

PROCESSOS DE ETNOGÊNESE DOS PATAXÓ EM CUMURUXATIBA NO MUNICÍPIO DO PRADO-BA

Maria Geovanda Batista *

RESUMO

No presente trabalho¹, procuramos refletir sobre o processo de luta dos Pataxó por seu território imemorial e por serem reconhecidos por seus vizinhos não-indígenas em Cumuruxatiba, no município do Prado/BA. Na última década, um grupo de aproximadamente trezentas famílias e mil e quinhentos membros da etnia Pataxó, identificados como “caboclos” nessa antiga “vila índia”, decidiram retomar a Fazenda Boa Vista, seu território imemorial na Barra do Rio Kaí, ao mesmo tempo em que retomavam para si a afirmação de suas identidades. Invisíveis para os outros e, ao mesmo tempo, situados à fronteira da exclusão social, os Pataxó, nesse processo de autodeterminação, vêm alterando o curso da sua história e subvertendo o destino social que lhes fora imposto. Obviamente, não sem reação ou contradições de parte da sociedade local e nacional. Nossas reflexões são, igualmente, resultado de mais de dez anos de estudos e acompanhamentos dessa realidade posta em foco. Uma reflexão importante em torno dos processos através dos quais, diante do outro, do diferente, somos testados em nossos conceitos e preconceitos científicos. Deste mesmo modo, intenciona contribuir para a superação do atual estado de injustiça e de cegueira hegemônica em nosso país quando se trata dos direitos, da territorialidade e das culturas indígenas.

Palavras-chave: Etnogênese – Identidade – Aculturação – Interculturalidade – Sincretismo

ABSTRACT

THE PROCESS OF ETHNOGENESIS BETWEEN PATAXÓ OF CUMURUXATIBA IN THE CITY OF PRADO, BAHIA, BRAZIL

We try in this paper to reflect upon the fight of the Pataxó for the recognizability of their traditional territory by their non-indigenous neighbors in Cumuruxatiba in the city of Prado, Bahia, Brazil. In the last decade, a group of approximately three hundreds families and one thousand and five hundreds persons from the Pataxó ethnic group,

* Mestre em Educação pela U. Quebec/Ca). Professora da Universidade do Estado da Bahia - UNEB/Campus X. Endereço para correspondência: UNEB/Campus X, Av. Kaikan, s/n; Bairro Jardim Caraípe – 45.997-018 Teixeira de Freitas-BA. E-mail: mgeobatista@yahoo.com.br

¹ Comunicação apresentada no III Seminário *Povos Indígenas e Sustentabilidade: saberes locais, educação e autonomia*. Campo Grande/MS, setembro de 2009. A **Revista da FAEÉBA**: educação e contemporaneidade agradece à **Rede de Saberes**: permanência de indígenas no ensino superior (vide site: <http://www.rededesaberes.neppi.org/>), pela autorização de publicar o texto da comunicação.

identified as *caboclos* in this old indigenous village, has decided to return to the Fazenda Boa Vista, in their traditional territory of Barra do Rio Kaí, as they took back at the same time the affirmation of their identity. Invisible for others and situated at the frontier of social exclusion, the Pataxó are in the process of subverting the course of their history and the destiny that was imposed to them. Obviously this has provoked reactions in the local and national society. Our reflections are based upon a ten years period of fieldwork studies. We include a reflection about the way our scientific conception or pre-conceptions are tested in front of the other. We pretend this way to contribute to surpass the present state of injustice and blindness which reign in Brazil when one speaks about indigenous rights, territories, and cultures.

Keywords: Ethnogenesis – Identity – Acculturation – Interculturality – Syncretism

Introdução

*Havia um povo nesta terra. Antes, era muita gente. Agora somos poucos. Com o passar do tempo vieram outras pessoas. No início eram poucos, depois se tornaram muitos. E então, o que era muito foi desaparecendo aos poucos e o que era pouco foi ficando com tudo.*²

(Jovem Pataxó, de Cumuruxatiba, em abril de 2000).

A afirmativa de que “antes, era muita gente” e de que “agora somos poucos”, revela a consciência da perda de hegemonia, que não é exatamente populacional, mas que se revelou: territorial, socio-cultural e política. Afinal, o povo permanecia e permanece lá, no mesmo território, onde são historicamente e insistentemente desterritorializados, numa posição politicamente minoritária, proibidos de *Ser* e de expressar sua identidade, na fronteira da exclusão. A questão, aqui, é a de refletirmos, de forma circunstanciada e contextualizada, tentando pensar toda problemática: como é que muita gente se reduz a poucos? Como é que poucos vão se tornando muitos, ficando com tudo, invertendo realidades, transformando posições, status e o próprio curso da história?

Segundo Bartolomé (2006, p. 45): “...pode-se presumir que a atual visibilidade étnica provém também de uma mudança ideológica por parte das populações indígenas e cuja conseqüência foi a reformulação da ‘cegueira ontológica’ construída pelas ideologias nacionalistas estatais.”

Na frase também é revelado um contexto multicultural. O termo “multiculturalismo” tem sua origem na sociologia, como categoria analítica usada para indicar a coexistência de diferentes grupos culturais num mesmo contexto sociocultural, independente de conviverem ou de praticarem hostilidades entre si, de se reconhecerem ou agirem com “indiferença”. Um terreno fértil para a emergência da interculturalidade. Mas, para falar de interculturalidade entre diferentes, de relações que se estabelecem entre desiguais, é preciso esclarecer de que interculturalidade se trata. Quando há relações entre diferentes, quando há relações de convivência entre a diversidade presente num mesmo território ou comunidade, é porque já entramos no contexto da práxis e do conceito de interculturalidade, entendida como referencial que permite compreender as relações entre a unidade e diversidade, entre universos mais amplos e outros menores.

