropology of landscape: perspectives on place and space**. Wotton-under-Edge: Clarendon Press, 1995. (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology)
- GREEN, L. The day-world hawkri and its topologies: on Palikur alternatives to the idea of space. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **Contested ecologies: dialogues in the south on nature and knowledge**. África do Sul: HSRC Press, 2013a, p. 69-89.
- GREEN, L. (Ed.). **Contested ecologies: dialogues in the south on nature and knowledge**. África do Sul: HSRC Press, 2013b.
- GROSSI, G. **Aqui somos todos parentes: os Pataxó de Barra Velha, Bahia**. Tese (Doutorado em Antropologia) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, França, 2004.
- GRUNEWALD, R. A. **Os índios do descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. Beyond "culture": space, identity, and the politics of difference. **Cultural Anthropology**, Houston, v. 7, n. 1, p. 6-23, 1992.

HAMMEN VAN DER, M. C. **El manejo del mundo**: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía Colombiana. Bogotá: Tropenbos, 1992.

HARAWAY, D. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

\_\_\_\_\_. SF: science fiction, speculative fabulation, string figures, so far. **Ada**: A Journal of Gender, New Media, and Technology, n. 3, 2013.

\_\_\_\_\_. Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: making kin. **Environmental Humanities**, Durham, v. 6, p. 159-165, 2015.

HARRISON, S.; PILE, S.; THRIFT, N. **Patterned ground**: entanglements of nature and culture. London: Reaktion, 2004.

HIRSCH, E.; O'HANLON, M. (Ed.). **The anthropology of landscape**: perspectives on place and space. Oxford: Clarendon, 1995.

IBDF – INSTITUTO BRASILEIRO DE DESENVOLVIMENTO FLORESTAL. **Plano de Manejo**: Parque Nacional de Monte Pascoal. Brasília, s/d. Disponível em: <<https://goo.gl/jpdJWy>>. Acesso em: 6 maio 2015.

INGOLD, T. The Temporality of Landscape. In: \_\_\_\_\_. **The perception of environment**: essays on livelihood, dwelling and skill. London; New York: Routledge, 2000. p. 189-208.

\_\_\_\_\_. **Being alive**: essays on movement, knowledge and description. London; New York: Routledge, 2011.

\_\_\_\_\_. **Making**: anthropology, archaeology, art and architecture. London; New York: Routledge, 2013.

INGOLD, T.; LEE, J. (Ed.). **Ways of walking**: ethnography and practice on foot. London: Ashgate, 2008.

JOHNSON, L.; HUNN, E. **Landscape ethnoecology**: concepts of biotic and physical space. Oxford, Nova York: Berghahn Books, 2012.

KALINOE, L.; LEACH, J. (Ed.). **Rationales of ownership**: transaction and claims to ownership in contemporary Papua New Guinea. Herefordshire: Sean Kingston Publishing, 2004.

KILL, J. **The Monte Pascoal – Pau-Brasil ecological corridor carbon, community and biodiversity initiative**: another carbon offset failure. Montevideo: World Rainforest Movement, 2013.

KIRKSEY, S. E.; HELMREICH, S. The emergence of multispecies ethnography. **Cultural Anthropology**, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.

KOHLER, F. Effets collatéraux des programmes de conservation sur le littoral brésilien. **Études rurales**, Paris, n. 181, 2008.

\_\_\_\_\_. El mundo salvaje y la tierra de los ancestros: los Pataxó del Monte Pascal (Bahia, Brasil). In: ELISSON, N.; MAURI, M. M. (Org.). **Paisajes, espacios y territorios**. Quito: Abya-Yala, 2009. p. 109-126.

\_\_\_\_\_. **Tombeau des Aymores**: le monde souterrain des indiens Pataxo (Bahia-Bresil). Wilsele, Bélgica: Peeters, 2011.

KOHN, E. **How forest think**: toward and anthropology beyond the human. University of California Press, 2013.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

LARRERE, C.; LARRERE, R. **Penser et agir avec la nature**. Paris: Éditions la Découverte, 2015.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaios de antropologia simétrica. São Paulo: 34, 1994.

