



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

RICARDO SALLUM FREIRE

ARTICULAÇÕES POLÍTICAS INDÍGENAS NO SUL DA BAHIA

Salvador

2016

RICARDO SALLUM FREIRE

ARTICULAÇÕES POLÍTICAS INDÍGENAS NO SUL DA BAHIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientadora: Prof. Dra. Catherine Prost

Salvador

2016

Ficha catalográfica elaborada pela
Biblioteca do Instituto de Geociências – UFBA

F866 Freire, Ricardo Sallum
Articulações políticas indígenas no sul da Bahia / Ricardo Sallum
Freire.- Salvador, 2016.
187 f. : il. Color.

Orientador: Profa. Dra. Catherine Prost
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia.
Instituto de Geociências, 2016.

1. Índios da América do Sul - Brasil - Bahia. 2. Posse da terra - Índios. 3. Índios Pataxó. I. Prost, Catherine. II. Universidade Federal da Bahia. III. Título.

CDU: 338.43.02(813.8)

TERMO DE APROVAÇÃO

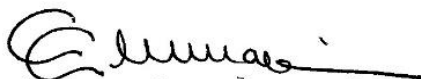
ARTICULAÇÕES POLÍTICAS INDÍGENAS NO SUL DA BAHIA.

RICARDO SALLUM FREIRE

BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Catherine Prost
Doutora em Geopolítica
Departamento de Geografia, UFBA, Brasil



Profa. Dra. Guiomar Inez Germani
Doutora em Geografia
Departamento de Geografia, UFBA, Brasil



Profa. Dra. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho
Doutora em Ciência Social
Departamento de Antropologia e Enologia, FFCH/UFBA, Brasil.

Aprovada em Sessão Pública de 19 de fevereiro de 2016.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a três Marias:

À Maria Antônia Sallum Freire, minha mãe, por ensinar-me a admitir que vivo no mundo e que tal fato é incontornável. Isso, através de sua capacidade de “manter os pés no chão” e, contudo, não abrir mão de seus sonhos e ideais, sabendo, astuciosa, alegre e resistentemente, esperar o momento de suas realizações.

À Dona Maria do Rosário dos Santos, Pataxó de Coroa Vermelha, quem me hospedou nas duas vezes em que estive em sua aldeia. À sua atenção ao meu bem estar e o indescritível senso de humor que aliviou-me as ansiedades do processo de pesquisa em campo.

À Dona Maria da Glória de Jesus, Tupinambá da Serra do Padeiro, quem também me hospedou em sua casa e me alimentou – a barriga, o espírito e a alma. Agradeço também pela orientação em campo, pois não foram raras as vezes em que ela abriu-me portas importantíssimas para o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço também a Paulo César Freire, meu pai, por me ensinar que o grande dom do ser humano é a liberdade e que certas convenções são completamente dispensáveis. Grato pelas perspectivas geradas por suas idéias, sonhos e referências musicais.

Agradeço aos caciques Babau Tupinambá e Aruã Pataxó que me concederam seus depoimentos, basilares a estas investigações. Minha grande admiração por esses dois líderes que vêm, através de suas lutas, apontando possibilidades reais de transformação para um outro Brasil.

Aos estudantes indígenas da Universidade Federal da Bahia que admitiram, com muito bom humor, minha presença durante reuniões e eventos por eles organizados. Fico especialmente obrigado aos estudantes pataxó Rutian e Taquari pela confiança em mim depositada e por terem participado diretamente na construção desta pesquisa através das muitas conversas, orientações e encaminhamentos em campo. Espero ter deixado evidente suas presenças ao longo desta dissertação. Todos estes jovens universitários indígenas expressam a vitalidade do movimento indígena no Brasil e sua capacidade de transformação de nossas instituições.

Agradeço à Catherine Prost por orientar-me nesta pesquisa. Além das críticas de suas leituras minuciosas, a descontração de nossos diálogos, sua confiança e seu incentivo possibilitaram que eu levasse à frente esse projeto. À professora Guiomar Germani, por ter acompanhado de perto esta pesquisa desde seus momentos iniciais. Aproveito para agradecer a todo pessoal do Projeto GeografAR/UFBA, que sempre acolheu-me em seus profícuos eventos

e discussões, especialmente Edite Diniz que, com sua “delicadeza sertaneja”, me acolheu e me guiou pelas trilhas das questões indígenas na Bahia. À Professora Maria Rosário de Carvalho, que com a intensidade de suas ideias inspirou-me, acima de tudo, a explorar caminhos interpretativos que se abriram ao longo do processo de pesquisa.

Quero ainda agradecer ao Professor Ewerton Machado, do Depto. de Geografia da Universidade Federal de Santa Catarina, por incentivar-me a persistir e dar continuidade aos desvendamentos através da Geografia.

À Joana, por sua presença, por seus comentários e dicas, por suas críticas e pela delicadeza quando esta se fez necessária. Além disso, agradeço pela fundamental ajuda na confecção dos mapas aqui contidos.

À comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro, que me acolheu, em especial: Seu Lírio e seus filhos Glicéria, Magnólia, Baiaco e Teity; Dona Miúda, Seu Domingos e João; Marluce e Seu Gidé; os pequenos Tchirí e Erú; Zeno, Bruno, Maguinho, Jéssica.

Aos Pataxó de Coroa Vermelha: Maria Dajuda e sua filha Helen, Kâhu; Marli, Zeca, Sinivaldo, Luzia, Chico Índio, além dos irmãos artesãos de Taquari.

Às lideranças Tupinambá de Olivença: cacique Ramon Ytajibá, Nádia Acauã, cacique Nani, Jacarandá, cacique Val e Nicolas da FUNAI. Ao grande cacique Nailton Muniz Pataxó Hãhãhãe, Agnaldo Pataxó Hãhãhãe, Ilclênia Tuxá, Joelson Ferreira do Assentamento Terra Vista; Haroldo Heleno, Alda e Domingos do CIMI. A todos estes agentes que protagonizam múltiplos movimentos de resistência às atuais condições de vida impostas aos grupos sociais marginalizados no sul da Bahia e no Brasil.

Aos comparsas do curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Geografia e do Departamento de Geografia da UFBA, pelas discussões e pelas piadas. Agradeço especialmente à Caroline Vaz e Mateus Barbosa, pelas conversas sobre Fenomenologia, Geografia e outras tantas que potencializam o deleite da reflexão livre.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em Geografia da UFBA pelo espaço proporcionado ao desenvolvimento desta pesquisa e à CAPES pela concessão de bolsa de estudos.

Ninguém vive só! Ninguém come só!

Maria da Glória Jesus
Tupinambá da Serra do Padeiro

*Eu quero saber, mas sem matar
o que existe já em mim
ou assim, ou me deixe em paz
nesta casa sem solidão
na aventura que sei viver
Com segredo que não contei pra você*

Milton Nascimento e Fernando Brant
(Que virá dessa escuridão?)

RESUMO

Os povos indígenas no Brasil têm se organizado social e politicamente diante dos atuais desafios impostos à reapropriação de seus territórios tradicionais e à manutenção dos direitos até então conquistados. No período histórico presente, em que se configura amplamente um meio geográfico técnico-científico-informacional, suas disputas territoriais ganham novos contornos e significados. Inseridos nesse contexto, os povos Tupinambá, Pataxó e Pataxó Hãhãhãe, no sul da Bahia, vêm constituindo significativos processos de organização política, com destaque às reconquistas territoriais através das retomadas de terras e de êxitos na esfera política obtidos através de suas organizações próprias. Diante disso, esta dissertação trata das articulações políticas indígenas contemporâneas no sul da Bahia e seus significados no processo de reconquista e manutenção de seus territórios. As análises aqui presentes partem de entrevistas feitas com lideranças e de observação-participante em eventos do movimento indígena. São enfocadas, prioritariamente, as atuações dos caciques Aruã Pataxó e Babau Tupinambá, lideranças que se destacaram neste processo investigativo pelos modos como têm se articulado com agentes diversos que se encontram e atuam em diferentes escalas geográficas. A autonomia por eles almejada se revela nestes casos, principalmente, pelo autofinanciamento da luta e pela livre escolha de seus parceiros políticos. Dessa forma, essas articulações têm criado as condições de produção de uma territorialidade indígena em rede no sul da Bahia, a qual conecta-se com outras territorialidades na região e fora dela, reforçando os poderes locais das comunidades sobre seus respectivos territórios. Com isso tem contribuído a apropriação das novas tecnologias de telecomunicação. Estas, além de permitirem a troca de informações em tempo real entre os agentes indígenas e não-indígenas que se articulam, servem como canal de divulgação das produções audiovisuais das comunidades e seus parceiros, visando sensibilizar a opinião pública acerca de suas causas e interesses. Este trabalho insere-se, portanto, no rol de debates sobre a influência das novas territorialidades na organização do espaço geográfico.

Palavras-chave: território; Tupinambá; Pataxó; novas territorialidades, organização do espaço.

ABSTRACT

The indigenous peoples in Brazil have been socially and politically organizing themselves face the current challenges imposed to re-appropriation of their traditional territories and to the maintenance of their achieved rights. In the present historic period, in which a technical-scientific-informational environment is widely configured, their territory disputes gain new meanings. Inserted in this new context, the Tupinambá, Pataxó and Pataxó Hãhãhãe peoples, in south of Bahia, have been constituting significant political organization processes with highlight to the territorial re-conquests through land retaken and success in the political sphere through their own organizations. Considering these facts, this thesis aims to discuss the contemporary political indigenous articulations in the south of Bahia and their meanings in the process of re-conquest and maintenance of their territories. The present analyses are based on the interviews with indigenous leaders and on the participatory observation in indigenous movement events in Bahia. It focuses on the political actions from the chiefs Aruã Pataxó and Babau Tupinambá, both leaders which have called attention in this investigative process due to their ability to articulate with many agents which are found and act in different geographical scales. The autonomy they wish to have is revealed in these cases, mainly due to the fight's self-financing and to the free choice of their political partners. That way these articulations have been creating the conditions for the production of an indigenous network territoriality in the south of Bahia, which connects itself with other region's and outside territorialities, making the local community power stronger upon their territories. The appropriation of new telecommunication technologies have been contributing to that. They allow the information exchange in real time between the indigenous leaders from different groups and between them and non-indigenous agents; they also serve as a channel for advertising the audio-visual productions of these communities and their partners, aiming to touch the public opinion regarding their causes and interests. This work is therefore related to the debates regarding the influence of new territorialities in the geographical space organization.

Key-words: territories; Tupinambá; Pataxó; new territorialities, space organization.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa dos territórios indígenas no sul da Bahia.	26
Figura 2: Mapa de localização da aldeia pataxó Coroa Vermelha.	27
Figura 3: Mapa de localização da aldeia tupinambá Serra do Padeiro.	27
Figura 4: Paisagens em distintos ambientes no sul da Bahia	72
Figura 5: O pico rochoso da Serra do Padeiro.....	72
Figura 6: Situação jurídica dos territórios indígenas no sul da Bahia.	89
Figura 7: Articulações políticas a partir da Serra do Padeiro e de Coroa Vermelha.	163

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Territórios indígenas delimitados pela FUNAI.....	28
Quadro 2: Estágios da investigação e procedimentos metodológicos adotados	60
Quadro 3: Aldeamentos no sul da Bahia posteriormente elevados a vilas	75
Quadro 4: Situação jurídica dos territórios indígenas no sul da Bahia	87

LISTA DAS PRINCIPAIS SIGLAS E ABREVIACÕES

ABA Associação Brasileira de Antropologia
AGU Advocacia Geral da União
AITSP Associação Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro
ANAÍ Associação Nacional de Ação Indigenista
CAB Centro Administrativo da Bahia
CCA/AGU Câmara de Conciliação e Arbitragem da Advocacia Geral da União
CCPY Comissão pela Criação do Parque Yanomami
CDC Centro Digital e Cidadania
CEDI Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CIMI Conselho Indigenista Missionário
Conage Coordenação Nacional de Geólogos
CN Congresso Nacional
CNBB Conferência Nacional de Bispos do Brasil
CPI-SP Comissão Pró-Índio de São Paulo
CPPI/BA Coordenação de Políticas para os Povos Indígenas da SJDHDS/BA
CTI Centro de Trabalho Indigenista
EEITSP Escola Estadual Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro
FINPAT Federação Indígena dos Povos Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul da Bahia
FUNAI Fundação Nacional do Índio
GESAC Governo Eletrônico – Serviço de Atendimento ao Cidadão
GT Grupo Técnico
IBAMA Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBDF Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
ICMbio Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IFBA Instituto Federal da Bahia
Incra Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
Inesc Instituto de Estudos Socioeconômicos
MIBA Movimento Indígena da Bahia
MJ Ministério da Justiça
MPF Ministério Público Federal
MUPOIBA Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia
RI Reserva Indígena
RTID/FUNAI Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
PET Indígena/UFBA Programa de Ensino Tutorial: Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas da Universidade Federal da Bahia
PNMP Parque Nacional do Monte Pascoal
SBPC Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência
SJDHDS/BA Secretaria de Justiça, Direitos Humanos e Desenvolvimento Social do Estado da Bahia
SPI Serviço de Proteção ao Índio
TI Terra Indígena
UFSB Universidade Federal do Sul da Bahia
UNI União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 DELINEANDO UMA PROBLEMÁTICA SOBRE AS ARTICULAÇÕES POLÍTICAS INDÍGENAS	17
1.1 JUSTIFICATIVAS	17
1.1.1 Localização e recortes de área de estudo	22
1.2 APONTAMENTOS ACERCA DA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DOS POVOS INDÍGENA NO BRASIL	28
1.3 MARCO TEÓRICO-CONCEITUAL.....	36
1.3.1 Sentido político de cultura.....	36
1.3.2 O conceito de território e os territórios indígenas	44
1.3.3 Articulações políticas: rede e movimento social.....	51
1.3.4 Questão Ambiental e Questão Indígena.....	56
1.4 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	59
2 POVOS INDÍGENAS E ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO NO SUL DA BAHIA	68
2.1 PAISAGENS HERDADAS NO SUL DA BAHIA	68
2.2 CONTEXTUALIZAÇÃO REGIONAL HISTÓRICA.....	73
2.3 SITUAÇÃO DOS TERRITÓRIOS INDÍGENAS NO SUL DA BAHIA.....	86
3 ARTICULAÇÕES POLÍTICAS INDÍGENAS NO SUL DA BAHIA	92
3.1 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DOS POVOS INDÍGENAS NO NORDESTE	92
3.2 ARTICULAÇÕES ENTRE OS PATAXÓ DE COROA VERMELHA	98
3.2.1 Cacique Aruã, um grande articulador.....	98
3.2.2 Esforços de articulação em escalas não-locais.....	102
3.2.3 Articulações promovidas pela FINPAT	106
3.2.4 Articulações políticas de resultado	110

3.3	ARTICULAÇÕES ENTRE OS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO.....	116
3.3.1	Babau, um líder notável.....	116
3.3.2	O primado da organização interna.....	121
3.3.3	Organização interna enquanto necessidade	125
3.3.4	Ganhos da organização interna	130
3.3.5	Articulações externas desfrutadas	139
3.3.6	O uso tático das redes técnicas: #libertembabau	152
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	159
	REFERÊNCIAS	167
	REFERÊNCIAS DE ENTREVISTAS.....	178
	APÊNDICES	180

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, os povos indígenas no Brasil conquistaram muitas de suas demandas através de sua organização, luta e, em muitos casos, à custa de suas próprias vidas. No entanto, são muitos os desafios ainda impostos à reapropriação e à manutenção de parcelas daquilo que representam seus tradicionais espaços de ocupação e uso. Os obstáculos que entravam os avanços dessas conquistas se renovam a todo momento a partir da sucessão dos estágios de desenvolvimento da formação socioespacial brasileira. Essa renovação expressa a continuidade histórica da inobservância, por parte de poderes estatais, dos direitos dos povos indígenas às suas existências socioculturais específicas em seus territórios tradicionais. Assim, os agentes que atuam na produção e na organização do espaço, capitaneados por grandes empresas capitalistas e respaldados pelo Estado nacional, desprezam a existência desses povos ao tratarem seus territórios como meros “entraves ao desenvolvimento”.