Segundo Fleury (2001d, p. 60), muito mais do que um processo de conhecimento objetivo de outras culturas, a pesquisa antropológica e o conceito de interculturalidade “têm servido à elaboração de novos contextos relacionais entre contextos sociais e culturais diferentes”. Como contraponto diante do histórico das relações interculturais, há muito descrito e conhecido, concluiremos que a interculturalidade pode ser posta a serviço de mui-

² Caderno de Itinerância, durante aplicação de dispositivo de pesquisa e da realização do Culto Ecumênico realizado em solidariedade ao povo Pataxó que fora tocado por pistoleiros na Aldeia Kaí. Vide Batista (2004).

tos interesses: o de fortalecer, revitalizar as culturas e identidades, como também, de destruí-las, enfraquecê-las ou transforma-las à revelia do consentimento social ou grupal.

No processo de produção dos conhecimentos comunicados, a interculturalidade experimentada foi epistemológica e metodologicamente orientada para respeitar o protagonismo e a autodeterminação dos pesquisandos, sem prejudicar a autonomia, a ética da pesquisa e a reflexão dos conhecimentos produzidos. É o resultado das experiências, dos estudos e dos aprendizados colhidos na última década com as famílias Pataxó em Cumuruxatiba, cuja população total é de 1200 membros e quase 300 famílias aldeadas no interior do Parque Nacional do Descobrimento.

A problemática de que trataremos na presente comunicação situa-se no campo das ‘etnogêneses’. Refere-se aos processos oriundos das dinâmicas socioculturais e políticas das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. Por ser inerente a tais dinâmicas socioculturais, trata-se de um “processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 40). Ao contrário do que se pensa, é mais comum do que se imagina, embora sua existência e manifestação, só muito recentemente, tenham sido identificadas e reconhecidas pela antropologia. A tese que desejamos afirmar aqui é a de negar o “ineditismo” da questão, de refletir sobre a historicidade de seus inúmeros processos, o atual estado de uma questão e de uma situação recorrente no cenário brasileiro, particularmente no Nordeste, lugar onde o Brasil (re)começou, cujos moradores mais antigos, supostamente “desaparecidos”, “aculturados”, lutam para permanecer, continuar sendo, preservando seus territórios, suas identidades e tradições etnoculturais, que dependem de que nossas representações sobre eles sejam desconstruídas e transformadas para que possa haver verdadeiramente um processo de justiça e de diálogo entre nós e eles, povos indígenas, considerando:

Há alguns anos, antropólogos, parcela da opinião pública e classes políticas envolvidas na questão vêm reagindo com certa surpresa em face dos atuais processos de etnogênese, como se esses fossem um elemento inédito (...). No entanto, os povos nati-

vos sempre estiveram ali, não como fósseis viventes do passado, mas sim como sujeitos participantes da história, como sociedades dotadas de dinâmicas próprias que transcendem as percepções estáticas. (BARTOLOMÉ, 2006, p. 44.)

O contexto e suas problemáticas interculturais

No contexto das reações, das resistências, dos conflitos e das estratégias produzidas e manifestas no conjunto das relações interculturais, que os Pataxó passaram a experimentar no cotidiano multicultural do povoado de Cumuruxatiba, onde passaram a morar após serem expulsos de sua terra, encontra-se um fato que ganhou destaque na mídia nacional e internacional: a retomada da Fazenda Boa Vista, de propriedade da família Machado, expulsa em 1956, território imemorial da Barra do Kaí, em abril de 2000. Decisiva foi a conjuntura política, na existência de uma atmosfera que os convocava a se unirem para a luta. Lembre-se que, em abril de 2000, os Pataxó de toda região estavam em estado de mobilização e alerta, tirando proveito da oportunidade da data que provocava as articulações em curso que unificaram os movimentos indígenas, indígenas, negro e popular, intitulado Brasil “Outros 500”, com o objetivo de contrapor às comemorações oficiais dos Governos Federal, Estadual e Municipal. Por isso, cantavam em seus ritornelos, os cantos, as chulas cantadas infinitas vezes nas rodas de awê: *“tava lá na mata fraquejando, índio guerreiro passou me chamando”*.

Frustrada a retomada do Kaí, após serem expulsos por pistoleiros contratados pelo proprietário e outros fazendeiros associados, três anos depois (re)fundaram cinco aldeias Pataxó: Kaí, Tibá, Pequí, Alegria Nova e Matwrembá, situadas em terras sobrepostas pelo Parque Nacional do Descobrimento (PND), criado em 1999 e declarado pela UNESCO Patrimônio Mundial da Humanidade, em 2000. Unidade de Conservação, que a rigor dos fatos, das fontes e da legislação, foi criado em sobreposição às suas terras, invadidas e griladas pela empresa BRALANDA, sendo expulsos seus habitantes imemoriais, com muitas formas de violência, mortes, chacinas e práticas etnocidas, segundo consta na petição que contesta o Relatório

Circunstanciado de Identificação da Denominada Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal (Processo Administrativo nº 082620002556/82-FUNAI), protocolada em Brasília pelas lideranças Pataxó, junto ao presidente da FUNAI, Márcio Augusto Freitas de Meira, em 02 de junho de 2008.