\_\_\_\_\_. **Reassembling the social**: an introduction to actor–network theory. Nova York: Oxford University Press, 2005.

LEÃO, T. C. C. et al. **Espécies exóticas invasoras no nordeste do Brasil**: contextualização, manejo e políticas públicas. Recife: Cepan, 2011.

LEE, J.; INGOLD, T. Fieldwork on foot: perceiving, routing, socializing. In: COLEMAN, S.; COLLINS, P. (Ed.). **Locating the field**: space, place and context in anthropology. ASA Monograph, Oxford: Berg Publishers, 2006.

LE GUIN, U. K. **The word for world is Forest**. Londres: Orion Books, 2015.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, [1962] 1989.

\_\_\_\_\_. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. **Mitológicas I**: o cru e o cozido. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

LODY, Raul. **Tem dendê, tem axé**: etnografia do dendezeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

LOVELL, N. **Locality and belonging**. London, New York: Routledge, 1998.

MAIZZA, F. **Cosmografia de um mundo perigoso**: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. São Paulo: Edusp, 2012.

MALINOWSKI, B. Confesiones de ignorancia y fracaso. In: LLOBERA, J. (org.). **La antropologia como ciencia**. Barcelona: Anagrama, 1975.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003a.

\_\_\_\_\_. Ensaio sobre a dádiva. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003b.

MCCALLUM, C. Espaço, pessoa e movimento na socialidade ameríndia: sobre os modos Huni Kuin de relacionalidade. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 58, n. 1, 2015.

MÉTRAUX, A.; NIMUENDAJÚ, C. The Mashacalí, Patashó, and Malalí linguistic families. In: STEWARD, J. (Ed.). **The handbook of South America indians**. The Marginal Tribes. Washington: Smithsonian Institute, 1946. v. 1, p. 541-545.

MOURA, J. I. L. et al. Polinização do dendezeiro por besouros no Sul da Bahia. **Pesquisa agropecuária brasileira**, v. 43, n. 3, p. 289-294, 2008.

MURA, F. **À procura do “bom viver”**: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

MYERS, F. R. **Pintupi country, Pintupi self**: sentiment, place, and politics among western desert aborigines. Berkeley: University of California Press, 1991.

NIXON, R. **Slow violence and the environmentalism of the poor**. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

OLIVEIRA, C. V. **Barra Velha**: o último refúgio. Londrina: AN Impressora, 1985.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnografia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998.

OLMOS, F. et al. Correção política e biodiversidade: a crescente ameaça das “populações tradicionais” à Mata Atlântica. In: ALBUQUERQUE, J. L. B. et al. (Ed.). **Ornitologia e conservação**: da ciência às estratégias. Florianópolis: Unisul, 2001.

ORLOVE, B. **Lines in the water**: nature and culture at Lake Titicaca. Berkeley: University of California Press, 2002.

PARRA, L. B. **Práticas de mapeamento e territorialidade**: uma experiência com os Pataxó. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

PASSOS, E.; EIRADO, A. Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Org.). **Pistas do método cartográfico**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2012.