Por outro lado, renovam-se também as forças sociais que resistem às lógicas hegemônicas que agentes particulares buscam imprimir à organização do espaço nas diferentes regiões do país. De modo a enfrentar os novos desafios impostos à (re)produção de suas existências, os povos indígenas têm aprimorado suas formas próprias de organização. Para tanto, contribuem ao menos dois fatores: a) o reconhecimento constitucional das organizações indígenas enquanto representantes legítimas diante dos poderes públicos nacionais (Art. 232 da CF/88); e b) a grande disseminação das redes técnicas de telecomunicação em território nacional, a partir do final da década de 1990, e que caracterizam o atual meio técnico-científico-informacional.

É notável na recente história dos povos indígenas no Brasil a profusão de organizações indígenas próprias – como grupos, coletivos, associações, cooperativas, conselhos, federações e articulações, entre outras tantas formas – com as quais indígenas de diversas partes do país têm atuado politicamente nas mais diversas escalas entre o local e global. Desta forma, eles têm protagonizado não só lutas para o atendimento de demandas locais-comunitárias, como também para avanços gerais que se inserem no âmbito das questões dos direitos humanos e das minorias étnicas, do ambientalismo e da questão agrária nacional.

Para travarem os embates na esfera pública, lideranças indígenas têm buscado se aprimorar, tanto no que se refere aos conhecimentos tradicionais produzidos a partir das experiências de seus povos, como naquilo que chamam de “conhecimentos do branco”, buscando aproveitar a situação de contato interétnico, acessando conhecimentos vistos por eles

como úteis a suas atividades políticas. Expressão disto se dá também pela crescente presença de estudantes indígenas em universidades de todo o país.

Outra característica que marca o atual processo de organização social e política dos povos indígenas é a crescente apropriação, por parte de seus agentes, das novas tecnologias de telecomunicação. Diante do vertiginoso processo de inovação tecnológica iniciado em meados do século XX, intensificado e generalizado mundialmente na década de 1990, as tecnologias de telecomunicação têm se tornado mais acessíveis aos grupos sociais que, até então, destas não dispunham. Povos indígenas encontram hoje na apropriação das redes de telecomunicação um importante instrumento de suas lutas pelos e nos territórios. Assim, novas possibilidades são abertas às articulações políticas entre líderes e comunidades indígenas: as redes de telecomunicação servem na troca de informações entre os povos, assim como constituem uma via para a manifestação dos pontos de vistas indígenas diante da opinião pública, sensibilizando-a para suas causas sociais.

Inserem-se nesse contexto os povos Pataxó Hãhãhãe, Pataxó e os Tupinambá de Olivença, de Belmonte e do Vale do Jequitinhonha, que constituem os distintos territórios atualmente existentes no sul da Bahia. Através de sua organização e articulação política, suas comunidades têm obtido importantes conquistas que se expressam, entre outras, pela presença de 11 territórios já delimitados e declarados pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI)¹, totalizando uma área de 197.389 hectares. Dentre as áreas delimitadas destacam-se por suas dimensões: a da Reserva Indígena (RI) Pataxó Hãhãhãe Caramuru/Paraguaçu, com 54.105 ha; a terra indígena Tupinambá de Olivença, com 47.376 ha, e as terras indígenas Pataxó Barra Velha do Monte Pascoal, com 52.748 ha, e Comexatibá (Cahy/Pequi), com 28.077 ha. Estas duas últimas fazem fronteira entre si, constituindo assim um território pataxó contíguo de 80.825 ha, a ser ainda demarcado. Vale assinalar que, para contextos não amazônicos, tais dimensões são bastante significativas para terras indígenas em território nacional. No entanto, de todas as terras indígenas já delimitadas na região, apenas 6 áreas territoriais já têm processo de demarcação concluído, totalizando apenas 12.572 ha já homologados pela presidência da república, ou seja, somente 6,4% das áreas já identificadas pela FUNAI.

Os indígenas no sul da Bahia têm se organizado para pressionar o Estado pela conclusão dos processos de demarcação das terras indígenas na região. No entanto, enquanto isso não acontece, eles têm se esforçado para retornarem a seus territórios tradicionais através das retomadas de terra, ao invés de aguardarem pelos respectivos processos burocráticos e políticos

¹ Neste número não está considerada a TI Barra Velha (8.627 ha), por estar compreendida no polígono da TI Barra Velha do Monte Pascoal (52.748 ha) que a sobrepõe, como esclareço mais adiante neste trabalho.

que se arrastam há anos ou décadas e que não dão quaisquer indicativos de serem concluídos em um futuro próximo. Colocando suas vidas em jogo e com auxílio de seus Encantados, os indígenas enfrentam opositores locais, regionais, nacionais e internacionais – como nos casos de contenda com grandes empresas multinacionais. Estes, além de serem privilegiados pelo aparato normativo que, historicamente no Brasil, regula o acesso à terra prioritariamente através de sua apropriação privada, são instrumentalizados pelas forças de repressão do Estado cujos representantes não exitam em cumprir de forma truculenta os mandatos de reintegração de posse emitidos pelos juízes federais na região.

É portanto a partir destes espaços reconquistados, tenham já sido ou não regularizados, que os povos indígenas vêm se organizando e se articulando politicamente em busca não só de garantir seu controle territorial, mas também de criar as condições de (re)produção de suas existências.

Diante desse contexto, traço os seguintes questionamentos: como as lideranças dos povos indígenas no sul da Bahia têm se articulado politicamente entre si e com outros agentes, inclusive não-indígenas, para a reconquista e a manutenção de seus territórios? Quais as táticas de que lançam mão nessas articulações? Como as novas tecnologias de telecomunicação têm sido apropriadas e utilizadas por essas lideranças em prol de seus territórios? Quais os significados dessas articulações na constituição e manutenção dos territórios indígenas e na organização do espaço no sul da Bahia? Foi buscando responder a estas questões que tive como os principais objetivos desta pesquisa.

Objetivo Geral

Investigar as atuais articulações políticas de povos indígenas no sul da Bahia para a reconquista e manutenção de seus territórios tradicionais.

Objetivos específicos

- a) Investigar o processo geo-histórico de organização do espaço regional no sul da Bahia, buscando compreender o sentido das atuais articulações políticas indígenas em contexto.
- b) Analisar as articulações políticas de lideranças indígenas no sul da Bahia, de modo a identificar os agentes envolvidos e suas formas de atuação e interação social e política.
- c) Investigar sobre a apropriação indígena das novas tecnologias de telecomunicação para articulação política.
- d) Interpretar os sentidos e significados das articulações políticas para os territórios indígenas e para a organização do espaço regional no sul da Bahia.

Esta pesquisa foi realizada com base nos relatos de lideranças indígenas que atuam no movimento indígena na Bahia, principalmente a partir da porção sul do estado. Além disso, contribuem no processo investigativo observações feitas em campo nas aldeias Pataxó de Coroa Vermelha e Tupinambá da Serra do Padeiro e durante eventos do movimento ocorridos tanto no sul da Bahia como também em Salvador/BA. Enfoco aqui, fundamentalmente, as experiências dos caciques das aldeias citadas que têm atuação política destacável no contexto do sul da Bahia, o cacique Aruã Pataxó e o Cacique Babau Tupinambá de Olivença.

No primeiro capítulo desta dissertação, discorro sobre as situações por mim vivenciadas que me conduziram às intenções iniciais nesta pesquisa. Além disso, trato sobre as questões gerais a respeito da organização política de povos indígenas no Brasil, a partir das quais pude delinear a problemática de estudo aqui abordada. Discuto ainda nesse primeiro capítulo, as acepções de conceitos e categorias que são as chaves interpretativas dos fenômenos analisados ao longo do trabalho. Por fim, apresento os procedimentos adotados ao longo do processo de pesquisa, refletindo sobre a determinação destes a partir do que gradualmente eu observava em campo.

No segundo capítulo me dedico a traçar uma contextualização geohistórica da presença indígena no sul da Bahia e discutir sobre a situação atual dos territórios indígenas na região, com enfoque em seus *status* jurídicos no presente.

No terceiro capítulo descrevo e analiso as experiências de articulação política das lideranças indígenas entrevistadas. As reflexões ali tecidas giram em torno das atuações dos caciques Aruã Pataxó e Babau Tupinambá. A partir das ações destes, busco refletir sobre os atuais significados das articulações políticas indígenas no sul da Bahia, tanto no que diz respeito à reconquista e manutenção dos territórios indígenas e suas implicações na organização do espaço regional, quanto no sentido de contextualizá-las enquanto características contemporâneas das específicas territorialidades dos povos indígenas na região.

As reflexões que teço ao longo deste trabalho visam contribuir para o debate acerca das implicações das novas territorialidades representadas por povos tradicionais no processo de organização do espaço geográfico, bem como indicar alguns dos sentidos que adquirem esses territórios sociais frente aos contextos local, regional, nacional e internacional. Além disso, trago também uma contribuição para o debate sobre as formas contemporâneas de organização política de povos indígenas no Brasil em contexto de globalização.

1 DELINEANDO UMA PROBLEMÁTICA SOBRE AS ARTICULAÇÕES POLÍTICAS INDÍGENAS

1.1 JUSTIFICATIVAS

Após formar-me em Geografia pela Universidade Federal de Santa Catarina, em 2009, e lecionar durante os dois anos seguintes como professor desta disciplina em escolas públicas em Florianópolis, tive a oportunidade de trabalhar com a educação escolar indígena. Com a renovação do quadro de professores da Escola Indígena de Educação Básica *Wherá Tupã Poty Djá*, da aldeia Guarani *M'Biguaçu*, na porção central do litoral de Santa Catarina, um amigo indicou-me para ocupar o cargo de professor de Geografia e ciências humanas da instituição. Trabalhei ali durante três anos em que tive o privilégio de estar em um intenso contato com aqueles Guarani. Afora todo aprendizado que, inerentemente, se desfruta diante de tal relação, questões enfrentadas no próprio cotidiano escolar – o qual é bastante centralizador da vida social comunitária da aldeia – me levavam a pensar na situação da comunidade e nas dificuldades que eu os via enfrentarem no seu dia a dia para desenvolverem e levarem adiante um projeto de educação escolar indígena prenhe de défcits e contradições – tal como a presença de professores não-indígenas – para criarem e recriarem seus modos de vida em uma terra indígena que, apesar de já demarcada e homologada, possui uma área bastante restrita (59 ha) para seus cerca de 100 habitantes e seus tradicionais roçados de milhos, mandiocas, batatas, amendoins, etc; e para lidarem com os conflitos gerados pelo trecho da rodovia BR 101 que secciona a terra indígena. Sobre estas, dentre outras tantas questões que discutíamos em âmbito escolar, comecei a refletir sobre como tais problemáticas poderiam ser encaradas por um geógrafo e quais as possíveis contribuições de sua disciplina para o debate sobre os territórios indígenas no Brasil.

O desejo em dar continuidade a meus estudos em Geografia se reacendia e passei a pensar na possibilidade de ingressar em um curso de mestrado, o qual poderia me proporcionar condições para refletir sobre aquilo que cotidianamente se constiuía em minhas percepções naquela aldeia. Diante disso, no primeiro semestre de 2012 matriculei-me na disciplina de “Etnologia Indígena” do Programa de Pós-graduação em Antropologia social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC), ministrada pelo professor Rafael de Menezes Bastos. As discussões ali travadas contribuíram para a ampliação de minhas perspectivas sobre aquilo que estava vivendo junto aos Guarani de *M'Biguaçu*.

Finalmente, em meados de 2013, resolvi investir de fato meus esforços na elaboração de um projeto de pesquisa em Geografia envolvendo os territórios guarani na porção central do

litoral de Santa Catarina, onde está situada, entre outras aldeias guarani, a aldeia de M'Biguaçu. Contudo, por motivos pessoais mudei-me para Salvador no final daquele ano. Àquela altura, meus interesses já não se limitavam mais à realidade específica dos Guarani em Santa Catarina estendendo-se aos povos e territórios indígenas no Brasil em geral. Estando em Salvador propus-me então a desenvolver uma pesquisa sobre algo que, até então, me era praticamente desconhecido: os povos e territórios indígenas na Bahia.

Ingressei no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal da Bahia (PÓS GEO/UFBA), em 2014, com a proposta de um projeto sobre a situação dos territórios indígenas frente à organização do espaço regional no sul da Bahia. As relativas grandes extensões das terras indígenas Tupinambá de Olivença (47 mil ha) e Pataxó de Barra Velha do Monte Pascoal (53 mil ha) e da RI Pataxó Hãhãhãe Caramuru-Paraguaçu (54 mil ha) – como pode ser visualizado na Figura 1 (p. 27) – motivavam-me a pensar, em uma perspectiva geopolítica, como estes atuais espaços de uso e ocupação indígena se inseriam em, ou melhor, se contrapunham a qualquer ordenamento territorial na região. Já neste momento, presumindo o protagonismo daqueles povos indígenas, eu pretendia também analisar as táticas de articulação política de líderes indígenas nos casos estudados. Porém, assim como eu fora alertado constantemente por meus pares acadêmicos as dimensões do estudo proposto pareciam exceder as possibilidades de realização conferidas por uma dissertação de mestrado.

Por outro lado, discussões travadas no âmbito da disciplina “Geografia das Redes e dos Territórios”² me instigavam a pensar nas possibilidades teórico-metodológicas do conceito de rede como possível instrumento na interpretação dos territórios indígenas na contemporaneidade. Colaboravam com isto as próprias experiências por mim vivenciadas junto aos Guarani de M'Biguaçu, tais como: a) as reuniões de lideranças guarani de Santa Catarina e de outras regiões realizadas naquela aldeia; b) as manifestações com a participação de indígenas de outras etnias do estado (Xokleng e Kaingang); c) a “postura articuladora” de seu jovem cacique, que na época estava cursando faculdade de Direito; e d) o uso generalizado, sobretudo entre jovens, dos modernos recursos técnicos de telecomunicação, tais como celulares, computadores, *tablets* e *smartphones*. Diante disso, minhas reelaborações do projeto de pesquisa já tendiam para a atuação política articulada das comunidades indígenas em prol de seus territórios.

² Disciplina do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Santa Catarina – PPGEO/UFSC, ministrada pela professora Leila Dias e por mim cursada durante o segundo semestre letivo de 2013.

No final de 2014, apresentei à qualificação de projeto de pesquisa uma proposta de investigar a organização social e política indígena no sul da Bahia. Supondo, antecipadamente, a existência de redes de articulação política entre as lideranças indígenas, fui alertado pelas professoras da banca a inicialmente questionar-me sobre isso, algo que só poderia ser constatado, ou não, na realização da pesquisa em campo.

Quanto a uma efetiva aproximação com a realidade dos povos indígenas na Bahia, isso se deu inicialmente através do Projeto GeografAR da UFBA. Foi participando de algumas de suas reuniões, de seus eventos acadêmicos e da disciplina “Comunidades tradicionais: terra, território e territorialidades”³, que tive a oportunidade não só de aprofundar-me em questões relacionadas à pesquisa em Geografia a respeito de povos e comunidades tradicionais no Brasil, como ter meus primeiros contatos de fato com as comunidades indígenas na Bahia, com o que contribuiu diretamente a pesquisadora Edite Diniz, membro responsável pelos assuntos indígenas no âmbito do Projeto.