Parece no mínimo curioso que esse Parque (PND) foi criado no exato momento em que seus habitantes tradicionais e os descendentes das famílias vitimadas pela violência começavam a expressar a percepção de si mesmos, como parte de um corpus coletivo, de uma identidade que extrapolava a comunidade local envolvida, que reunia toda uma identidade nativa, dando relevo à identidade que os fazia pertencentes à etnia Pataxó; que os fazia sentir membros de uma grande comunidade, atualmente distribuída nas vinte e nove aldeias espalhadas na região e em Minas Gerais e outros tantos desaldeados nas periferias das cidades na região. São, na sua maioria, filhos e parentes de todos aqueles e aquelas que têm suas raízes na chamada “Aldeia-Mãe” ou Aldeia Barra Velha, situada no município de Porto Seguro. No momento, aguardam os resultados dos estudos antropológicos realizados por GT nomeado pela FUNAI³, desde 2000, e o pronunciamento final em torno do documento de Contestação do Relatório Circunstanciado de Identificação da Denominada Terra Indígena Barra Velha, cujas fontes estão incluídas no conjunto das análises produzidas. Não resta dúvida de que houve avanços no que se refere à inclusão dessa população nos estudos para decisão da demarcação e homologação de seus territórios, como também não há dúvidas de que o processo de espera já se alonga e completa uma década em 2010. Essa demora só reforça as tensões e os conflitos no nível local e com o próprio Estado, no caso da sobreposição de Parques, o Instituto Chico Mendes e o IBAMA.

A abordagem teórico-metodológica

Partindo do princípio de que todo e qualquer processo dessa natureza é uma singularização do desejo, do devir-índio, das linhas de fuga consideradas fracas, postas em diálogo interdisciplinar, dialogamos com a rizomática de Deleuze

e Guattari (1997), a concepção antropológica de etnogênese de Barnabé (1996), a abordagem epistemológico-metodológica da Sociopoética (GUATHIER, 2001) e da Pesquisa-ação (BARBIER, 1996). A Rizomática, Esquizoanálise ou Filosofia do Devir, concebida por Gilles Deleuze e Félix Guattari, pareceu-nos apropriada por atuar na economia do desejo e da micropolítica nos processos de formação e funcionamento das redes do desejo, influenciado por Michael Foucault, que desenvolveu toda uma teoria da formação e do funcionamento das redes de poder. É uma abordagem, certamente, interdisciplinar, complexa (MORIN) ou multirreferenciada, porque reúne e é auxiliada por diferentes áreas e dimensões do conhecimento prático-teórico e teórico-prático. Foi essa qualidade que fez a Filosofia do Devir, igualmente conhecida por muito(a)s pesquisadore(a)s como Pragmática.

Se, de acordo com Bartolomé (2006), o termo etnogênese tem servido para designar diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos, descrevendo o desenvolvimento das coletividades humanas, dos grupos étnicos, percebidos por si mesmos e pelos outros como formações distintas em relação às outras coletividades sociais, por seu patrimônio lingüístico, social ou cultural, é porque há uma pragmática social em curso que sustenta ou altera tais configurações culturais. Isso nos leva a indagar ao fenômeno em questão: Que pragmática é essa que nutre e é nutrida no terreno da cultura? Como é engendrada? Que alterações promove?´

Porque o termo etnogênese também é empregado na análise dos recorrentes processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos às relações de dominação, como bem definiu Hill (1996, p. 1), fez-se necessário o emprego da Sociopoética como abordagem teórico-metodológica por oferecer instrumentos, ferramentas e dispositivos metodológicos que privilegiam o protagonismo e a autonomia do(a)s pesquisando(a)s no itinerário da pesquisa. Seus princípios e disposi-

³ “Estudos de Fundamentação Antropológica necessários à identificação e delimitação da TERRA INDÍGENA COMEXATIBA (Cahy/Pequi)”, da antropóloga Leila Silvia Burger Sotto-Maior, apresentados à FUNAI em 13 de março de 2006.

tivos metodológicos, concebidos a partir do que foi apreendido e herdado da Educação Popular, do Teatro do Oprimido de Augusto Boal, dos Grupos Operativos de Pichón Rivière e dos Círculos de Cultura de Paulo Freire, possibilitam que memórias dormentes, oprimidas e saberes latentes, dormentes ou silenciados possam entrar em estado de emergência. A partir do emprego de técnicas que atuam na subjetividade coletiva do grupo-pesquisador, conduz à superfície informações e mensagens não-conscientes.

Por isso, orienta-se pelos cinco princípios epistemológico-metodológicos. O primeiro princípio diz respeito à dimensão social do conhecimento. Propõe a instituição do grupo-pesquisador, do pesquisador-coletivo, como concebe a pesquisa-ação proposta por René Barbier ou do círculo de cultura concebido pela pedagogia de Paulo Freire. O grupo-pesquisador é o coração da Sociopoética. Sua instituição depende do contrato claro e da expressa adesão entre os participantes da pesquisa e o pesquisador em questão. O segundo princípio reflete a crença na equivalência das culturas de seus saberes e suas práticas. Por isso, valoriza e assume, como ponto de partida, a valorização dos conceitos e das noções dos grupos e das culturas supostamente dominadas e de resistência. O terceiro inclui o corpo no processo de produção do conhecimento, com sua dança, seus ritmos, gestos, movimentos e marcas da memória oral que também é invariavelmente, ‘corpo’ oral. O quarto princípio dialoga com a arte e sua expressividade criativa, transcultural e transgressora. O quinto princípio cuida da dimensão política, ética e espiritual das relações interculturais que se produzem no processo de geração e difusão do conhecimento. Uma dimensão que se justifica além da necessária responsabilidade ética da ciência com que trabalhamos, também pelo fato dessa dimensão estar muito presente nos meios populares e entre os povos e comunidades de culturas tradicionais

O grupo-pesquisador: os Pataxó e seus interlocutores interculturais

Vemos, então, o que já observou Bartolomé (2006, p. 43), quando afirma:

... o mito da existência na América Latina, no passado e no presente, de sociedades “puras”, dotadas cada uma de uma cultura específica e singular, é um tanto enganoso e tem sido criticado com base em distintos pontos de vista, assim como o fez Boccara (2000) ao insistir na flexibilidade e na adaptabilidade dos grupos indígenas, cuja lógica política e social incluía uma abertura às relações interculturais.