- PEDREIRA, H. P. Aldeia Velha, “nova na cultura”: reconstituição territorial e novos espaços de protagonismo entre os Pataxó. **Cadernos de Arte e Antropologia**, Salvador, v.2, n.2, p. 31-42, 2013.
- PINTO, O. Dos frutos da palmeira *Elaeis guineensis* na dieta de *Cathartes aura ruficollis*. **El hornero**, Buenos Aires, v. 10, n. 3, p. 276-277, 1965.
- PLUMWOOD, V. The concept of a cultural landscape: nature, culture and agency of the land. **Ethics & The Environment**, Athens, v. 11, n. 2, p. 115-150, 2006.
- POLLAN, M. **The botany of desire**: a plant’s-eye view of the world. New York: Random House, 2001.
- PYNE, S. Forged in fire: history, land and anthropogenic fire. In: BALEE, W. (Ed.). **Advances in historical ecology**. Nova York: Columbia University Press, 1998, p.64-103.
- RAFFLES, H. Towards a critical natural history. **Antípoda**, Bogotá, v. 37, n. 2, p.74-378, 2005.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. Algunos conceptos de geografía chamanística de los indies Desana de Colombia. In: MAGAÑA, E.; MASON, P. (Ed.). **Myth and the imaginary in the New World**. Dordrecht: Foris, 1986.
- RICARDO, F. (Org.). **Terras indígenas e unidades de conservação no Brasil**: o desafio das sobreposições. Brasília: ISA, 2004.
- RIVAL, L. Domesticating the landscape, producing crops, and reproducing society in Amazonia. In: PARKIN, D.; ULJASZEK, S. (Ed.). **Convergence and emergence**: towards a new holistic anthropology? Oxford: Berghahn Books, 2007. p. 72-90.
- ROCHA, S. B. Monte Pascoal National Park: indigenous inhabitants *versus* conservation units. In: AMEND S.; AMEND, T. (Ed.). **National parks without people?** The South American experience. Gland: IUCN, 1995
- RODRIGUES, R. R.; BRANCALION, P. H. S. (Org.). **Pacto pela restauração da Mata Atlântica**: referencial dos conceitos e ações de restauração florestal. São Paulo: LERF/ESALQ; Instituto Bio-Atlântica, 2009. Disponível em: <<https://goo.gl/uJSiYQ>>.
- RUMSEY, A.; WEINER, J. F. (ed.). **Emplaced myth**: space, narrative and knowledge in aboriginal Australia and Papua New Guinea. Honolulu: University of Hawai Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. Track, traces, and links to land in aboriginal Australia. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **Emplaced myth**: space, narrative and knowledge in aboriginal Australia and Papua New Guinea. Honolulu: University of Hawai Press, 2001.
- SÁEZ, O. O que os santos podem fazer pela antropologia? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 198-219, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Esse obscuro objeto da pesquisa**: um manual de método, técnicas e teses em antropologia. Florianópolis: Edição do Autor, 2013.

\_\_\_\_\_. C. O território, visto por outros olhos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 257-284, 2015.

SAMPAIO, J. A. L. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. **Cad. hist.**, Belo Horizonte, v. 5, n. 6, p. 31-46, 2000.

SANTOS, N. A. et al. Histórias reais do povo Pataxó. In: COMBIOSEERVE. Educational brochure regarding traditional ecological knowledge and cosmovision. [S.l.]: COMBIOSEERVE, 2014. p. 26-35. Disponível em: <<https://goo.gl/v69TSr>>.

SANTOS-GRANERO, F. Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazonia. **American Ethnologist**, Malden, v. 25, ed. 2, p. 128-148, 1998.

SEBALD, W. G. **Os anéis de saturno**: uma peregrinação inglesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. Terras e territórios indígenas no Brasil. **Encontros com a civilização brasileira**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 2, 1979.

SERRES, M. **Atlas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

SCHULZ, K. A. Decolonising the anthropocene: the mytho-politics of human mastery. In: WONGS, M.; WEIER, S. (Ed.). **Critical epistemologies of global politics**. Bristol: *E-International Relations Publishing*, 2017.

SILVA, E. M. **Folhas ao vento**: a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

SILVEIRA, P. C. B. Híbridos na paisagem: uma etnografia sobre espaços de produção e de conservação. **Revista Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 83-98, 2009.

SNA – SOCIEDADE NACIONAL DA AGRICULTURA. **Estado da Bahia ganha destaque na produção de cafés especiais com direito a prêmio internacional**. Rio de Janeiro, 14 dez. 2014. On-line. Disponível em: <<https://goo.gl/6qjAv6>>.

SOTTO-MAIOR, L. **Relatório circunstanciado de revisão de limites**: Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal. Brasília: Funai, 2007.