No final do primeiro semestre de 2014 participei, a convite de Edite, de um diálogo proposto por Paula Moreira, pesquisadora do Projeto GeografAR, com o líder estudantil indígena Genilson dos Santos de Jesus, Taquari Pataxó de Coroa Vermelha que veio a ser um dos principais interlocutores nesta pesquisa. Na mesma época, a convite de Edite visitei a aldeia Cariri-Xocó e Fulni-ô, *Thá-Fene*, que fica no município de Lauro de Freitas, na região metropolitana de Salvador. Nesta ocasião acompanhávamos os estudantes indígenas integrantes do Programa de Educação Tutorial/Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas da Universidade Federal da Bahia (PET Indígena/UFBA). Este foi o início de uma relação fundamental à realização desta pesquisa.

Através do Projeto GeografAR tive ainda a oportunidade de conhecer dois outros estudantes indígenas, Jean Amorim e Rutian Pataxó, já no segundo semestre de 2014. Naquele momento, o primeiro estava desenvolvendo monografia de conclusão de curso de bacharelado em Geografia na UFBA sobre os Tupinambá de Olivença e a intensificação dos conflitos em seu território devido a sua ocupação pelas forças armadas no final de 2013. Além de nossos diálogos sobre este e outros assuntos, acompanhei Jean em uma breve visita ao território Tupinambá de Olivença por ocasião da XIV Caminhada Tupinambá, ocorrida em 28 de setembro de 2014. Com Rutian Pataxó participei de uma série de situações em que pude

³ Disciplina do Program de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal da Bahia – PÓS-GEO/UFBA, ministrada pelas professoras Guiomar Germani e Gilka de Oliveira, com a participação dos pesquisadores integrantes do Projeto GeografAR e por mim cursada durante o segundo semestre de 2014.

vivenciar certos fenômenos da organização política indígena na Bahia que me deram importantes sinais sobre possíveis caminhos a serem percorridos em minhas investigações.

Rutian Rosário dos Santos é estudante indígena Pataxó da UFBA. Eu a conheci em um dos encontros da disciplina “Comunidades tradicionais: terra, território e territorialidades” durante o segundo semestre de 2014. Participei, no final daquele ano, de sua apresentação de Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharelado em Economia sobre a organização produtiva e política dos Tupinambá da Serra do Padeiro, e no início do ano seguinte pude entrevistá-la. Além de me fornecer um panorama geral sobre a organização política dos povos indígenas na Bahia, Rutian falou de sua própria atuação no movimento indígena e me indicou os nomes de algumas lideranças com quem seria interessante eu falar. Dentre eles, o de seu irmão, um dos atuais caciques de Coroa Vermelha⁴, Aruã Pataxó, e de seu sobrinho, Kâhu, um jovem bastante atuante no movimento indígena. Ela, assim como Taquari, também é uma integrante do PET Indígena/UFBA.

Em diálogo com Taquari e Rutian, tive a oportunidade de participar da organização e realização do “Abril Indígena/UFBA 2015”⁵. Além disso, fui convidado estrategicamente por eles para mediar uma mesa de debate onde duas lideranças pataxó discutiriam questões acerca do movimento indígena na Bahia: Aruã e Kahû Pataxó que, como Rutian e Taquari, são também de Coroa Vermelha. Suas falas durante a mesa destacavam um novo modo do fazer político de povos indígenas na Bahia e no Brasil. Em contraste com um passado de enfrentamentos diretos, falavam das articulações, alianças e negociações políticas engendradas pelos indígenas na atualidade. As lideranças pataxó destacaram também: a) a sua atuação no âmbito de organizações indígenas – como o Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia (MUPOIBA) e da Federação Indígena dos Povos Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul da Bahia (FINPAT) –; b) as alianças realizadas com lideranças de outros povos, comunidades e movimentos, inclusive não-indígenas; e c) às atuais negociações travadas por eles e seus aliados diretamente com os ministérios e secretarias do Governo federal em Brasília, ou seja, sem a presença de mediadores.

⁴ A aldeia Coroa Vermelha convive atualmente com a peculiar situação de ter dois caciques, além de Aruã, Zeca Pataxó que, pelo escopo desta pesquisa, não teve sua atuação aqui enfocada, apesar de ter sido por mim entrevistado. O evidente antagonismo entre estes dois caciques também, por fugir dos objetivos propostos, não foi aqui problematizado.

⁵ O “Abril Indígena/UFBA” é um evento organizado pelos estudantes indígenas desta instituição através do Programa de Educação Tutorial PET/Conexões de Saberes: Comunidades Indígenas da Universidade Federal da Bahia (PET Indígena/UFBA). Durante o mês em que se celebra o “Dia do Índio” (19/04), estes estudantes, em cooperação com outros setores dessa instituição, promovem diversas atividades com vistas a promover a interação entre estudantes indígenas e não-indígenas da Universidade e dar visibilidade ao movimento e às comunidades indígenas na Bahia e no Brasil.

No “Abril Indígena – SJDHDS/BA 2015”⁶, ocorrido em Salvador/BA, onde estavam presentes cerca de 200 lideranças indígenas ligadas ao MUPOIBA⁷, pude notar algumas das dificuldades da organização política indígena estadual e de suas relações com as instâncias de governo. Em algumas das conversas com as lideranças ali presentes, elas reclamavam pelo fato dos representantes governamentais terem conduzido as discussões, sobretudo durante os grupos de trabalho em que se discutiram, sob coordenação de não-indígenas, as demandas sociais dos povos indígenas para inclusão no Plano Plurianual do Governo do estado da Bahia. Apesar destas contradições, aquilo que mais se destacou nessa ocasião era a locução astuciosa, coerente e eloquente de líderes indígenas presentes. Durante o evento, fora as muitas conversas com lideranças de diversos povos na Bahia, tive ainda a oportunidade de gravar entrevista com algumas delas.

Em suma, todas as situações comentadas até aqui foram fundamentais na definição da atual proposta desta pesquisa, tanto no que diz respeito a seus recortes analítico e de campo de estudo, quanto aos próprios procedimentos metodológicos adotados. Assim, o interesse de uma nova forma de se fazer política entre os povos indígenas na Bahia foi se destacando para mim. Noto, contudo, que foram as próprias lideranças indígenas, em nossas conversas ou mesmo em suas manifestações públicas, que se referiram a esta “novidade” do fazer político indígena contemporâneo.

Diante destas questões que se delinaram no próprio processo da pesquisa, dois líderes indígenas destacaram-se na organização política indígena atual que se constitui a partir do sul da Bahia: o cacique tupinambá Babau da aldeia Serra do Padeiro e o cacique pataxó Aruã da aldeia Coroa Vermelha. As diversas razões desta preponderância de ambos os líderes serão tratadas mais adiante nesta dissertação. No momento quero apenas ressaltar que minhas análises acabaram girando em torno de suas atuações políticas, determinando o trabalho de campo por mim realizado em suas comunidades e em eventos do movimento indígena ocorridos na região entre os dias 16 de julho a 1 de agosto de 2015.

⁶ Trata-se de um evento realizado pela Secretaria de Justiça, Direitos Humanos e Desenvolvimento Social do Governo da Bahia (SJDHDS/BA), através da sua Superintendência de Direitos Humanos (SDH/BA). O evento agregou três momentos distintos em sua agenda: a I Assembléia dos Povos Indígenas, o V Fórum Indígena do Estado da Bahia e a primeira reunião ordinária do Conselho Estadual de Povos Indígenas (COPIBA) de 2015.

⁷ Esta foi apenas uma “parte” do evento ocorrido em Salvador, que, simultaneamente, ocorreu também em um outro hotel, no bairro Barra desta cidade, com a participação do “Movimento Indígena da Bahia” (MIBA).

1.1.1 Localização e recortes de área de estudo

As aldeias Coroa Vermelha e Serra do Padeiro estão inseridas no contexto regional sul baiano (Figura 1). Na região considerada estão presentes representantes de 3 diferentes povos indígenas que têm comunidades distribuídas em 11 territórios já identificados pela FUNAI: Tupinambá (2), Pataxó (7) e Pataxó Hãhãhãe (2). Além destes, existe ainda, no município de Itapebi, um grupo Tupinambá em processo de mobilização pelo reconhecimento territorial. Apesar de encontrarem-se todos nessa mesma região sul da Bahia, estes territórios estão inseridos em contextos locais bastantes diversificados entre si, alguns destes apresentando características muito contrastivas, como é o caso das comunidades enfocadas neste estudo.

A aldeia pataxó Coroa Vermelha (Figura 2), da qual Aruã é um dos atuais caciques, teve sua área territorial parcialmente demarcada em 1998 em duas “glebas” descontínuas que somadas totalizam uma área de 1.949 ha. Uma destas, a “Gleba A” corresponde à área urbanizada de uma estreita faixa da planície costeira compreendida entre a praia e a rodovia BR 367 que interliga as sedes municipais de Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia, entre as quais se situa a aldeia Pataxó. A “Gleba B”, conhecida também como “Agricultura”, é onde esses Pataxó realizam atividades agrícolas. Essa área compreende também a “Reserva Pataxó da Jaqueira”, da qual tratarei mais adiante. Atualmente, a TI Coroa Vermelha passa por um processo de revisão de limites. Através deste, uma área de 2.299 ha, “Gleba C”, foi encaminhada como reserva indígena, mas não foi ainda regularizada⁸. Esta compreende áreas retomadas pelos Pataxó no entorno da TI já demarcada, onde atualmente vivem algumas famílias⁹.

A rodovia asfaltada BR 367 separa a “Gleba A” da terra indígena demarcada da “área não-indígena” (se é que se pode assim dizer, de forma tão dicotômica, já que indígenas e não-indígenas interagem constantemente em ambos os lados da rodovia e existem áreas retomadas do “lado não-indígena”)¹⁰. É nesta área que está instalada a maior parte dos equipamentos

⁸ Apesar de ter uma extensão de área já definida, a FUNAI, até a data de término desta dissertação, ainda não havia disponibilizado em seus arquivos virtuais a localização e a forma da polígona encaminhada como RI da “Gleba C” de Coroa Vermelha. Segundo Taquari Pataxó, esta se trata de uma “demarcação em mosaico”, ou seja, em áreas próximas, mas descontínuas.

⁹ Cabe notar que, no período em que estive em campo, em uma dessas áreas estavam instaladas famílias Tupinambá do vale do Jequitinhonha que mantêm estreita relação com os Pataxó através da Federação Indígena das Nações Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul da Bahia – FINPAT, da qual trato mais adiante.

¹⁰ Esta divisão, entre um “lado indígena” e o outro “lado não-indígena da pista”, me foi informada pelos próprios entrevistados e se refere especificamente à demarcação oficial da terra indígena. Além da interação cotidiana do mero ir e vir das pessoas, notadamente de estudantes indígenas em escola fora da área demarcada, existem as áreas retomadas “do outro lado da pista” que ainda não foram demarcadas. Fora isso, em meio a área já demarcada da “Gleba A” de Coroa Vermelha, existe uma área não contemplada no processo demarcatório pertencente a particulares. Para maiores detalhamentos sobre o processo de demarcação da TI Coroa Vermelha, consultar o RTID/FUNAI realizado por Sampaio (1996 apud. REGO, 2012)

voltados ao atendimento turístico na área do “Parque Indígena”, criado em torno do monumento em referência à realização da “Primeira Missa” no Brasil, uma grande cruz metálica. No caminho entre esta e a BR 367 fica a passarela onde comerciantes indígenas e não-indígenas – os quais alugam os pontos comerciais de indígenas – vendem produtos variados que são, em grande parte, peças artesanais em madeira feitas, sobretudo, pelos Pataxó de outras comunidades.

A “Gleba A” de Coroa Vermelha, em espaço urbano, dispõe de infraestruturas básicas para fornecimento de energia, abastecimento de água e coleta de esgoto. Alguns de seus logradouros são calçados com paralelepípedos de pedra, outros são de terra batida, com exceção da BR 367, eixo central do sistema viário local e o único asfaltado. Nesta área são disponíveis canais de telecomunicação como rádio; televisão – a cabo, via satélite ou por antena convencional –; telefonia fixa e móvel (com sinal relativamente bom e constante de várias operadoras) e acesso a internet via cabo ou satélite. Assim, não existem grandes problemas para os Pataxó de Coroa Vermelha se telecomunicarem, o que se expressa, por exemplo, na constante e exaustiva atualização dos perfis no *Facebook* de suas lideranças, o cacique Aruã e Kâhu Pataxó.

Em contraste com a situação de Coroa Vermelha, a aldeia tupinambá Serra do Padeiro (Figura 3), da qual Babau é o cacique, está situada em área de paisagem de traços marcadamente rurais, na região fronteira dos municípios de Buerarema, Una e São José da Vitória. Ali predominam as atividades agrícolas, notadamente as relacionadas à produção de cacau. A aldeia está localizada na porção serrana do território Tupinambá de Olivença de que faz parte e fica no extremo oeste da TI delimitada pela FUNAI, estendendo-se sobre os municípios de Buerarema e Una. No entanto, uma das famílias da comunidade possui dois lotes de terra na parte litorânea do território, no município de Ilhéus, que portanto são considerados como sendo parte da aldeia Serra do Padeiro (ALARCON, 2013). A TI Tupinambá de Olivença estende-se pelos municípios de Ilhéus, Buerarema e Una e pode ser acessada pela rodovia BA 001 em sua porção costeira ou por acessos a oeste da TI que partem da BR 101 na altura dos municípios de São José da Vitória (BA 669) e de Buerarema (BA 668).

Os núcleos povoados mais próximos à Serra do Padeiro são dois bairros rurais que possuem pequenos estabelecimentos comerciais e que são portanto frequentados pelos Tupinambá. São estes a Vila Operária – também conhecida como Sururu, distrito do município de Buerarema que fica aproximadamente há 10 km da aldeia – e a Vila Brasil que faz parte do município de Una e fica a cerca de 18 km (ALARCON, 2013). Por outro lado, as sedes

municipais mais próximas são as de Buerarema e de São José da Vitória, às quais os Tupinambá da Serra do Padeiro se dirigem por disporem ali de maior variedade de comércio e de serviços.

São José da Vitória passou a ser o destino preferencial dos habitantes da aldeia após os conflitos ocorridos ao longo de 2013 em Buerarema, por conta da oposição da elite local ao processo demarcatório da TI Tupinambá de Olivença. Segundo os relatos de pessoas da aldeia, antes os Tupinambá da Serra do Padeiro se dirigiam preferencialmente ao centro de Buerarema para acessarem certos serviços, fazerem suas compras e venderem seus produtos no comércio local. Havia ali, inclusive, habitações de familiares dos aldeados que foram criminosamente saqueadas, destruídas e/ou incendiadas no auge do conflito instalado no município. Além das ameaças e agressões físicas e verbais sofridas pelos indígenas, comerciantes e prestadores de serviço não-indígenas foram também alvos das perseguições por não aderirem às manifestações contra os Tupinambá da Serra do Padeiro e manterem relações com estes, como foi o caso ocorrido com um taxista não-indígena de Buerarema. No percurso em que ele nos conduzia, a mim e Rutian, entre Itabuna e a aldeia, nos relatou as perseguições sofridas por ele e sua família no período do conflito por transportar os indígenas.