Abaixo toda ilusão de “pureza”, ainda que seja por pura ilusão! Os Pataxó não são um povo socioculturalmente “puro”, como nenhum outro povo poderá vir a pretende-lo. Sem troca, sem intercâmbio, sem a existência de um “eu”, de um “outro” ou de um “nós” e sem haver entre estes qualquer relação, não é possível haver humanidade ou cultura. Segundo Pierre Bourdieu, a formação da cultura pressupõe a diferença, visto que se caracteriza como espaço-tempo de produção de diferenças, quando afirma que ela “se refere aos processos através dos quais se produz distinções”. De um outro ponto de vista, Judith Butler diz que “a cultura é concebida como “horizonte de inteligibilidade” no qual são travadas lutas interpretativas e práticas mais ou menos institucionalizadas para estabelecer hegemonia” (YÚDICE, 2006, p.12).

Pataxó é uma espécie de “pan-etnia” ou “pan-tribo”, como bem qualificou a historiadora da UFBA, Maria Hilda Paraíso (1998): “Os Pataxó integravam uma pan-tribo vivendo entre os rios Jequitinhonha e Doce, a qual se opunha aos Botocudos. Essa pan-tribo seria composta, além dos Pataxó, por Monoxó, Kutatoi, Maxakali, Maconi, Kopoxó e Panhame” (*apud* SOTTO-MAIOR, 2008, p. 2). Desse modo, os Pataxó são a síntese do que resistiu e restou das mais de duas dezenas de etnias com as quais precisou reaprender a conviver e se relacionar, após terem sido “reduzidas na Aldeia de Belo Jardim”, no século XIX, durante o Império, e, posteriormente, na segunda metade do século XX, em 1961, com a implementação do Decreto de Criação do Parque Nacional de Monte Pascoal (Decreto nº 242, de 29/11/61) e os sucessivos processos de desterritorialização e vivências interculturais entre os Pataxó, os regionais, outros povos e etnias, como na diáspora que se sucedeu e na redução frustrada implementada pelo Governo brasileiro no intento de transportá-los para Minas Gerais, para o atual município de Carmésia, junto a

outras etnias, dentre elas, algumas oponentes entre si, a exemplo deles próprios, os Krenak ou Aymoré e os Maxakali.

Consta, na literatura disponível, que Maximiliano, príncipe de Wied-Neuwied, em viagem ao Brasil, nos anos de 1815 a 1817, registrou a presença de subgrupos Pataxó meridionais recém-pacificados entre 1807 e 1813, “embora em 1851 ainda existissem hordas de Pataxó arredios nas redondezas da Vila do Prado”, como afirma Carvalho (1977, p. 76). A antropóloga esclarece ainda que, “sob a aparente homogeneidade do etnônimo Pataxó, documentos oficiais e relatos de viajantes demonstram que, no século XIX, havia diversos subgrupos Pataxó, em situação variável de contato com regionais”.

Diante do exposto, não se pode esquecer que, nos dias atuais, essa mesma etnia Pataxó representa a resistência viva, há meio século vivida debaixo da imposição de uma “diáspora”, efeito dos conflitos ‘orquestrados’ pelas elites a partir do Decreto de criação do Parque Nacional de Monte Pascoal em 1943 (Decreto-lei nº 12.729, de 19 de abril de 1943). Uma sobreposição exatamente no território da antiga Aldeia de Belo Jardim, hoje, Aldeia Barra Velha, em Porto Seguro.

Mas, o desenrolar dos fatos vem ratificando, o tempo todo, a flexibilidade e a resiliência que caracteriza, referencia e constitui a identidade Pataxó. É a confirmação do mito fundador de sua etnia, “Txopai Itohâ”, publicado por Kanatyto Pataxó (MG), recontado na versão dos Pataxó da Bahia, cuja narrativa sofre uma sutil modificação sem prejudicar o principal. Para ambos os grupos, em Minas Gerais e na Bahia, seu ancestral, o elemento que os identifica, é a água, segundo relata a narrativa do mito: “Pataxó é água da chuva batendo nas pedras do rio que corre para o mar”. Quando essa narrativa mítica foi analisada pelo grupo-pesquisador, ficou claro que expressava a consciência de si, afirmando que, como água, os Pataxó aprenderam a contornar os obstáculos, a encontrar sempre uma saída para não ficar represada ou parada. Sendo água de chuva, corre menos risco de ter sua fonte contaminada, pois vem do alto, do infinito.

O apreço desse povo pela água pode ser percebido nos usos, costumes e na reverência ritualística dirigida às suas fontes e seus “encantados”. O curi-

oso é que, muito ao contrário da fama de bárbaros, selvagens, arredios ou preguiçosos, difamados por seus oponentes do século XX e pelos viajantes do século XIX, o mito de fundação Pataxó não possui nada bélico, somente sabedoria, pois narra a história do primeiro índio Pataxó vindo de uma gota da chuva enviada pelo criador. Desse modo, o primeiro índio, o pai dos Pataxó foi também o fundador da cultura, das artes, do trabalho, e não guerreava, somente orientou seu povo a conviver pacificamente com os outros seres da natureza, ensinando a preservá-la como essência da Vida.