SOUZA, Fabiano J. **Os Pataxó em morros brutos e terras fanosas**: descortinando o movimento das puxadas de rama. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

STANG, C. **A walk to the river in Amazonia**: ordinary reality for the Mehinaku Indians. New York: Berghahn Books, 2012.

STENGERS, Isabelle. Including nonhumans in political theory: opening Pandora's box? In: BRAUN, B.; WHATMORE, S. J. (ed.). **Political matter**: technoscience, democracy and public life. University of Minnesota Press, 2010, p. 3-34.

\_\_\_\_\_. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

\_\_\_\_\_. O preço do progresso – conversa com Isabelle Stengers. **Revista Dr**, n. 4, 2017.

STRATHERN, M. Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen. In: STRATHERN, M. et al. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 23-76.

\_\_\_\_\_. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Unicamp, 2006.

SURRALLÉS, A.; HIERRO, P. G. (Ed.). **Tierra adentro**: território indígena y percepción del entorno. Copenhagen: IWGIA, 2004. (Document 39).

TANIGUCHY, J. **Aruko Hito**: walking man. Paris: Casterman Écritures, 2002.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. **Iepari**: sacrifício e vida social entre os índios Arara. São Paulo: Hucitec, ANPOCS; Curitiba: UFPR, 1997.

THRIFT, N. Steps to an ecology of place. In: MASSEY, D.; ALLEN, J.; SARRE, P. (Ed.). **Human geography today**. Cambridge: Polity Press, 1999. p. 295-319.

TIMMERS, J. F. Respeitar a vida e o ser humano: a preservação do meio ambiente com e pelos índios evita a definitiva condenação da biodiversidade. In: RICARDO, F. (Org.). **Terras indígenas e unidades de conservação no Brasil**: o desafio das sobreposições. Brasília: ISA, 2004.

\_\_\_\_\_. **Comércio de madeira no extremo-sul da Bahia**: avaliação de impacto sobre os remanescentes de Mata Atlântica na região do PARNA Monte Pascoal. (Relatório de Consultoria), s/d.

TSING, A. **Friction**: an ethnography of global connection. Princeton: Princeton University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. Worlding the Matsutake diaspora or, can actor-network theory experiment with holism? In: OTTO, T.; BUBANDT, N. (Ed.). **Experiments in holism**: theory and practice in contemporary anthropology. Medford: Wiley Online Library, 2011.

\_\_\_\_\_. More-than-human socialiy: a call for critical description. In: HASTRUP, K. (Ed.). **Anthropology and nature**. London; New York: Routledge, 2013. p. 27-42.

\_\_\_\_\_. Blasted landscape. In: KIRKSEY, E. (Ed.). **The multispecie salon**. Durham: Duke University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. **The mushroom at the end of the world**: on the possibility of life in capitalist ruins. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015a.

\_\_\_\_\_. In the midst of disturbance: symbiosis, coordination, history, landscape. In: ASA ANNUAL MEETING, October 8-11, 2015, Toronto, Canada. **Proceedings...** Exeter: ASA, 2015b. Paper. (ASA Firth Lecture 2015).

TUCK-PO, L. Before a step too far: walking with Batek Hunter – gatherers in the Forests of Pahang, Malaysia. In: INGOLD, T.; LEE, J. (Ed.). **Ways of walking: ethnography and practice on foot**. London: Ashgate, 2008. p. 21-34.

TURNBULL, D. **Manson, tricksters and cartographers: comparative studies in the sociology of scientific and indigenous knowledge**. London; New York: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. Locating, negotiating, and crossing boundaries: a Western desert land claim, the Torde-sillas line, and the west Australian border. **Environment and Planning D: Society and Space**, Montreal, n. 23, p. 757-770, 2005.

UEXKULL, J. V. **A foray into the worlds of animals and humans**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

VALOIS, A. C. C. Nota Técnica: o dendezeiro. **Porcítropicos**. Brasília, 2015. On-line. Disponível em: <<https://porcítropicos.org.br/articulo/nota-tecnica-o-dendezeiro-em-portugues/>>. Acesso em: 6 maio 2015.