A grande hostilidade sofrida pelos indígenas naquele momento os levou a deixarem de frequentar o centro de Buerarema, passando a se dirigir preferencialmente a São José da Vitória, apesar da menor diversidade e dinamicidade do comércio local. Além disso, no momento em que estive na Serra do Padeiro, tratavam estes Tupinambá de transferir os registros da AITSP de Buerarema para o município de Una. Segundo os relatos de pessoas da comunidade e de fora dela – como o mencionado taxista não-indígena e o cacique Tupinambá de Olivença Ramon Ytajibá –, a economia de Buerarema acabou sendo prejudicada por tal afastamento, sendo que os indígenas passaram a boicotar intencionalmente os estabelecimentos comerciais e prestadores de serviços do município. Segundo um casal tupinambá que vive em uma retomada, certo comerciante de Buerarema com quem eles tratam, transferiu-se recentemente para São José da Vitória com vistas a não perder seus clientes indígenas que, como afirma o casal e como tratei anteriormente, têm atualmente considerável poder aquisitivo.

No momento em que estive na aldeia, em julho de 2015, tais conflitos haviam se arrefecido. Apesar de já passarem por Buerarema de carro ou de ônibus, os Tupinambá da comunidade ainda evitavam o trajeto quando possível e, acima de tudo, evitavam transitar a pé pelo centro da cidade.

O acesso à Serra do Padeiro se dá através de estradas vicinais de chão batido que cruzam-na, partindo dos municípios de Buerarema, São José da Vitória, Una e da porção litorânea do território tupinambá de Olivença em Ilhéus. Suas condições de trânsito são

relativamente precárias, havendo pontos que dificultam a passagem de automóveis utilitários comuns. Isso se deve também à alta pluviosidade na região e ao relevo bastante acidentado, apesar dos próprios indígenas fazerem grande parte manutenção destas estradas no âmbito de seu território – inclusive, como foi notado, através da construção de uma ponte. No entanto, tais condições das vias de acesso dentro da aldeia não chegam a impedir a circulação dos Tupinambá, feita de ônibus, camionetes, carros utilitários e, frequentemente, de motocicletas; não impede tampouco a circulação e distribuição de sua produção pelos caminhões dos atravessadores e de alguns dos aldeados.

O fato é que o deslocamento dos Tupinambá da Serra do Padeiro é dificultado não só pelas condições relativamente precárias das vias de acesso, como pela coerção do trajeto que passa pelo centro de Buerarema que ainda é evitado quando possível, apesar de superada a fase aguda dos conflitos locais. Mas estes Tupinambá contam atualmente com alguns canais de telecomunicação, os quais, como tratarei mais adiante, têm sido por eles apropriados no processo de luta pela conquista e manutenção de seu território.

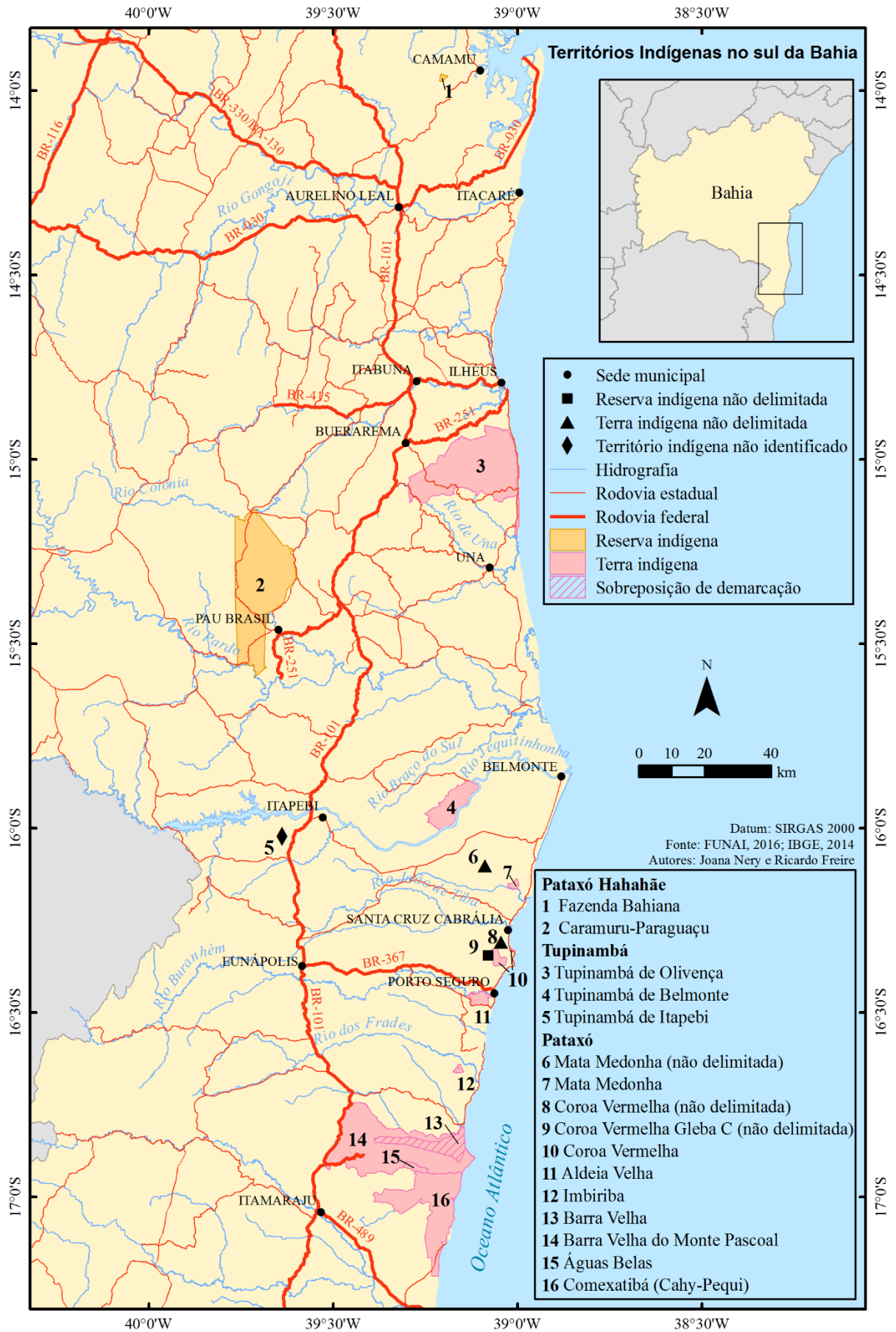


Figura 1: Mapa dos territórios indígenas no sul da Bahia.

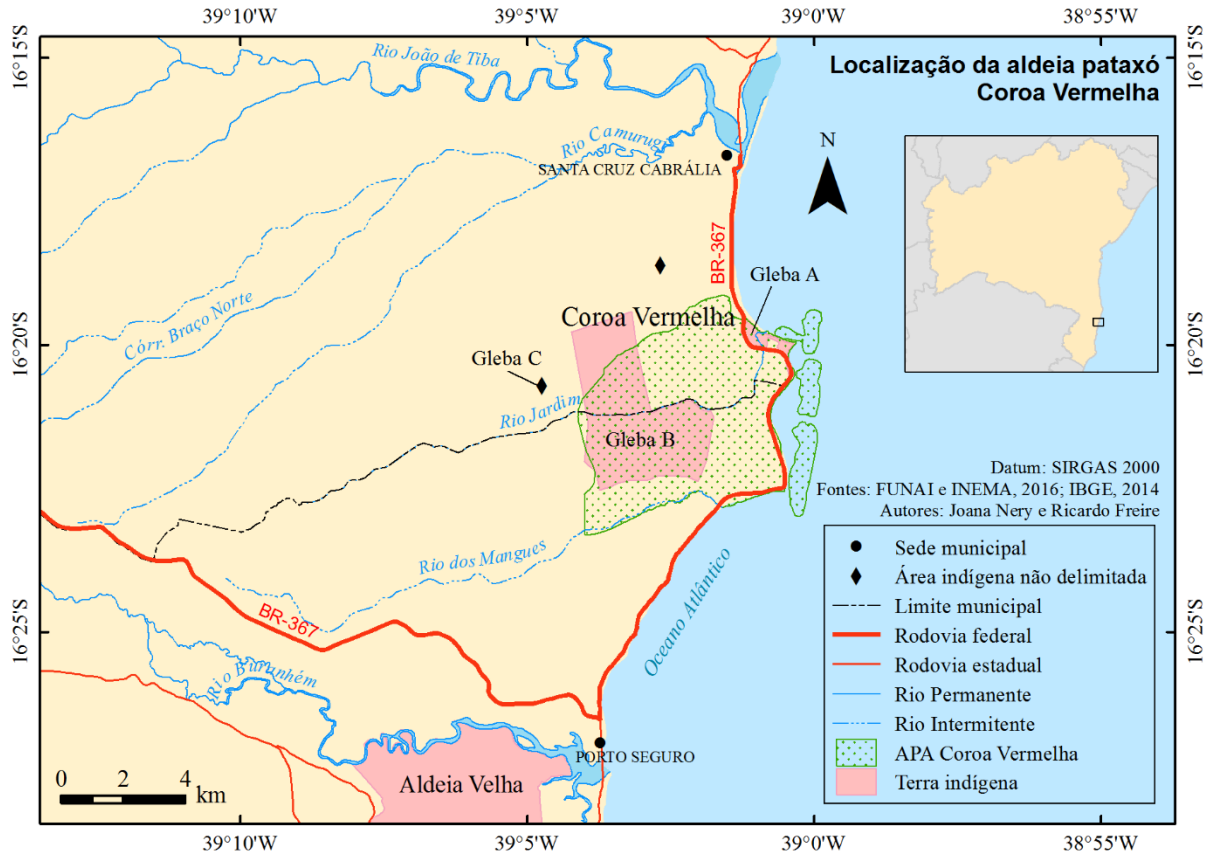


Figura 2: Mapa de localização da aldeia pataxó Coroa Vermelha.

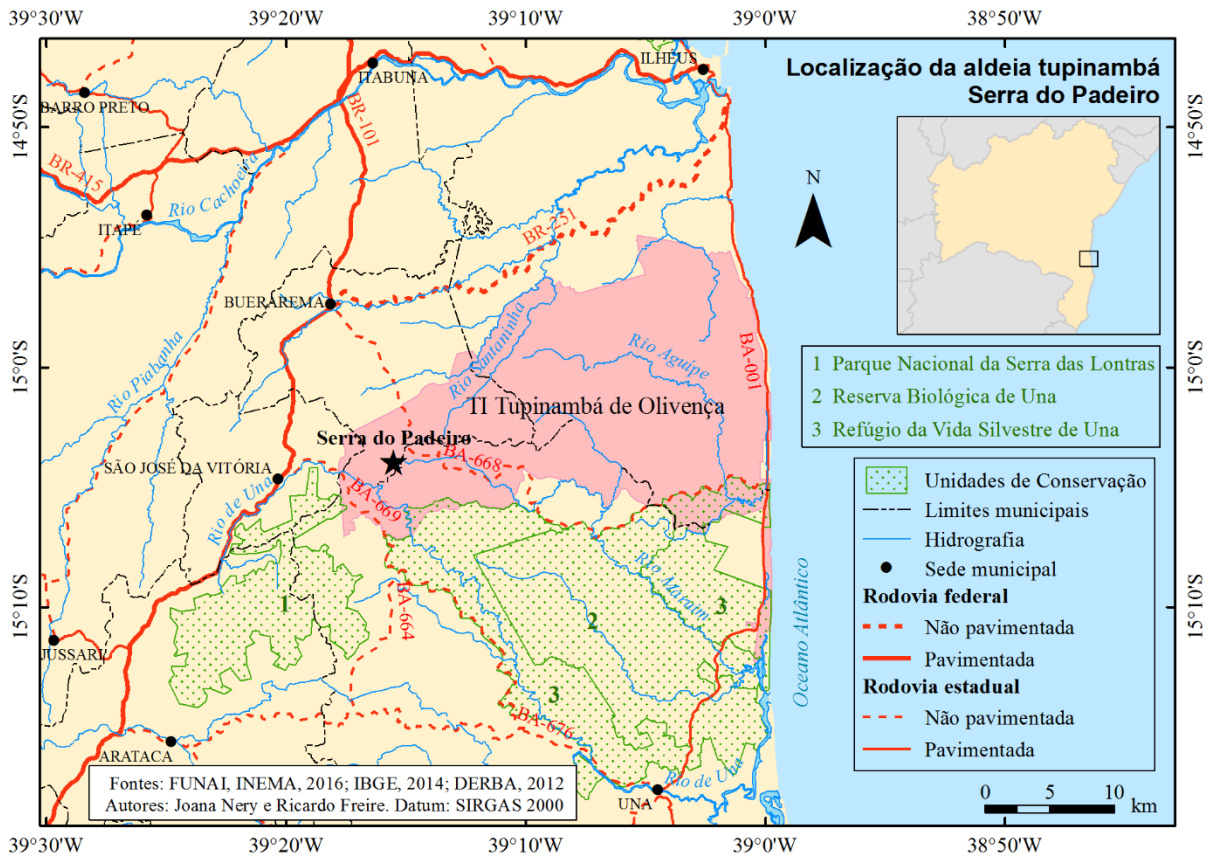


Figura 3: Mapa de localização da aldeia tupinambá Serra do Padeiro.

1.2 APONTAMENTOS ACERCA DA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DOS POVOS INDÍGENA NO BRASIL

O processo de organização social e política de povos indígenas, na recente história do Brasil, tem resultado em conquistas diversas no âmbito normativo. Isso, entre outros, se expressa através: da Lei nº 6.001/73 – Estatuto do Índio; do Decreto nº 1.775/96 que regulamenta os procedimentos administrativos de demarcação de TIs; do Decreto nº 5.051/2004 que promulga a Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais; e, acima de tudo, dos artigos nº 231 e nº 232 da Constituição Federal de 1988 que devem, por princípio, reger todas as decisões legais concernentes aos povos indígenas no Brasil.

Quanto às conquistas territoriais, segundo dados da FUNAI (2016) somam-se no território brasileiro 545 Terras Indígenas (TI)¹¹ já delimitadas pelo órgão indigenista, além das 6 áreas “interditadas”, 31 “reservas indígenas” e 6 “terras dominiais”¹². No total são 588 áreas reconhecidas de uso e ocupação indígena no Brasil que totalizam uma superfície de 113,5 milhões de hectares (Quadro 1). Contudo, alguns fatos revelam que ainda hoje uma “questão indígena” não só persiste, como se aprofunda.

Quadro 1: Territórios indígenas no Brasil delimitados pela FUNAI

	Quantidade	Área (ha)
Terra indígena	545	112.362.100
Terra Interditada	6	1.084.049
Reserva Indígena	31	41.015
Terra Dominial	6	31.071
Total	588	113.518.234

Fonte: FUNAI, 2016.

¹¹ Terra Indígena (TI) é o nome institucional atribuído às áreas de expressão das territorialidades indígenas demarcadas e que são reconhecidas como de ocupação tradicional destes povos. Conforme a definição consagrada no §1º do artigo nº 231 da Constituição Federal de 1988 “são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. As terras demarcadas são para o usufruto exclusivo dos respectivos povos indígenas que as ocupam – não tendo eles direito à prospecção mineral – e, contudo, são de patrimônio da União.

¹² Segundo as definições da FUNAI, as áreas “Interditadas” o são para a proteção de índios isolados. As “Reservas Indígenas” são áreas doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União para conferir o usufruto exclusivo por parte das populações indígenas. Como as “Terras Indígenas”, estão sob domínio da União. Por fim, “Terras Dominiais” são as adquiridas por quaisquer meios pelas comunidades indígenas que, nos termos da legislação civil, tem direito a sua propriedade.