Os Pataxó na visão dos viajantes e a reprodução do preconceito

Os Pataxó, presentes no Extremo Sul baiano, são identificados na literatura como Pataxó meridionais. São descritos nos relatos dos viajantes entre 1815 e 1820: Wied-Neuwied, Spix e Martius, e Feldner, Saint-Hilaire, Moniz Barreto, Pohl, Seider.

No século XIX, foram encontrados entre os rios Cricaré ou São Mateus e o Rio Jequitinhonha, incluindo Santa Cruz Cabrália, posicionamento geográfico que os diferenciava em relação aos Pataxó Hã-Hã-Hãe, ocupantes identificados entre os rios de Contas e Pardo, situados no Sul da Bahia (mais ao Norte).

O Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied (1970, p. 170), em viagem pelo Brasil, em 1815, descreve a presença dos Pataxó e de outros povos que encontrou da margem norte do rio São Mateus até Porto Seguro. Destaca os Pataxó que encontrou entre Prado e Porto Seguro, como “os selvagens mais desconfiados e reservados, entre todos”. Ao comentar essa passagem, a relatora Leila Silvia Burger Sotto-Maior (2008, p. 2) supõe ter sido possivelmente este, “um dos motivos porque não existem descrições detalhadas sobre a organização social ou política desse grupo até o século XIX. Também por serem arredios e desconfiados é que sobreviveram nas florestas da região, resistindo à colonização e aos aldeamentos criados pelos governos das províncias.”

Pode ser, mas não dá para ignorar a habilidade, a flexibilidade e a abertura dessa “pan-tribo” para estabelecer relações interculturais com os outros povos e comunidades étnicas, com os nacionais e

estrangeiros, quando necessário. Não fosse essa maestria, já teriam sido eliminados, reduzidos ou incorporados por outras etnias.

Os Pataxó em Cumuruxatiba e seu processo de reetnização

Há mais de dez anos, em 1998, véspera da passagem dos 500 anos de invasão portuguesa, a realidade era totalmente outra. A maioria desses Pataxó encontrava-se dispersa no povoado, no auge da opressão vivida, humilhados, silenciados em relação a sua identidade coletiva, desconfiados em relação a quase tudo que vinha de fora como forma de resistência. A questão é: Quem os silenciava? Desde quando? Como, pouco a pouco, foram se tornando silenciados? Que métodos foram utilizados por seus algozes para conseguir êxito. De que forma foram silenciados?

A resposta é simples, todo mundo sabe: pelos velhos métodos empregados há cinco séculos, desde o início da colonização, há muito já denunciados pela literatura antropológica disponível. Inicialmente, pelo emprego da força e da violência sobre aquelas famílias cujos territórios ocupados eram mais disputados. Seguido pela sucessão de atos violentos de extermínio, de atos etnocidas contra alguns núcleos familiares. Também pela ameaça constante do retorno da mesma violência sobre aqueles que denunciassessem ou se recusassem a deixar suas casas e suas terras em prol dos interesses estranhos aos hábitos do lugar. Um processo que ganhou fôlego durante a ditadura militar, após a construção da BR 101, em meados dos anos 70, em época muito recente. Foi quando uma leva de não-índios, nacionais e alguns estrangeiros, começaram a chegar com incentivos do estado brasileiro, atraídos por políticos e empresários, que cobiçavam suas terras para extraírem dela a madeira da Mata Atlântica, expandirem suas fazendas e explorarem o turismo e multiplicaram seus negócios.

Foi nesse contexto de grilagens de terra e impunidades que, há mais de 30 anos, empresas de extração madeireira prosperaram em seus negócios regionais, a exemplo das empresas Flonibra, Brasil Holanda Indústria S.A (Bralanda) e Vale do Rio Doce (Plantar). No rastro dessas grandes

empresas vieram novas serrarias com seus trabalhadores mineiros e capixabas, mais experientes no negócio de desmatar, extrair e beneficiar a madeira, e exportar, enfim. Assim, aquela antiga “Vila Índia” em muito se transformou, se comparada à Cumuruxatiba de hoje. A densidade populacional concentrada na beira da praia é um fenômeno recente, como resultado do processo de povoamento por outros povos, comunidades, núcleos familiares, indivíduos e culturas de várias regiões do país e do mundo. Vieram todos atraídos pelas belezas e leveza do lugar. A sua população atual contraria o que foi descrito pelo príncipe Maximiliano, em 1815, citação em que registra a presença Pataxó no distrito e a presença Tupinikin, os “índios praieiros”.

A cavalo acompanhado de dois homens de minha tropa, dirigi-me à ponta de terra denominada Curribichatiba. A lua cheia refletia-se, magnífica, no oceano, e iluminava as choças solitárias de alguns índios praianos, a quem os nossos burros de carga, que iam adiante, arrancam ao sono. A curta distância das choças ficava a fazenda Caledônia, fundada sete anos atrás pelo inglês Charles Fraser. Este cavalheiro que viajava por grande parte do globo, comprara cerca de trinta fortes negros para o cultivo da fazenda, Os índios das cercanias trabalharam para ele durante uns anos, derrubando a mata dos lindos morros que acompanham a costa e cultivando-as todos (WIED-NEUWIED, 1970, p. 217).