VERRAN, Helen. Metaphysics and learning. **Learn Inquiry**, v. 1, p. 31-39, 2007.

VIANNA, F. L. B. Razão indigenista e razão conservacionista desafiadas no sul da Bahia. In: RICARDO, F. (Org.). **Terras indígenas e unidades de conservação no Brasil: o desafio das sobreposições**. Brasília: ISA, 2004.

VIEGAS, S. M. **Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

VIEIRA, J. G. **Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_; AMOROSO, M.; VIEGAS, S. Apresentação: Dossiê Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 9-29, jan.-jun. 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré, ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999. (Coleção Antropologia, v. I).

WATKINS, Clive. African oil palms, colonial socioecological transformation and the making of an Afro-Brazilian landscape in Bahia, Brazil. **Environment and History**, Cambridgeshire, v. 21, n. 1, p. 13-42, 2015.

WIED-NEUWIED, M. **Viagem ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, [1820]1989.

WIKIPÉDIA. **Glifosato**. Verbete. Flórida: Wikimedia Foundation, 2015. On-line. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Glifosato>>. Acesso em: 6 maio 2015.

ZHOURY, A.; OLIVEIRA, R. Quando o lugar resiste ao espaço: colonialidade, modernidade e processos de territorialização. In: ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K. (Org.). **Desenvolvimento e conflitos ambientais**. Belo Horizonte: UFMG, 2010. p. 439-462.







FOTO: RAONI PATAXÓ

THIAGO MOTA CARDOSO é biólogo, mestre em ecologia pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (Inpa), com doutorado em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente é Pesquisador na Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde desenvolve o projeto “Etnografias no/do antropoceno: vida, paisagens e cosmopolíticas ameríndias”. Professor da Escola Superior de Conservação e Sustentabilidade, é também membro dos grupos de pesquisa Populações Locais, Agrobiodiversidade e Conhecimentos Tradicionais Associados (Pacta/IrD/Unicamp), do Coletivo de Estudos em Ambiente, Percepção e Práticas (UFSC) e do Aura – Living in the Anthropocene (Universidade de Aarhus, Dinamarca). Investiga e atua em temas que perpassam a interface entre humanidade e ecologia, etnologia ameríndia e afro-indígena, ecologia política, cartopráticas, terra e territorialidades, vida e biossocialidades, percepção do ambiente e antropoceno, patrimônios bioculturais e educação intercultural. Autor de artigos e livros como *O saber biodiverso* (Edua, 2010), *Diálogos Agroecológicos* (Ipê, 2009) e *Trajetos, trilhas e movimentos* (Editora da UEFS, 2018).

Paisagem em transe compõe-se de ensaios etnográficos sobre a ontogenia da paisagem no Monte Pascoal. São ensaios situados nas intersecções entre a antropologia e a ecologia, com intuito de compreender a poética - ecologia da vida - e a cosmopolítica dos lugares-mundos dos Pataxó. O conjunto de ensaios forma um holograma de histórias, tecido por meio de uma proposta antropológica andarilha, que busca compreender as noções de lugar, paisagem e território.

Motivado pelo engajamento ecológico do autor em suas vivências no extremo sul da Bahia, o livro é uma aventura antropológica em que, durante as caminhadas por dentro das trilhas e das malhas de lugares no Monte Pascoal, seus(suas) companheiros(as) Pataxó lhe enfatizavam as experiências de se habitar o mundo em histórias singularizadas pela violência, despossessão, precariedade, mas também pelo sentimento de pertença, por práticas de conversações e pela ética dos encontros com a diferença, num pós-fim do mundo. Neste holograma, paisagens emergem para além dos dualismos entre natureza e cultura, resultam de vidas em movimento, de práticas de retomar, ressurgir e (r)existir.

Premiado com menção honrosa no Prêmio Capes, Paisagens em transe é uma obra de interesse para áreas como a etnologia indígena, para antropologia ecológica e da vida, para debates contemporâneos sobre antropoceno, entre outras áreas voltadas a temáticas socioambientais.