Além dos territórios indígenas que ainda não foram nem ao menos identificados pela FUNAI¹³, existem hoje no Brasil 126 áreas identificadas que ainda estão em fase de estudo técnico-antropológico de reconhecimento pelo órgão indigenista. Fora estas, há 28 territórios indígenas, totalizando uma área de 2,4 milhões de hectares que, apesar de já terem seus estudos aprovados pela presidência da FUNAI, muitas delas tendo passado pela fase de contraditório administrativo, ainda aguardam julgamento do Ministério da Justiça (MJ) para efetivação das demarcações (FUNAI, 2016).

Este é o caso da TI Pataxó de Barra Velha do Monte Pascoal na porção sul do estado da Bahia (Figura 1). A área de 52.748 ha, após ter seu Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTDI/FUNAI) aprovado pela FUNAI – através da Portaria de Despacho n° 4 de 27/02/2008 (publicada no DOU de 29/02/2008) –, aguarda assinatura de portaria declaratória pelo MJ (Quadro 4, p. 89-90 ; Figura 6, p. 91). A área identificada da TI abarca todo o Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP) e extrapola seus limites. Esta coincidência não se dá por um acaso. O Parque foi implantado, em 1961, sobre a área de ocupação e uso tradicional dos Pataxó que haviam sido ali concentrados, compulsoriamente, em um aldeamento instituído pelo Governo provincial em 1861 (SAMPAIO, 2000). Desde sua implantação, que restringiu as atividades produtivas das comunidades Pataxó, a área “protegida” pelo PNMP tem sido objeto de disputas entre os indígenas e os órgãos ambientalistas federais que sucessivamente foram responsabilizados por sua administração. Em 1980, o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) disponibilizou uma faixa de 8.627 ha do Parque para uso e ocupação dos Pataxó através de um acordo tácito firmado com a FUNAI e sem quaisquer estudos técnicos e antropológicos que embasassem a decisão. Como afirma Vianna (2004), sem um lastro administrativo que lhe desse sustentação, em 1991 esta área foi então homologada como TI Barra Velha, em flagrante descumprimento dos preceitos constitucionais referentes ao processo de regularização de terras indígenas. Em 1999, a FUNAI designou um Grupo Técnico (GT) para a realização de novos estudos para redefinição dos limites da TI que, no entanto, não pôde finalizar o processo. Naquela ocasião, os Pataxó reocuparam a área da sede do PNMP reclamando seus direitos territoriais sobre este. Em 2006, um novo GT foi designado para a finalização do laudo que, enfim, foi redigido e aprovado pela FUNAI, em 2008 (CARVALHO, 2013). Recentemente foi estabelecida pela Advocacia Geral da União uma Câmara de Conciliação e Arbitragem da Advocacia Geral da União (CCA/AGU). Através desta, buscam-

¹³ Existem atualmente em território nacional registros de diversos grupos indígenas que têm reivindicado o reconhecimento territorial, tal como acontece no município de Itapebi, no Extremo Sul da Bahia, por um grupo de índios Tupinambá do Vale do Jequitinhonha (BRASILEIRO, 2012).

se soluções às conflitivas situações de sobreposição territorial que afetam a área da terra indígena a ser demarcada. Além da unidade de conservação do PNMP, assentamentos rurais, fazendas e áreas de plantio de eucalipto também incidem sobre a área identificada e reconhecida pelo órgão federal indigenista. Até a data de finalização desta dissertação, o processo de demarcação da TI Barra Velha do Monte Pascoal não foi concluído e aguarda até o momento a assinatura de portaria declaratória pelo MJ.

Por outro lado, também há no Brasil TIs que, apesar de já terem sido “reconhecidas”¹⁴, sofrem contestação por parte das comunidades devido à insuficiência na dimensão e qualidade das terras que lhes foram atribuídas. Estas o fazem, sobretudo, com base no § 1º do Artigo nº 231 da Constituição Federal de 1988. Tal é o caso da Aldeia Guarani M’Biguaçu na porção central do litoral catarinense, a 25 quilômetros de Florianópolis. Apesar da área de 59,2 ha (FUNAI, 2016) que corresponde hoje à TI M’Biguaçu ter sido homologada em 05 de maio de 2003, hoje, por pressão da comunidade, passa por processo de estudo para uma nova demarcação¹⁵. É o que acontece também com dois territórios indígenas no sul do estado da Bahia, ambos do povo Pataxó: Coroa Vermelha e Mata Medonha (Quadro 4, p. 89-90 ; Figura 6, p. 91). O primeiro teve sua área de 1.494 ha homologada, em 1998, pelo Decreto Presidencial de 9 de julho de 1998, mas através da Portaria da FUNAI nº 1.082, de 05 de outubro de 2007 (DOU 08/11/2007), foi designado um Grupo Técnico para realizar estudos necessários à revisão dos limites da TI. Por sua vez, a TI Mata Medonha foi homologada através do Decreto Presidencial de 23 de maio de 1996, com uma área de 548,62 ha, mas também passa por processo de revisão de seus limites por GT/FUNAI designado pela Portaria da FUNAI nº 1.130 (DOU 30/09/2005).

Os referidos desafios enfrentados pelas comunidades que envolvem diretamente processos inconclusos ou questionados de demarcação das TIs constituem brechas no estatuto jurídico dos espaços de (re)produção material e simbólica das populações envolvidas. A insegurança jurídica que disto advém é um potencializador de conflitos entre os interessados, direta e indiretamente, nas extensões de terra sob julgamento. Por vezes, esta ausência do poder regulador do Estado se estende por longo período de tempo, o que permite que se questione sobre as intencionalidades dos agentes sociais envolvidos por trás desta atitude.

¹⁴ Neste caso me refiro às TIs “declaradas”, “homologadas” e/ou “regularizadas” nos termos do Decreto nº 1.775/96, ou seja, estou aqui me referindo àquelas que ao menos já passaram da fase do “contraditório administrativo” e do julgamento do MJ, obtendo sua autorização para demarcação.

¹⁵ Comento este exemplo com base em minha experiência entre os anos de 2011 e 2013 enquanto professor da Escola Indígena Estadual de Ensino Básico Wherá Tupã Poty Djá nesta comunidade.

Além de todos os obstáculos impostos à reprodução social das comunidades indígenas pelo atraso e/ou a insuficiência dos processos demarcatórios, há ainda aqueles devidos à falta de assistência social e aos déficits no atendimento de serviços básicos como saúde, educação, saneamento e fornecimento de água e luz. São esses problemas que as comunidades ainda têm que enfrentar cotidianamente, sendo, muitas vezes, obrigadas a se mobilizar em busca do atendimento de suas demandas¹⁶.

Outros problemas enfrentados por muitas comunidades indígenas no Brasil advêm dos processos de produção do espaço no entorno de seus territórios. O avanço da urbanização, a realização de grandes obras de infraestruturas, a instalação de algumas modalidades de atividades produtivas privadas, entre outros, quando próximos aos territórios indígenas já estabelecidos e regularizados, são fontes de conflitos diretos e indiretos enfrentados pelas comunidades.

Por fim, atualmente se observam em âmbito político e legal manobras que configurariam, se efetivadas, grandes retrocessos na trajetória de conquistas por direitos dos povos indígenas no Brasil. Existem hoje no Congresso Nacional (CN) um grande número de processos em trâmite, tratando de situações específicas que, de diversas formas, ferem direitos indígenas em casos particulares de disputa.

Aos processos que alteram pontualmente procedimentos jurídicos instituídos para casos específicos de contenda, se acrescentam aqueles que incidem sobre normativas gerais a respeito das populações e territórios indígenas que, assim como afirma Viveiros de Castro (RICARDO e CASTRO, 2014), configuram uma verdadeira “campanha subterrânea” para o solapamento dos direitos indígenas até então conquistados. Seus principais exemplos são: a PEC 215/2000 que, em linhas gerais, atribui como competência exclusiva do CN a aprovação de demarcações homologadas; o PLP 227/2012 que define os “bens de relevante interesse público da União” para fins de demarcação de TI; e a Portaria 303 da AGU que normatiza a atuação dos advogados da União a partir das salvaguardas institucionais estabelecidas pela petição 3.388-RR, advindas do julgamento do caso da TI Raposa-Serra do Sol¹⁷.

Quanto às condicionantes deste julgamento específico, assombram hoje as decisões da 2ª Turma do Supremo Tribunal Federal, com base na “tese do marco temporal”, contrárias a

¹⁶ Em minha experiência como professor da EIEB Wherá Tupã Poty Djá, na comunidade Guarani de M'Biguaçu, participei da luta cotidiana para a garantia de suas atividades escolares. Como caso exemplar, no início do ano letivo de 2013, as atividades desta escola foram paralisadas devido às condições precárias em sua infraestrutura.

¹⁷ Outros processos em trâmite no congresso nacional que afetam negativamente os direitos dos povos indígenas são elencados pelo ISA em uma lista, atualizada pela última vez em março de 2015 e disponível para consulta na homepage do Instituto, sob o link: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/terras-indigenas/ameacas,-conflitos-e-polemicas/lista-de-ataques-ao-direito-indigena-a-terra>>.

demarcação das TIs Guyra Roka dos Gurani Kaiowá (MS); Porquinhos dos Canela Apanyekrá (MA); e Limão Verde dos Terena (MS), mesmo sendo esta última homologada já em 2003 (ISA, 2015). Conforme apontou o procurador da República no município de Dourados/MS, Marco A. Almeida (2015), diante da tese utilizada nos referidos julgamentos, os povos indígenas só teriam direito às terras por eles tradicionalmente ocupadas se as estivessem ocupando de fato em 5 de outubro de 1988, data em que foi promulgada a Constituição Federal, ou caso estivessem em litígio jurídico ou conflito direto pelas terras. Desta forma, os juristas envolvidos ignoram dois fatos: o de que na época os indígenas não tinham o direito de se representar legalmente, dado o regime tutelar que lhes era imposto pelo Estado; e o de que as possibilidades de enfrentamento direto na época, em muitos casos, eram ínfimas. As referidas decisões da 2ª turma do STF abrem um precedente criminoso contra os povos indígenas no Brasil e, destacadamente, no Nordeste, por estes estarem expostos aos processos expropriatórios advindos da expansão das fronteiras econômicas do Estado nacional desde os primórdios da colonização portuguesa¹⁸. Como tratarei mais adiante, as reivindicações territoriais dos povos indígenas na região se referem a processos relativamente recentes de territorialização (OLIVEIRA, 1998) de suas comunidades, sendo que alguns destes se deram somente após a instituição da Carta Magna em 1988.

Portadores de direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, os povos indígenas hoje buscam se reapropriar de parcelas daquilo que um dia foi o espaço de produção e reprodução de seus modos de vida. Contudo, representantes do modelo moderno ocidental de sociedade, portadores de outras lógicas de organização e produção do espaço, impõem, de diversas formas, limites a este processo de reapropriação.

O Estado nacional cumpre aqui um papel ambíguo. Por um lado, enquanto ente capitalista, promotor e agente ideológico de um modelo unívoco e limitado (social e ambientalmente) de desenvolvimento (SOUZA, M., 2010), ele deve atender as demandas dos agentes hegemônicos, viabilizando a reprodução do capital. Por outro, enquanto provedor social que reconhece e normatiza os direitos territoriais indígenas, é chamado à reestabelecer o equilíbrio entre as forças desiguais desta disputa. Como explica Santos, M. (2008a), ao passo que representando os interesses dominantes e ao mesmo tempo preocupado pela segurança nacional e o bem estar social, o Estado acaba, porém, por minimizar o peso dos interesses sociais ao direcionar seus recursos a serviço do capital. Na busca por uma maior inserção no mercado internacional os governos brasileiros têm adiado questões urgentes como a da

¹⁸ Além de povos indígenas, a tese do “marco temporal” tem sido também utilizada para julgar casos de litígio por terras de comunidades quilombolas.

demarcação das terras indígenas, ao mesmo tempo em que têm priorizado investimentos para o aprimoramento da capacidade produtiva do território (produção, circulação e consumo). Desta forma, colocam os direitos e interesses de povos tradicionais e seus territórios em risco de serem violados pelos fluxos modernizantes e espremidos, deslocados ou mesmo extintos pela implantação de seus respectivos fixos.

Como afirma Santos, M. (2008b), a intensificação e racionalização dos usos hegemônicos do território nacional, através da ação em rede de grandes empresas e corporações multinacionais, tem como consequência geral a aceleração dos processos de alienação dos espaços e dos homens. A generalização dos sistemas reticulares de produção no espaço cria novas dependências e rehierarquiza os lugares a partir de um valor funcional atribuído em relação às estruturas em que se inserem.

As redes técnicas são o suporte por excelência das ações de agentes capitalistas que viabilizam a imposição de suas lógicas produtivas em lugares e regiões diversas. Como observa Santos, M. (2008b), isto acarreta forças centrípetas e centrífugas que atuam na organização do espaço. Por um lado, as solidariedades organizacionais estabelecidas entre os agentes conectados às redes atuam enquanto forças centrípetas. Por outro, em relação aos lugares onde se efetivam suas ações, as redes implicam em forças centrífugas. São vetores de verticalidades que desarticulam as solidariedades orgânicas constituídas através de relações horizontais forjadas historicamente a partir das relações de proximidade nos lugares (SANTOS, M., 2008b).

As verticalidades são vetores de uma racionalidade superior e do discurso pragmático dos setores hegemônicos, criando um cotidiano obediente e disciplinado. As horizontalidades abarcam tanto as finalidades impostas de fora, como as contrafinalidades geradas localmente, pois como afirma Santos (2008b, p. 286), “[...] são o teatro de um cotidiano conforme, mas não obrigatoriamente conformista e, simultaneamente, o lugar da cegueira e da descoberta, da complacência e da revolta”.

Na forma de uma contradição dialética, a incidência de verticalidades nos lugares acaba gerando processos horizontais que contradizem as próprias lógicas que, através dessas verticalidades, agentes sociais e empresas buscam impor à organização do espaço. Santos (2008b) afirma que a especialização dos espaços conferida pelas verticalidades resulta em um cotidiano homólogo dos homens que vivem e trabalham num dado lugar ou região. Isso pode implicar na criação de uma solidariedade ativa a partir do compartilhamento das experiências dos indivíduos.

Os grupos humanos mais sensíveis aos processos socioespaciais desencadeados por verticalidades são justamente aqueles que não puderam e não podem desfrutar dos desconumais

avanços técnicos e tecnológicos da humanidade. Tratam-se das camadas populares urbanas, dos trabalhadores expropriados no campo e das comunidades tradicionais (indígenas, quilombolas, pescadores artesanais, comunidades de fundo e fecho de pasto, seringueiros, geraizeiros, quebradeiras de côco, entre outros) que buscam “r-existir” (PORTO GONÇALVES, 2002) a tais processos através da luta *pela e na* terra (GERMANI, 2010). São estes homens e mulheres que, contraditoriamente aos processos alienantes gerados pela incidências de verticalidades nos lugares em que vivem, se organizam horizontalmente de diversas formas, assumindo-se enquanto agentes na produção e organização do espaço e constituindo, a partir desses lugares, o que Santos, M. (2008b) chamou de contrarracionalidades. Segundo o autor “no campo e nas cidades, o aprendizado e a crítica da racionalidade hegemônica se fazem através do uso da técnica e da experiência da escassez” (SANTOS, M., 2008b, p.307). A produção limitada da racionalidade leva à produção ampla da escassez, ou seja, a uma irracionalidade relativa que se impõe aos grupos sociais desprivilegiados. Estes, através de organização social e política, passam a atuar frente ao desenvolvimento da sociedade em geral enquanto contrarracionalidades.