Presença indígena e imagem de “uma vila de gente pacata” são confirmadas pela filha do primeiro madeireiro que se estabeleceu no lugar, sucessor do patrimônio adquirido dos “estrangeiros”, do primeiro explorador da areia monazítica, o minerador John Gordon. O terceiro na linha sucessória, Júlio Rodrigues, ‘comprou’ a antiga Fazenda Caledônia, sesmaria doada ao inglês Charles Fraser, identificada no texto acima. Em Cumuruxatiba, no ano de 1928, J. Rodrigues montou serraria e passou a administrar a empresa mineradora de extração e comercialização da areia monazítica, implantada desde o final do século XIX. Soube tirar proveito da boa relação estabelecida com os nativos e soube se beneficiar da sua mão de obra, assim como todos seus familiares que tinham pequenos negócios no distrito, incluindo fazendas improdutivas na Ponta do Moreira, Imbassuaba e Barra do Kaí.

Conforme descrito na citação abaixo, as características da vila parecem coincidir com o cenário encontrado pelo príncipe Maximiliano em 1815. A presença Pataxó novamente é registrada, curiosamente, suas casas, roças e território parecem ter feito parte dos bens adquiridos na Fazenda Cumuruxatiba (nome retomado, pelo visto, pelos Pataxó e praieiros, para substituir o nome da antiga Fazenda Caledônia). Vejamos o que descreve Maria José Rodrigues Moreira, filha do empreendedor Júlio Rodrigues, a respeito da chegada de sua família, em 1931, quando conheceram Cumuruxatiba pela primeira vez.

Papai continuou sozinho em Teófilo Otoni. Quando as férias chegaram, ele resolveu passá-las conosco em Cumuruxatiba. (...) A viagem foi difícil, mas lá chegamos **ficando na gerência, (casa antiga) feita pelos estrangeiros que beneficiavam a areia monazítica**. Adoramos o lugar, os córregos, o coqueiral, o luar, o céu estrelado, sem luz elétrica para diminuir a beleza e a casa ampla com uma varanda gostosa e fresca. A gerência ficava juntinha da barra do córrego e em dias de maré cheia era lindíssimo o panorama. **Na fazenda existia um povoado de índios pataxós, gente boa e pacata, mas sem estímulo para o trabalho.** (...) Eu estive bem mal. **No dia 20 de janeiro na subida do mastro em honra de São Sebastião**, mamãe pediu a ele que restituísse a minha saúde (MOREIRA, 1980, *apud* BATISTA, 2000, p. 272 – Grifos nossos).

O texto não escapa de difundir o estereótipo de “índio preguiçoso”, em lugar dos adjetivos usados pelos viajantes do século XIX: “bárbaro e selvagem”. Ressalta o difícil acesso à Cumuruxatiba por via terrestre, sua localização isolada e a existência de um contexto multicultural. O que possibilitou a reprodução etnocultural foi o fato da presença estrangeira, não-indígena, ter-se limitado à exploração extrativista e econômica, sem se importarem com “a conversão dos gentios”; sem desejarem intervir nos seus saberes e práticas tradicionais, seus rituais, modos de organização e de vida; sem se tornarem numericamente seguros para o conflito. Também pelo fato de nunca terem tido um pároco ou um padre residindo no lugar, a condução dos ritos na igreja de São Sebastião (atualmente, Santo Antônio), durante muitas décadas, foi dirigida por Pataxó leigos, sem interferências, na au-

sência de seus líderes cristãos. Assim puderam professar, adaptar, ressignificar e maquiara tudo que consideravam pertinente. Não havia o controle do olhar da instituição religiosa.

Não se trata de sincretismo, mas de transculturalidade o que acontece no dia 20 de janeiro na Festa da Puxada do Mastro de São Sebastião. Nela, São Sebastião, Caboclo da Mata e Oxóssi reúnem, em sua materialidade e significado, as mesmas energias vindas da floresta, da mata, o mesmo conjunto de intensidades afetivas e espirituais, que conferem potência, força, saúde e vida aos guerreiros, caçadores, àqueles e àquelas que enfrentam situações desafiadoras, difíceis. Além de ocuparem a liderança da religião, os Pataxó também ocupavam cargos na municipalidade, na área de segurança e da educação, igualmente por várias décadas, até serem definitivamente invadidos no final do século XX, começando pelas ressonâncias do “conflito armado” e violento que envolveu e vitimou seus parentes mais próximos, conhecido como “Fogo de 1951”, deflagrado em Barra Velha, por ocasião da criação, delimitação e demarcação do Parque Nacional de Monte Pascoal (1943). Esse processo que só se acelerou na segunda metade dos anos 70.

Cumuruxatiba para ser feliz!

Hino os Pataxó de Cumuruxatiba

De Corina Medeiros da Silva ⁴

Brasil que vive alegre e valoroso.

Brasil que vive alegre para enfrentar.

Com nossas armas já estás seguro e no momento mande me chamar!

CUMURUXATIBA PARA SER FELIZ!

Porque nós somos donos desta terra.

Oh Pátria amada quando canta o seu hino.

Os Pataxó compreendem seu destino.

(BATISTA, 2004).

Esse hino revela o desejo dos Pataxó e a intenção de espantarem toda e qualquer ameaça sobre suas terras, como afirma o primeiro verso da últi-

⁴ Este hino foi escrito por Corina Medeiros, conhecida Pataxó, negrindia, afroindígena letrada, primeira professora e dona do primeiro cartório em Cumuruxatiba, filha de pai Pataxó e mãe ex-escrava.

ma estrofe, “Porque nós somos donos desta terra”. Suficiente para justificar seu projeto de povo, de comunidade. Cumuruxatiba para ser feliz! Foi escrito há mais de meio século, no momento em que o Brasil ingressava na II Guerra Mundial, transformando “índios, nativos e ou caboclos” em lutadores nas frentes de batalha. Há registro de Pataxó recrutados para lutarem na Itália, no mesmo período em que seu território estava sendo sobreposto e revistas suas marcações em 1943, conforme citado por Carvalho (2008).