No caso dos povos indígenas no Nordeste, este processo se identifica ao que ocorre nas ondas de territorialização das comunidades a partir da expansão das fronteiras econômicas e sociais do Estado (OLIVEIRA, 1998). Neste caso, o incremento das forças horizontais que resistem aos processos verticalizantes, se dá pela conformação de identidades étnico-políticas e pela manifestação explícita das condutas territoriais do grupo a partir da atribuição a estes de uma entidade territorial fixa.

Como vem ocorrendo de forma expressiva na atualidade, as redes técnicas têm sido apropriadas por grupos de agentes não-hegemônicos, minorias ou grupos marginalizados, passando a constituir potenciais meios de comunicação e articulação política e social e, assim, possibilitando o fortalecimento das horizontalidades por estes geridas localmente. Desta forma se produzem o que Deus (2009) identifica enquanto “contra-projetos refratários à marcha da globalização” que consistem:

[...] [na] organização e manifestação coletiva de grupos étnicos, culturais e religiosos, por vezes minoritários, mas coesionados em torno de tais visões de mundo, imaginário e paradigmas, [os quais] vêm exercendo progressiva influência nos cenários cultural e social contemporâneos (DEUS, 2009, p.3).

Conforme apontado por Descola e Taylor (1993), os próprios avanços e direcionamentos dos estudos antropológicos sobre as populações ameríndias, a partir dos anos

de 1970 – época de renovação e expansão da antropologia das terras baixas da América do Sul – são fruto, além do crescimento demográfico indígena, do recente movimento em direção à autonomia destes povos que têm representado papel político fundamental no continente.

Atualmente, os povos indígenas têm lançado mão dos avanços técnico-científicos na área das telecomunicações para conseguir representatividade junto a alguns setores da sociedade civil e do governo brasileiro. Como afirma Becker (2001), para o caso estudado na região amazônica:

Tratam-se de novas territorialidades que resistem à expropriação e de experimentos associados à bio-sociodiversidade [...] Enfim, a estratégia básica desses grupos é a utilização das redes de comunicação que lhes permitem articular com atores em várias escalas geográficas (BECKER, 2001, p.146).

A esse processo de apropriação das redes técnicas pelos povos indígenas no Brasil, acompanha também a apropriação de idéias centrais da política atual da sociedade não-indígena, questão que passa a ser necessariamente considerada nos estudos etnográficos e antropológicos sobre esses povos na contemporaneidade.

Neste sentido, Albert (2002) analisa as estratégias discursivas do líder-xamã Yanomami Davi Kopenawa para tornar suas falas inteligíveis aos não-indígenas, entre os anos de 1980 e 1990. Segundo o autor, para atuar no jogo político na luta pelos direitos de seu povo, Davi realizava uma dupla operação que consiste na sua auto-objetivação feita através de categorias não-indígenas e na reatualização de sua cosmologia – sendo esta uma condição de efetivação de seus discursos em contexto interétnico.

Como aponta Menezes Bastos (2007), para o caso específico da etnomusicologia, uma das características das pesquisas recentes na área está ligada à “politicidade” envolvida nas produções musicais e artísticas dos povos indígenas. Estas são importantes instrumentos de sensibilização estética e política que atuam na intermediação da relação de índios com não-índios, a qual também se manifesta na forma de cooperação na produção audiovisual. Em outro trabalho (MENEZES BASTOS, 2011), o autor discute a questão da apropriação indígena da fonografia. Segundo ele, os povos têm tomado consciência sobre a importância da direção, controle e gerência dos bens de seus universos artísticos-culturais que constituem elementos estratégicos da economia e ideologia política no sistema mundial. Isso se reflete na não divulgação de quaisquer materiais visuais ou sonoros que não contem atualmente com a participação ou mesmo a direção dos povos indígenas envolvidos. Como afirma o autor, ao

retomarem o controle de suas produções sonoro-visuais, os índios avançam na luta por seus direitos sociais.

Os trabalhos dos autores avançam na interpretação das diferentes formas contemporâneas com as quais os indígenas vêm se organizando social e politicamente de modo a divulgar suas demandas e viabilizar seus direitos. Isso tem sido feito através da assunção de uma posição ativa, protagonista, na relação interétnica.

Os indígenas no Brasil enfrentam ainda hoje diversos impedimentos a seus anseios de reapropriação de parcelas do que antes foram os espaços de reprodução de suas existências. Na luta pela garantia e reconquista de territórios e direitos sociais, seus líderes têm buscado se articular com outros agentes de forma a reequilibrar as forças em disputa. É diante deste contexto que analiso neste trabalho as formas com as quais os povos indígenas no sul da Bahia têm se organizado para enfrentar os conflitos locais, regionais e nacionais com que atualmente se deparam.

1.3 MARCO TEÓRICO-CONCEITUAL

1.3.1 Sentido político de cultura

Ao conversar com um indígena, especialmente se este for uma liderança, fica logo evidente que cultura é uma noção central dos argumentos políticos de povos indígenas. Frente a representantes e instituições do Estado e da sociedade civil brasileira, as organizações indígenas valem-se taticamente desta categoria para demarcar as diferenças dos povos que representam frente a outros grupos sociais e para reivindicar seus direitos de autodeterminação. Como apontado por Sahlins (1997) e Carneiro da Cunha (2014b), enquanto representantes das ciências sociais e humanas sofrem com o que Sahlins chamou de “pessimismo sentimental”, abandonando o objeto privilegiado de suas análises, a cultura, povos e comunidades tradicionais têm celebrado e exibido suas culturas de modo a obterem a restituição dos prejuízos históricos advindos do colonialismo e do capitalismo.

Um dos motivos do abandono da categoria de cultura por cientistas sociais e humanistas, como analisa Sahlins (1997), deve-se à crença positivista no processo de “aculturação”. Como explica Carneiro da Cunha (2014a), a substituição da noção de raça pela de cultura, após a 2ª Guerra Mundial, indicava que, em contraposição a determinação biológica pressuposta pela

primeira, as culturas seriam adquiridas, inculcadas e, portanto, poderiam também ser perdidas. Com isto, pensava-se que, com o avanço do capitalismo sobre as diversas regiões do planeta, haveria necessariamente um processo homogeneizador que levaria à perda da diversidade cultural e à constituição de cadinhos de cultura. Dentre outros tantos casos ao redor do mundo, este argumento fora politicamente utilizado para se decretar a extinção dos povos indígenas no Nordeste brasileiro. Como afirma Sampaio (2011), tratou-se de uma desindianização formal da região, levando a crer que no início do século XX ali não haveriam quaisquer indígenas, restando apenas caboclos, representantes misturados e aculturados dos extintos índios.

O outro motivo de retração de antropólogos e cientistas sociais em relação à categoria de cultura, como afirma Sahlins (1997), está relacionado às “suspeitas morais” levantadas a respeito de suas origens coloniais e capitalistas. Com isto opera-se um duplo empobrecimento conceitual através de uma historiografia simplificada da noção de cultura e de uma restrição da idéia a um caráter meramente funcional. A partir destas supostas origens, a cultura passa a ser vista estritamente como aparato utilizado pelos conquistadores para a demarcação e estabilização de diferenças que servem para legitimar a dominação dos povos conquistados. Desta forma, como sugere o autor, pesquisadores estariam travando uma “[...] batalha contra algo que ninguém acredita [...] que as formas e normas culturais são prescritivas e não concedem espaço algum à ação intencional humana” (SAHLINS, 1997, p. 42).

Acontece, porém, que a categoria de cultura define um fenômeno humano único do qual as ciências humanas não podem prescindir, pois trata “[...] da organização da experiência e da ação humana por meios simbólicos” (SAHLINS, 1997, p. 41). Esta noção possibilita explicar as coisas, as relações e as pessoas – ou seja, o espaço, a paisagem, os lugares e territórios que constituem – não pelo que elas são em si, mas pelos valores e significados que têm para os grupos sociais e são por estes criadas e recriadas na medida em que produzem e reproduzem suas vidas no espaço.

Por sua vez, os geógrafos, notadamente aqueles que se dedicaram aos estudos culturais, estiveram inicialmente comprometidos com uma acepção de cultura enquanto entidade supraorgânica. Como afirmou Duncan (2011), acompanhando as formulações da ecologia cultural dos antropólogos da Universidade de Chicago, os geógrafos compreenderam naquele momento a cultura enquanto esfera distinta e independente das sociedades, a qual, tendo status ontológico, atuaria sobre os grupos de indivíduos de forma determinante. Contudo, na década de 1980, tratou-se de extirpar tal concepção. A cultura passa então a ser entendida como um sistema estruturado, porém aberto, de significantes criados e recriados pelos grupos humanos,

compreendendo assim seu processo inerente de mudança e transformação, que portanto não acarreta em perda ou desaparecimento de culturas.

Além destas mudanças de perspectiva dos estudos culturais em Geografia, como afirma Corrêa (2011), a cultura deixa, por outro lado, de ser vista como sendo independente das condições materiais de existência e passa a ser considerada em suas implicações mútuas com estas. Portanto, como afirma este autor, não é possível, de modo algum, uma definição objetiva de cultura, sendo necessária uma descrição interpretativa que forneça inteligibilidade a cada cultura, revelando assim teias de significados e lógicas internas que atuam na prática e no entendimento dos grupos humanos em situação no mundo. É a isto que Mitchel (1999) busca chamar a atenção ao afirmar provocativamente que “cultura não existe”. O que, na verdade, ele busca assinalar, são as limitações impostas ao entendimento pela reificação das culturas nas pesquisas em Geografia. De fato, como afirma o autor, aquilo que é socialmente construído, ativamente mantido e flexível em seu engajamento com outras esferas da vida e atividades humanas, pode ser e vem sendo estabilizado. Assim, diferentes agentes sociais, em distintas situações e com propósitos diversos têm atribuído poder causativo à cultura. Contudo, aquele que busca compreender o sentido das atividades dos grupos humanos ao redor do planeta precisa estar atento às reificações da noção de cultura engendradas pelos próprios agentes sociais, quer seja no sentido de uma autodefinição de determinado grupo, quer seja por uma definição conferida a este por agentes e grupos externos. Trata-se, portanto, não de abandonar a noção de cultura e dispensar uma chave fundamental na compreensão dos grupos humanos (SAHLINS, 1997), mas sim estar consciente das múltiplas reificações a que são submetidas as culturas em seus diversos momentos e situações.

Realizadas por agentes diversos e por vezes antagônicos quanto a seus interesses e projetos, as reificações da cultura não se dão, portanto, em um só sentido. Por um lado, como demonstra Mitchel (1999), a noção de cultura é utilizada por agentes poderosos para legitimar relações de dominação através da definição dos lugares a serem ocupados por outros grupos humanos no sistema que buscam impor. Trata-se neste contexto, segundo o autor, de um discurso oculto e contínuo subscrevendo a legitimidade daqueles que exercem poder na sociedade. Neste sentido, a idéia de cultura foi desenvolvida e utilizada até então pelos supostos vencedores – imperialistas, colonialistas, escravistas e capitalistas. Mas apegar-se incondicionalmente à esta história do conceito, acarretaria sofrer do “pessimismo sentimental” de que fala Sahlins (1997).

Uma outra história sobre a noção de cultura vem, por outro lado, sendo contada e protagonizada por agentes periféricos ou não-metropolitanos. Como demonstra Sahlins (1997),

a própria origem do conceito antropológico de cultura se deve a reivindicação de intelectuais burgueses quanto a autonomia das “*kulturem*” indígenas de regiões relativamente subdesenvolvidas da Alemanha do século XVIII frente ao imperialismo da Europa ocidental. Não tendo poder enquanto classe e, tampouco, capacidade de unificação enquanto nação, as culturas destes grupos eram então tematizadas de modo a incarnar seu ideal de autonomia. Portanto, as raízes do conceito antropológico de cultura estão, na verdade, fundadas em projetos anti-imperialistas.

Por outro lado, assim como argumentado por Carneiro da Cunha (2014b), categorias antes exportadas pelas metrópoles às suas colônias, hoje tendem a regressar, reconstituídas e ressignificadas, passando a assombrar o pensamento ocidental. Isto tem a ver com aquilo que afirma Comaroff (2011). Para esta autora, as nações do sul, tratadas até então como subdesenvolvidas, vêm tendo, em âmbito prático e teórico, certa reconsideração por parte dos “países do norte”, até então considerados os centros de emanção do conhecimento científico. Estes têm visto as possibilidades, forjadas no sul global, para encarar os atuais resultados das crescentes contradições do capitalismo. Dessa forma tem ocorrido uma inversão destes papéis, uma vez que os países do norte já não podem ser encarados como único centro de dispersão de teorias. Atualmente, as realidades dos países que estão na periferia do sistema capitalista global de produção, passam a influenciar nos debates internos das disciplinas científicas ao redor do mundo. Os fenômenos que vem ocorrendo nos “países do sul”, assim como as elaborações teórico-metodológicas realizadas de forma a compreendê-los e solucioná-los, têm exercido atualmente uma grande influência no que diz respeito aos paradigmas das ciências humanas e sociais. Certas teorias, tidas até então como irrefutáveis, passam hoje por uma análise crítica devido à revalorização das experiências vividas nos países do sul que implicam em uma nova forma de analisar a realidade.

É o que se passa com a categoria de cultura ao ser apropriada pelos povos indígenas no Brasil, como aponta Carneiro da Cunha (2014b). Os povos tradicionais em geral têm ressaltado e celebrado suas culturas, utilizando-as inclusive como argumento político frente a agentes e instituições estatais, à sociedade civil e diante de agências e organizações internacionais. Como aponta Sahlins (1997), diferentes povos ao redor do planeta têm demarcado conscientemente suas culturas como forma de contraporem-se aos projetos do imperialismo ocidental que há muito tempo lhes têm afligido. Neste caso, a demarcação e reificação da cultura— em sentido inverso ao assinalado por Mitchel (1999) — tem como propósito a conquista de autonomia pelos povos e o direito de decidirem sobre seus destinos, o que passa necessariamente pela questão

dos direitos territoriais. Isto por sua vez, conforme afirmação de Carneiro da Cunha (2014b), tem implicado em subversões das acepções da categoria em questão.

Diante disso tudo, é um contrassenso histórico e geográfico a afirmação do fim das culturas e da inevitável aculturação dos povos pelo avanço do capitalismo. Como apontado por Sahlins (1997), as culturas estão em um interminável processo de desaparecimento que nunca chega a termo. Na verdade, trata-se muito mais de uma reinvenção. Negar esta constatação implica em desprezar a capacidade de agenciamento dos sujeitos que estariam supostamente incorporando passivamente culturas externas e deixando as suas próprias de lado. No entanto, diversos povos ao redor do mundo têm tentado “[...] incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema mundo” (SAHLINS, 1997, p. 52). Diante disto, estudos antropológicos têm constatado que, ao invés de “perderem” suas culturas, os povos as têm “enriquecido” ou “intensificado”, a partir de sua integração na economia global. Como afirma o autor, renova-se portanto, de modo otimista, o interesse por estudos de caso que destoam da grande narrativa do capitalismo e seus efeitos homogeneizadores. Isto têm posto novos problemas a serem encarados na interpretação das culturas, exigindo dos pesquisadores a renovação de seus instrumentos teóricos e metodológicos de análise.