Existe uma memória ainda viva entre os nativos, com mais de cinquenta anos, que se refere à demarcação da chamada “Terra do patrimônio”, de cujo processo demarcatório o empresário Júlio Rodrigues participou ativamente. Consultando datas e fatos regionais convergentes, implicados na territorialidade Pataxó, nos induz a pensar que se trata da ação demarcatória do território Pataxó, um ano depois da criação do Parque Nacional de Monte Pascoal. Segundo a antropóloga Maria do Rosário Carvalho (2008), em 1943, foram realizados os primeiros estudos demarcatórios desse território, cujos limites foram oficialmente reconhecidos e demarcados. Foi nessa mesma época a demarcação da “Terra do Patrimônio”, segundo reivindicam, o atual “Território Comexatiba”. E foi marcado com piquete, mas também por ordem de Rodrigues, com plantações de coqueiros no seu contorno praieiro. Uma oportunidade igual para regularização das fazendas que passaram a sobrepor seu antigo território: em Cumuruxatiba, na Ponta do Imbassuaba, no Moreira e na Barra do Kaí. No interior das terras griladas pela BRALANDA, no interior do atual Parque Nacional do Descobrimento, há marcos ou marcações feitas com piquetes, além de vestígios da presença indígena, ainda muito viva e recente, materializada por fruteiras plantadas por seus antigos moradores, vestígios de fogueiras, fogões, construções etc.

Desterritorialização e reterritorialização: a expulsão do Paraíso!

Com o fim da era “Júlio Rodrigues”, as famílias Pataxó ficaram mais vulneráveis às sucessivas entradas de não-índios em seus territórios. A pri-

meira manifestação dessa vulnerabilidade pode ser percebida no caso da expulsão da família Machado da Barra do Kaí, no ano de 1956.

O fato é que, nos anos 70, começou um processo de expropriação e desterritorialização dos Pataxó que veio culminar na luta pela terra e que se fez vitoriosa em 1986. Foi quando o Estado brasileiro respondeu com a Reforma Agrária, com o parcelamento e a demarcação dos lotes de reforma agrária, transformando em assentada cada família Pataxó que participou do movimento de luta. Sua identidade Pataxó foi simplesmente ignorada no contexto e, em lugar dela, veio uma cara nova, uma identidade ‘nacional’. Para o grupo-pesquisador, o que os Pataxó queriam era retomar o que perderam e suas vidas, como era antes. Ainda que tivessem que dividir seu território com os que os deixassem viver suas vidas em paz, como aprenderam com seus pais e antepassados: praticando seus rituais, suas festas, colhendo, coletando, caçando e pescando o alimento dos campos, da restinga, do mar, dos rios, da terra, da Mata Atlântica etc. Mas o Estado e o INCRA não viram nada, não ouviram nada. Se viram ou ouviram, não compreenderam. Se compreenderam, não demonstraram. Souberam como tirar proveito da informação e do conhecimento e o fizeram como mais uma estratégia para integrá-los, tirar-lhes a cultura para impor-lhes uma outra no lugar.

Nesta sucessão de “equívocos oficiais e de horrores inter-culturais velados”, não poderia ficar de lado a tentativa de governar o território de produção e reprodução da cultura pelo controle do poder religioso e da educação escolar, com seus dispositivos alienígenas, sufocando qualquer iniciativa de contextualização de sua pragmática, por um ou outro educador que se atrevesse em fazê-lo. Como afirma Foucault, trata-se da tentativa de substituição de uma rede de poder local por uma outra rede de poder, no contexto de disputas de hegemonias socioculturais, socioeconômicas, socioambientais etc. E para que? Para melhor dominarem seus territórios, seus espaços externos, passaram igualmente a investir esforços para dominar os ‘espaços de dentro’, sua subjetividade e identidade. Pelo que tudo indica, fracassaram nesse intento.

E como fizeram isso? Diabolizando e proibindo socialmente as expressões etnoculturais indígenas muito vivas naquela ‘antiga vila índia’: seus símbolos, suas pinturas corporais, sua espiritualidade com seus encantos e encantados, a prática da pajelança e de seus rituais sagrados, a exemplo das práticas do Awê e do Cordão Pataxó na Festa da Puxada do Mastro de São Sebastião. Problema de poder-disciplinar. De acordo com Varela (1995, p.45), o poder disciplinar atua na subjetividade do Ser, no campo da identidade e, na definição do tipo de conhecimento produzir, pois “... joga, portanto, e complementarmente em dois terrenos, o da produção dos sujeitos e o da produção de saberes, (...) saberes que por sua vez ao serem devolvidos ao sujeito, o constituem como indivíduo, constroem o seu eu.”

Paradoxalmente, tudo acabou funcionando como estratégia de flexibilidade e resistência Pataxó de permanecer no seu natal, alternando-se em múltiplos papéis, aprendendo o mundo do branco no velho território imemorial onde estão enterrados seus antepassados e “viviam livres”. O primeiro papel que tiveram de assumir foi o de assalariados, trabalhadores das fazendas, da indústria do turismo nascente, das pousadas, hotéis e restaurantes emergentes. Por muitos anos, esforçaram-se para parecer mais um ‘nacional’, um ‘caboclo’ supostamente ‘integrado’, pois o oposto disso poderia custar-lhes, além do emprego, em alguns casos, a própria sobrevivência e a vida. Por fim, restou-lhes o dispositivo de “*Brincar-de-Índio*”,

entendido como uma apresentação que se repetia anualmente na Festa da Puxada do Mastro de São Sebastião, até 1990, ano em que passaram a ser excluídos da Festa pelos católicos recém-chegados, que viam na ‘apresentação’ um rito de profanação do sagrado. Essa exclusão estendeu-se até o ano de 2001, quando retomaram esse ritual ou esse “brincar” para revitalização de suas práticas e saberes etnoculturais.

Na verdade, essa tal apresentação revelou-se em nossos estudos de mestrado como um rito imemorial que foi por eles herdado e muito bem defendido, confirmando, em seu processo, o que descreve Bartolomé (2006, p. 58) em relação a tais processos de etnogênese, à medida que foram dinamizando e atualizando “suas antigas filiações étnicas às quais seus portadores tinham sido induzidos ou obrigados a renunciar, mas que se recuperam combatentes, porque delas se podem esperar potenciais benefícios coletivos”. O termo “brincar-de-Índio” revelou-se como uma espécie de licença poética, para que pudessem retomar sua identidade coletiva, sua subjetividade. Ao conceber a subjetividade, o filósofo Félix Guattari a liberta, outorgando-lhe espaços de autodeterminação e autonomia individual e coletiva, à medida que a define como “... conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e ou coletivas, estejam em posição de emergir como território existencial auto-referencial, em adjacência, ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva.” (GUATTARI, 2000, p. 18).

REFERÊNCIAS

- BARBIER, René. **A pesquisa-ação na instituição educativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- BARTOLOMÉ, Miguel. **As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**. Mana, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, apr. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100002. Acesso em: 10.12.09.
- _____. La extinción del ixcateco: la identidad étnica ante la pérdida lingüística. In: BARTOLOMÉ, M.; BARABAS, A. **La pluralidad en peligro**. procesos de extinción y transfiguración cultural en Oaxaca. México: INAH-INI, 1996. p. 101-128. (Col. Regiones).
- BATISTA, Maria Geovanda. **Nos rizomas da alegria vamos todos Hãmiyá: as múltiplas relações entre o corpo e o território no imaginário sociocultural Pataxó**. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Quebec, Quebec, 2000.
- BOAL, Augusto. **Teatro do oprimido e outras poéticas políticas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- BOCCARA, Guillaume. Antropología diacrónica: dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. In: BOCCARA, G.; GALINDO, S. (Orgs.). **Lógica mestiza en América**. Temuco: Universidad de la Frontera, Instituto

de Estudios Indígenas, 2000. p. 11-59.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. Processo administrativo nº 082620002556/82: contestação do relatório circunstanciado de identificação da denominada Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal, protocolada em Brasília pelas lideranças Pataxó, junto ao presidente da FUNAI Márcio Augusto Freitas de Meira, em 02 de junho de 2008. **Diário Oficial da União**, Brasília/DF: FUNAI, 2008.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. **Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**. São Paulo: Ed. 34: 1997.

FLEURY, Reinaldo Matias. Desafios à educação intercultural no Brasil: a perspectiva epistemológica da complexidade. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, Brasília, v. 80, n.185, p. 277-289, maio/ago.1999.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

GAUTHIER, J.; FLEURI, R. M.; GRANDO, B. S. (Orgs.). **Uma pesquisa sociopoética: o índio, o negro e o branco no imaginário de pesquisadores da área de educação**. Florianópolis: EDUFSC, 2001.

HILL, Jonathan (Org). **History, power and identity**. Iowa: University of Iowa Press, 1996.

_____. **Ethnogenesis in the Northwest Amazon: an emerging regional picture**. In: _____. History, power and identity. Iowa: University of Iowa Press, 1996a. p. 142-160.

MORIN, E. **O paradigma perdido: a natureza humana**. Lisboa: Europa-América, 1991.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. Repensando as relações sociais dos grupos indígenas no século XIX no sul do Estado da Bahia. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21, 1998, Vitória. **Anais...** Vitória: EDUFES, 1998. v. 1. p. 23-23.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP, 1992. p. 413-430.

_____. De como obter mão-de-obra indígena na Bahia entre os séculos XVI e XVIII. **Revista de História**, São Paulo: EDUSP, n. 123-132, 1994.

PARAÍSO, Maria H. B. **Caminhos de ir e vir e caminho sem volta: índios, estradas e rios no Sul da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1981.

SOTTO-MAIOR, Leila Silvia Burger. Estudos de fundamentação antropológica necessários à identificação e delimitação da Terra Indígena Comexatiba (Cahy/Pequi). **Diário Oficial da União**. Brasília: FUNAI, 13 de março de 2006. Relatório técnico.

SOTTO-MAIOR, Leila Silvia Burger. Resumo do relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Barra Velha. Portarias nº 329/PRES, de 21 de março de 2006, e nº 528/PRES, de 04 de maio de 2006: processos FUNAI/BSB/2556/82. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF: FUNAI, 29.02.2008.

VARELA, Julia. Categorias espaço-temporais e socialização escolar: do individualismo ao narcisismo. In: COSTA, M.V. **Escola básica na virada do século: cultura, política e currículo**. Porto Alegre: FAGED; UFRGS, 1995.

WIED-NEUWIED, Maximiliano, príncipe de. **Viagem ao Brasil, nos anos de 1815 a 1817**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1970.

Recebido em 01.12.09

Aprovado em 08.12.09