Diante desse novo contexto, como propõe Carneiro da Cunha (2014a), a categoria de etnicidade pode vir a auxiliar na compreensão das dinâmicas culturais de povos e comunidades tradicionais, especialmente no que diz respeito a situações de contato interétnico. Como demonstrado por Arruti (2014), a própria etimologia da palavra aponta para o sentido atitudinal e adjetival que ela passa a compreender. A etnia, que inicialmente indicava a totalização das diferenças substantivas entre os povos, passa a referir-se a qualidades geradas pelos grupos sociais.

A origem da acepção da categoria de etnicidade remonta às formulações de Weber (2009¹⁹, apud ARRUTI, 2014, p. 202; CARNEIRO DA CUNHA, 2014a, p. 237) sobre coletividades étnicas e relações comunitárias. Conforme apontam Arruti (2014) e Carneiro da Cunha (2014a), para o sociólogo alemão a comunidade étnica seria, antes de tudo, uma forma de organização política. De modo a demarcarem suas diferenças diante do(s) outro(s), os grupos humanos forjam uma identidade étnico-cultural através da seleção de signos e símbolos que lhes servem como sinais diacríticos em relação ao outro do contexto interétnico. Trata-se, portanto, de uma estratégia retórica que leva os indivíduos a crerem na identidade étnica, a qual,

¹⁹ WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4ª ed. Brasília: Editora da UNB, 2000, 2009 (reimpressão). 464p.

nos termos de Weber, é artificialmente produzida. Posteriormente, Barth (1998²⁰, apud ARRUTI, 2014, p. 205; CARNEIRO DA CUNHA, 2014a, p. 238), valendo-se das formulações de Weber, formulou uma definição de grupo étnico enquanto categoria adscritiva²¹, ou seja, pela qual os membros de um grupo falam de si mesmo enquanto tais. O que antes era definido por seus conteúdos substantivos, passa a ser definido enquanto forma categorial (ARRUTI, 2014; VILLAR, 2004), uma espécie de “recipiente organizacional” que, em situação, seria preenchido imprevisivelmente pelos possíveis conteúdos representados pelas práticas e discursos dos membros do grupo étnico. Esta a razão pela qual, como afirma Carneiro da Cunha (2014a), os grupos étnicos não podem ser definidos por suas culturas. Neste sentido Cardoso de Oliveira (2000) explica que a identidade étnica não se define por uma unidade sociológica fixa e delimitável por si só a partir de conteúdos culturais específicos. Ela está sobretudo relacionada às opções momentâneas e contextualizadas dos agentes sociais de um determinado grupo. Como afirma Arruti (2014) com base nas formulações de Barth, a definição do grupo étnico só é possível através de uma descrição dos conteúdos culturais produzidos em situação através de operações classificatórias que regem as interações entre os grupos. Portanto, como argumenta Arruti:

É na medida em que os indivíduos usam essas categorias para organizarem-se a si e aos outros que eles constituem grupos étnicos. Neste contexto a cultura não desaparece da análise, mas ela só tem importância na medida em que os atores lhe atribuem importância, não valendo, portanto, enquanto dados objetivos na definição do fenômeno (ARRUTI, 2014, p. 205).

O fenômeno da etnicidade, portanto, implica na formulação de “culturas de contraste” pelos grupos étnicos em contextos interétnicos (ARRUTI, 2014; CARNEIRO DA CUNHA 2014a, 2014b; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000). É esta a categoria de “cultura” que Carneiro da Cunha (2014b) coloca entre aspas, por tratar-se de uma categoria vernacular adotada por agentes sociais para qualificarem um fenômeno específico de cultura em situações de contato interétnico. A escolha de seus sinais diacríticos, por sua vez, dependem do contexto e dos outros

²⁰ BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FERNART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998. p. 185-228.

²¹ Segundo Arruti (2014, p. 205), na visão de Barth (1998 [1969]), “os grupos étnicos constituiriam, assim, categorias de autoadscrição e autoidentificação, que têm a característica de serem dinâmicas e abertas ao múltiplo agenciamento simbólico, mas recorrendo a símbolos de um determinado tipo: uma adscrição categorial é adscrição étnica quando esta classifica uma pessoa de acordo com sua identidade básica e mais geral, supostamente determinada por sua origem e formação. [...] As categorias étnicas ofereceriam, portanto, um ‘recipiente organizacional’ capaz de receber diversas proporções e formas de conteúdo, de acordo com os diferentes sistemas socioculturais”.

grupos sociais com os quais uma dada coletividade humana se relaciona, diante dos quais os sujeitos buscam estabelecer termos de oposição operativos ao contraste. A “cultura” é uma retórica que permite a comunicação do grupo social diante de um contexto mais amplo, o qual, por sua vez, oferece o quadro e as categorias a serem utilizadas (CARNEIRO DA CUNHA, 2014a).

As considerações de Albert (2002) sobre os discursos do líder xamã yanomani Davi Kopenawa, retratam este aspecto de adaptação retórica e suas implicações culturais para os grupos étnicos. O sucesso da comunicação engendrada por Davi dependia de sua habilidade em realizar uma dupla operação: acentuar as diferenças de seu povo através de uma etnopolítica discursiva e atender as expectativas do senso comum a respeito do que seriam traços representativos de culturas indígenas, a que Carneiro da Cunha (2014b) chamou de ideias metropolitanas. Como afirma a autora, este é também o caso do debate acerca de direitos intelectuais sobre conhecimentos tradicionais. Segundo ela, os documentos das próprias organizações indígenas que discutem o tema trazem em si as marcas de tais ideias, já que questionar o senso comum, de qualquer forma, não é a maneira mais eficaz de obter ganhos políticos. Portanto, naqueles documentos, uma miríade de regimes de conhecimento é tratada de forma unívoca enquanto “conhecimento tradicional”, pressupondo uma unidade entre diversos regimes de conhecimento que se contraponha ao conhecimento científico. Projetados pela imaginação limitada das ideias metropolitanas, os conhecimentos tradicionais passam a ser representados como o avesso dos dogmas capitalistas, ou seja, pressupondo autoria necessariamente coletiva e endógena, assim como sua livre circulação e transação, não implicando em quaisquer tipo de propriedade. Deste modo, como afirma Carneiro da Cunha (2014b, p. 329), “nesse avatar, os povos indígenas não teriam nenhuma noção de propriedade intelectual, apenas conhecimentos e informações que circulam livremente, e assim foram erigidos em exemplo para o resto do mundo e exibidos como antídoto contra a cobiça”. Portanto, restaram apenas duas opções restritas para os povos indígenas diante das projeções das ideias metropolitanas: instituir seus conhecimentos enquanto domínio público ou como direito coletivo de propriedade. Como afirma a autora, os indígenas optaram pelo último, apesar de sua incompatibilidade com os regimes de propriedade intelectual internos de muitas comunidades indígenas.

Algo semelhante se passou com o caso do líder yanomami analisado por Albert (2002). Segundo o autor, Davi aderiu ao “ambientalismo equivocado” dos brancos de modo a contrapor-se à visão produtivista do capitalismo que, no caso específico dos Yanomami, se manifestava pelo avanço da fronteira econômica sobre seu território. Com isto, o indígena teve

que lidar com a contradição inerente entre a concepção yanomani de natureza socializada e aquela dos ambientalistas não-indígenas, de uma natureza natural, dada objetiva e independentemente da sociedade. Como afirma Carneiro da Cunha (2014b, p. 330), os povos indígenas “precisam operar com os conhecimentos e com a cultura tais como são entendidos por outros povos, e enfrentar as contradições que isto possa gerar”. Mas, como alertam ambos os autores, lidar com as contradições não quer dizer de forma alguma submeter-se às lógicas dos contextos interétnicos, quanto menos às do “outro”, quer eles sejam dominantes ou não. Segundo Carneiro da Cunha (2014b, p. 356) isto “é antes um modo de organizar a relação com estas outras lógicas”. Neste sentido Albert (2002) afirma:

[...] seria um erro reduzir esse fenômeno apenas a efeitos ideológicos que perpassam o discurso dos índios, como se estes fossem, “por natureza”, inaptos à posição de sujeito político e eternamente condenados ao papel de personagens em busca de um autor ou a de ventríloquos oportunistas. Ao contrário, nos interstícios das formas canônicas de etnicidade, os novos representantes indígenas desenvolvem uma simbolização política complexa e original que passa ao largo do labirinto de imagens dos índios construído tanto pela retórica indigenista do Estado quanto pela de seus próprios aliados. Mesmo estreitamente articulada ao referencial emblemático da indianidade genérica, essa simbolização nunca se reduz a ela, mantendo sempre a especificidade cultural de cada grupo indígena (ALBERT, 2002, p. 3-4).

Quanto a isso, Carneiro da Cunha (2014a) restringe a acepção da etnicidade e da “cultura” enquanto ideologia, pois, como ela afirma, a cultura de todo modo é irredutível, pois o que é dito, ainda sim, é dito de alguma forma. Portanto, se por um lado indígenas estão se utilizando das categorias e quadros oferecidos pelo contexto interétnico, por outro, eles os têm ressignificado, indigenizado, ou, como afirma Albert (2002), no caso específico do líder yanomami, este realiza através de seus discursos a xamanização do ambientalismo.

Os diálogos em contextos interétnicos têm dupla consequência para os povos que os travam, tal como apontado por Albert (2002). Uma delas trata da auto-objetivação através das categorias brancas de etnificação, ou seja, da imaginação das ideias metropolitanas de que fala Carneiro da Cunha (2014b). A outra, se refere à reelaboração cosmológica dos fatos do contato. Como assinalou a autora, a copresença de cultura e “cultura” implica em diferentes processos, já que as pessoas têm que viver em ambas simultaneamente. Assim, “uma vez confrontada com a ‘cultura’, a cultura tem de lidar com ela, e ao fazê-lo será subvertida e reorganizada. Trata-se aqui, portanto, da indigenização da ‘cultura’, ‘cultura’ na língua local” (CARNEIRO DA CUNHA, 2014b, p. 372), implicando na impossibilidade de decidir se isto é uma ruptura ou

uma continuidade. Para a autora, tratam-se de ambos os processos, ao passo que se está lidando com dois contextos distintos e articulados que devem ser separados analiticamente para se tornarem inteligíveis.

1.3.2 O conceito de território e os territórios indígenas

Descolando a acepção do conceito de território das relações constituídas apenas a partir da existência de um Estado-nação, autores como Raffestin (1993), Sack (2011), Souza, M. (2010) e Haesbaert (2002; 2006) enfatizam o fato dos territórios serem fruto de relações sociais diversas que envolvem relações de poder. Para Sack (2011), os territórios resultam, justamente, do exercício das territorialidades humanas que consistem na “[...] tentativa, por indivíduo ou grupo, de afetar, influenciar, ou controlar pessoas, fenômenos e relações, ao delimitar e assegurar seu controle sobre certa área geográfica” (SACK, 2011, p. 77). No entanto, não é necessariamente sobre áreas que tal controle é exercido (SOUZA, M., 2010; HAESBAERT, 2002; 2006). No atual meio técnico-científico informacional, onde a informação passa a ser fator primordial no processo de organização socioespacial (SANTOS, M., 2008a; 2008b), a territorialidade de certos agentes deixa de ser exercida sobre uma área contínua para incidir sobre pontos ou áreas descontínuas ao redor do globo e sobre os canais de comunicação entre estes, configurando o que Souza, M. (2010) e Haesbaert (2002;2006) qualificam como territórios-rede.

Por ser fruto de relações sociais, o território é relativo a uma dada organização socioespacial²². Tal compreensão dos fenômenos que o conceito qualifica revela seu sentido relacional, como destacado por Haesbaert (2006). Para ele, a definição de um território depende das relações que se estabelecem a partir de determinadas organizações sociais, ou da relação entre estas que, por sua vez, dependem dos contextos geográficos e históricos em que estão inseridas. Por isso, como destaca o autor, a cada momento histórico, em determinado contexto geográfico, é necessário perguntar sobre qual território está surgindo.

Aquilo que, contudo, invariavelmente define um território, são as relações de poder estabelecidas entre os agentes que atuam no espaço (SACK, 2011; RAFFESTIN, 1993;

²² Refiro-me às organizações sociais e culturais, tanto de povos tradicionais como do próprio Estado-nação, através do termo qualificativo socioespacial, proposto por Santos (2008a; 2008b). Busco assim acentuar o fato de que as ações humanas se realizam no espaço geográfico, este entendido como o conjunto indissociável, solidário e contraditório de sistemas de objetos e sistemas de ações (SANTOS, 2008b). Assim, organizações sociais são necessariamente organizações socioespaciais.

SOUZA, M., 2010; HAESBAERT, 2002, 2006). Como afirma Souza, M. (2010), isto é necessário ser considerado de modo a não perder de vista o caráter estratégico das ações que geram e afirmam um território. Estas, como assinala Sack (2011), são fruto das motivações e desejos de agentes e grupos que podem vir a ser atendidos pelo controle de uma dada porção do espaço, seja esta representada por uma área ou o conjunto de pontos e linhas que os conectam.

Raffestin (1993), portanto, considera o território como a projeção de um sistema de intenções de poder sobre o espaço. Na esteira do que propõe este autor, Souza, M. (2010) compreende o território como um “campo de forças” que se projeta sobre um determinado espaço. O território é primordialmente fruto das relações entre agentes no espaço, ou seja, o exercício da territorialidade não visa especificamente um controle das formas e objetos espaciais, mas sim o controle das pessoas no espaço e através dele. Disto, depreende-se também que o espaço geográfico é anterior ao território e constitui um “campo de possibilidades” para os agentes que nele e com ele interagem (RAFFESTIN, 1993). Neste sentido, o território é definido pelas relações de poder entre agentes que são mediadas pelo espaço geográfico que, além do suporte, fornece os recursos utilizados nestas relações (HAESBAERT, 2006). Portanto, o exercício das territorialidades refere-se, também, ao uso que os agentes fazem do espaço geográfico total, com vistas a controlar uma parcela deste.

Desta forma, os limites de um território são dados pelas interações entre agentes sociais. Estas, por sua vez, podem variar muito e rapidamente, além de nem sempre poderem ser nitidamente definidas em termos de fronteiras e limites. Compreende-se assim que os limites territoriais não coincidem obrigatoriamente com delimitações fixas do espaço geográfico, podendo haver sincronicamente em determinados locais sobreposições de distintos territórios ou variações momentâneas ou periódicas do exercício das territorialidades dos distintos agentes em um determinado espaço.

Como analisado por Foucault (2014, p. 285), em praticamente todas as relações sociais estão envolvidas relações de poder ao passo que, a princípio, “[...] o indivíduo é um efeito do poder e simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, seu centro de transmissão”. Como afirma Raffestin (1993, p. 153), “todos nós combinamos energia e informação que estruturamos em códigos em função de certos objetivos. Todos nós elaboramos estratégias de produção que se chocam com outras estratégias em diversas relações de poder”. Por agirem no espaço, muitas destas múltiplas relações de poder entre os agentes se dão em termos territoriais. Para Sack (2011, p. 88), as ações humanas no espaço não são neutras, as “relações espaciais

humanas são o resultado de influência e poder. Territorialidade é a forma espacial primária que o poder assume”.

Mas as relações sociais que configuram um território devem ser vistas a partir de suas lógicas complexas, levando-se em conta vontades, razões e significados das ações humanas, além de implicações normativas que o instituem (SACK, 2011). Disto depreende-se que, tanto as específicas finalidades dos agentes na constituição e uso de seus territórios, como também as específicas formas de exercício destas territorialidades, resultam em territórios com particularidades diversas. Como aponta Little (2002), as distintas cosmografias dos grupos sociais, ou seja, o conjunto das particularidades socioculturais das relações de um grupo com seus respectivos ambientes, implicam na multiplicidade de formas de expressão de territórios.

As especificidades dos territórios resultam dos usos particulares que os grupos e indivíduo fazem destes de modo a garantir sua manutenção, o que envolve também a apropriação material e simbólica do espaço, apesar do conceito de território não referir-se diretamente a esta dimensão do comportamento humano. Na consideração de um determinado território, o interesse das múltiplas formas de apropriação do espaço pelos agentes é subordinado às implicações destas nas estratégias e táticas para a manutenção territorial.

Tratando especificamente dos territórios de povos tradicionais, Little (2002) afirma que aqueles são os produtos históricos de processos sociais e políticos, no sentido de que são o resultado das condutas territoriais dos grupos sociais manifestadas diante de determinadas contingências históricas. Como apontado pelo autor, no Brasil isso se deu em ondas de territorialização resultantes das diversas etapas do processo de expansão das fronteiras do Estado-nação e dos choques provocados com as territorialidades de grupos humanos que até então viviam, até certo ponto, alheios à influência daquele. Nestes casos, houve a instalação da hegemonia do Estado-nação, à qual todas as demais territorialidades passaram a ser obrigadas a se confrontar (LITTLE, 2002).

Na definição de Oliveira (1998), territorialização é o processo que se produz a partir da atribuição de uma base territorial fixa a um determinado grupo social em situação colonial. Isto acarreta em novas relações do grupo com seu território e em transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural, podendo levar à conformação de novas categorias étnicas e raciais.

Por implicar na compartimentação das interações humanas no espaço, o território participa também na conformação de identidades (RAFFESTIN, 1993; SOUZA, M., 2010), pois, como afirma Souza, M. (2010), além de um limite, o território estabelece uma alteridade entre o que passa a estar dentro e o que passa a estar fora deste. Isto pode ser compreendido

pelas dinâmicas da etnicidade na constituição e conformação dos grupos étnicos, ao passo que, quando confrontado com o “outro”, os sujeitos de um determinado grupo passam a identificar-se por contraste àquele com que se defronta, selecionando e destacando sinais diacríticos que lhes permitem diferenciar-se (CARNEIRO DA CUNHA, 2014a e 2014b; ARRUTI, 2014).

Por outro lado, como aponta Little (2002), os territórios dos povos tradicionais remetem a relações de pertencimento dos grupos aos seus espaços vividos. Assim, a expressão das territorialidades de povos tradicionais “[...] não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência ao território” (LITTLE, 2002, p. 11)²³.

Às ondas de expansão das fronteiras econômicas e sociais do Estado, os povos tradicionais passam a dar diferentes respostas aos confrontos que então se estabelecem de modo a garantir a continuidade do desenvolvimento de suas organizações socioespaciais. Resistência, adaptação, submissão, autoinvisibilização social e cultural, são algumas das repostas que podem vir a ser dadas, momentaneamente, pelos povos e comunidades ao confronto interétnico que se estabelece neste processo (LITTLE, 2002). Estas reações dependem de fatores conjunturais que atuam no jogo de forças entre os agentes envolvidos nas disputas locais e regionais.

Os processos de territorialização que se configuram com o avanço das fronteiras econômicas e sociais do Estado leva à consideração dos territórios de povos tradicionais enquanto totalidades em constante processo de totalização, ao passo que envolvidos no processo de organização do espaço geográfico no sistema mundo (SANTOS, M., 2008b). Este sistema é dinâmico e o resultado de seus processos imprevisíveis, o que impossibilita quaisquer deduções de caráter positivista dos fenômenos que neste se produzem. As diversas respostas dadas pelos povos tradicionais e indígenas às dinâmicas socioespaciais locais, regionais, nacionais e internacionais engendradas pela divisão internacional do trabalho, que rege o movimento do todo, resultam em organizações socioespaciais e territórios específicos. Isto se dá de modos diversos a cada novo estágio do desenvolvimento das forças produtivas e a cada novo momento do tempo-espaço.

²³ Penso serem importantes as considerações aqui traçadas por referirem-se as realidades socioespaciais experienciadas por diversas populações indígenas no Brasil. Estas sofrem constantes acusações por parte de agentes políticos e econômicos que buscam deslegitimar as existências de seus territórios tradicionais em certas regiões do país, as condicionando a configurações espaciais e paisagísticas idealizadas – em geral, florestas tropicais úmidas. Em diversas regiões do país, territórios indígenas sobre áreas devastadas por atividades agropecuárias de pretensos proprietários de terras onde a tradicionalidade da ocupação já foi comprovada, passam a ser ideologicamente questionados.

Transformações socioespaciais não eliminam e tampouco criam necessariamente novos territórios, mas podem implicar, também, na mudança das formas e sentidos de territórios preexistentes. Os territórios e as territorialidades de determinados grupos sociais podem ser reforçados, suavizados, ou expressados de novas formas, dependendo das contingências históricas a que os grupos sociais tenham sido submetidos.

O processo de territorialização dos povos tradicionais no Brasil não está encerrado, posto que novas frentes de expansão das fronteiras sociais e econômicas do Estado continuam a ser abertas e a passar pelos lugares onde vivem distintos povos e comunidades tradicionais (LITTLE, 2002). Exemplo disto são os projetos da Iniciativa de Integração da Infraestrutura Regional da Sulamericana (IIRSA), lançada no ano 2000 pelos líderes de governos dos países sul americanos, dentre estes, o do Brasil (PORTO GONÇALVES e QUENTAL, 2012). A projeção no espaço territorial nacional das grandes obras de infraestruturas para consecução desta iniciativa, revelam o desprezo às formas de ocupação e apropriação do espaço e da natureza pelos povos tradicionais que se distribuem em território nacional. Fruto da “colonialidade do poder”, os espaços em que são projetadas as infraestruturas são considerados por empresários e líderes políticos enquanto “vazios demográficos” que entravam o “desenvolvimento”. Desta forma, estes propõem meras soluções técnicas para integração regional, desconsiderando os possíveis impactos na vida das comunidades de povos tradicionais. Na forma de um “colonialismo interno”, as elites exercem papel hegemônico na condução das políticas estatais que legitimam, viabilizam e financiam a expansão do capital no país. Em resposta a isso, os povos tradicionais têm se organizado para se contraporem a estes projetos, lutando pela reapropriação social da natureza e inserindo-se no âmbito geral da “luta pela e na terra” engendrada pelos movimentos sociais no campo (GERMANI, 2010). Assim, as realidades fundiárias constituídas por estes povos continuam a ser afirmadas e reafirmadas por suas territorialidades. Suas condutas territoriais se diversificam pela adoção de novas estratégias e táticas de ação política e social para a conquista e manutenção dos territórios.

As expressivas frentes de expansão das fronteiras econômicas e sociais do Estado-nação, iniciadas a partir da década de 1930, implicaram em uma onda de territorialização dos povos tradicionais que se configurou acima de tudo a partir das décadas de 1970 e 1980. Como afirma Little (2002),

o alvo central dessa onda consiste em forçar o Estado brasileiro a admitir a existência de distintas formas de expressão territorial – incluindo distintos regimes de propriedade – dentro do marco legal único do Estado, atendendo às necessidades desses grupos (LITTLE, 2002, p. 13).

As novas condutas territoriais dos povos acabaram criando um espaço político próprio em que a luta por novas categorias territoriais passou a ser a estratégia primordial de sua atuação política. Buscavam com isso a criação e a consolidação de categorias fundiárias, no âmbito institucional do Estado, que conferissem possibilidades de reconhecimento dos conjuntos das diversas realidades fundiárias existentes em território nacional (LITTLE, 2002).

No processo de criação e consolidação das novas categorias territoriais, destacou-se a atuação dos movimentos sociais e ONGs, durante o período de reabertura política no País. Esses agentes tiveram um importante papel no âmbito da Constituinte, nos anos de 1970 e 1980. A Constituição Federal, então promulgada em 1988, fortaleceu e formalizou importantes modalidades territoriais, como os casos das terras indígenas e dos remanescentes de comunidades de quilombos (LITTLE, 2002).

As categorias territoriais foram criadas ou formalizadas pelo Estado com o objetivo de estabelecer seu controle sobre os fatos sociais que se produzem em território nacional. No entanto, como aponta Little (2002), essas categorias passam a ser utilizadas pelos agentes sociais interessados na reafirmação étnica e territorial, o que tem implicações em suas condutas territoriais. Com a institucionalização dessas categorias, os grupos sociais mobilizam-se de modo que seus territórios passem a ser inseridos em tais categorizações para que possam ter seus direitos sobre estes reconhecidos pelo Estado. Isto tem implicações nas próprias territorialidades dos grupos e em suas identidades em geral, as quais passam a ser afirmadas e/ou reinventadas (LITTLE, 2002), como é o caso dos povos indígenas no Nordeste brasileiro, analisado por Carvalho (2011a). Índios que até então eram identificados como “misturados”, “caboclos” e por outras denominações com que se buscava negar-lhes sua indianidade, passaram a mobilizar-se de modo a atender a um “regime de índio” que lhes possibilitasse o reconhecimento étnico e territorial por parte do indigenismo oficial.

O conceito de território pode ser, portanto, considerado a partir de dois pontos de vista distintos, como aponta Little (2002): um é pautado por sua discussão teórica e acadêmica com base nos fenômenos socioespaciais empiricamente constatados; o outro diz respeito a seu uso político pelos povos tradicionais. As reflexões de Gallois (2004) e Brighenti (2010) são bastante relevantes para a discussão aqui proposta, pois se referem às tensões geradas pelas diferentes compreensões sobre territórios indígenas que estão em jogo no tratamento legal da questão da demarcação de terras indígenas.

Gallois (2004) chama a atenção para a tensão existente entre o conceito jurídico de Terra Indígena e a compreensão antropológica das territorialidades concebidas e praticadas por diferentes povos indígenas, problema a ser ponderado no processo institucional de demarcação

destas terras. A autora afirma ser necessário relacionar as específicas organizações sociais e culturais (ou socioespaciais) dos povos ou comunidades às dimensões da territorialidade indígena expressas no artigo nº 231, parágrafo primeiro, da Constituição Federal de 1988²⁴. Isto exige estudos de caso que consigam revelar os sentidos das relações sociais que constituem os territórios indígenas em seus atuais contextos, levando-se em conta que estes resultam da evolução histórica dos processos socioespaciais. Aqui é importante a consideração tanto das relações que se estabelecem no interior das comunidades, como as que são estabelecidas com os diversos agentes sociais externos.

Brighenti (2010), ao considerar o aspecto transnacional da territorialidade guarani na região da tríplice fronteira Brasil-Paraguai-Argentina, lida com a questão da incompatibilidade das compreensões indígenas e não-indígenas do território. Em contraste com o território estatal instituído por lei com fronteiras relativamente rígidas, a organização socioespacial dos Guarani se caracteriza pela grande mobilidade dos indivíduos. A princípio, isto configura um território transnacional extenso e descontínuo que abrange as diversas comunidades deste povo, localizadas em distintas regiões no Brasil, no Paraguai e na Argentina. O autor considera que a demarcação de terras indígenas tem tratado de um equacionamento lógico por parte do Estado brasileiro, enquanto que para os Guarani representa um aniquilamento de seu território. Confinados ao que o autor chama de “cercos de paz”, esses índios sofrem constrangimentos diversos ao tentarem reproduzir sua territorialidade, historicamente construída através de suas constantes migrações, que antes extrapolava as fronteiras posteriormente impostas pelos Estados nacionais²⁵.

Compreendo os atuais territórios de povos indígenas no Brasil enquanto resultados de das condutas territoriais específicas de suas comunidades frente a seus contextos geográficos nos diversos estágios da história da organização socioespacial em território brasileiro. Para compreendê-los é necessário portanto que sejam analisados os contextos do passado e do presente em que estes territórios foram e são de diversas formas afirmados ou defendidos por esses povos.

As perspectivas do conceito de território e da noção de territorialidade até aqui discutidas apontam para possibilidades de interpretação das articulações políticas indígenas no

²⁴Art. 231, § 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as 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 a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

²⁵ Para Brighenti (2010, p. 80) “os Estados nacionais não conseguem equacionar seu problema com os Guarani porque esbarram, no plano externo, nas suas próprias fronteiras criadas a partir de estratégias geopolíticas e acordos econômicos, e no plano interno, na propriedade privada da terra e na concepção de terra como objeto mercadológico”.

sul da Bahia. Estas podem ser compreendidas como parte das condutas territoriais contemporâneas dos povos indígenas na região. As articulações políticas que analiso neste trabalho fazem parte do conjunto das estratégias empreendidas atualmente por lideranças indígenas de modo a conquistar, manter e afirmar seus territórios.

1.3.3 Articulações políticas: rede e movimento social

O atual período técnico-científico informacional, como afirma Dias (2005), implicou na aceleração dos fluxos migratórios, mercadológicos, informacionais e monetário-financeiros. A isto correspondeu uma grande difusão do conceito e noção de rede no âmbito disciplinar da Geografia e de outras ciências, assim como entre agentes e movimentos sociais.

Para Santos, M. (2008b), rede é uma categoria sociotécnica. Por um lado possui dimensão material e por outro uma dimensão sociopolítica sem a qual a rede não passa de mera abstração formal. É a partir disso que Dias (2005) questiona-se sobre a possibilidade de se construir um caminho teórico-metodológico para integrar o conceito de rede na análise geográfica e pensar sua relação com o território sem sucumbir a um determinismo tecnológico que esvaziaria o seu debate político. É importante restituir à rede técnica, enquanto sistema de objetos, o sistema de ações que lhe corresponde. Como afirma a autora, existem aspectos institucionais e normativos que precisam ser levados em conta na apreciação das redes técnicas.

O espaço reticulado, produzido através da implantação das redes técnicas, responde prioritariamente aos imperativos da produção em sentido largo (produção, circulação, distribuição e consumo), como aponta Santos, M. (2008b). Atuando na estruturação das atividades econômicas, as redes atribuem topologia à topografia do território, produzindo um espaço do tempo real. Este é organizado pelo discurso através de normas e ordens rígidas. Por outro lado, na atualidade se acentua o caráter deliberativo na constituição das redes. A estas antecede o planejamento com a previsão de funções e formas de gestão. Como aponta Raffestin (1993), as redes técnicas são produzidas e instaladas diferentemente no território por agentes específicos, com distintos projetos políticos e econômicos. Portanto, não se pode pensar em uma rede que cubra todo o território homoganeamente, pois as próprias redes são heterogêneas. Para Santos, M. (2008b) isto não passaria de um delírio analítico, pois, como ele afirma, nem tudo é rede, coexistem com os espaços de transação áreas magma e zonas de baixa intensidade. Além disso, o aproveitamento social das redes é também desigual, sendo importante considerar os diferentes papéis cumpridos pelos agentes sociais. Há aqueles que planejam, desenham,

produzem e comandam as redes e aqueles que, não tendo tais capacidades, se apropriam astuciosamente destas, aproveitando algumas de suas potencialidades. Como afirma Raffestin (1993), a uma suposta rede máxima recaem processos de coação técnica e econômica que relativizam-na.

As redes, além de serem produzidas por agentes sociais específicos, o são sobre um espaço historicamente constituído e não implicam em uma negação do espaço geográfico e da história de sua organização, como poderia supor uma perspectiva determinista de seus efeitos. Como demonstra Dias (2005), duas lógicas distintas estão implicadas na consideração da interação entre redes e territórios. A das redes é sobretudo funcional e corresponde a dos agentes que as desenham, modelam e regulam, podendo ser identificada às verticalidades de que trata Santos (2008b). A lógica territorial é arena de oposição e interação entre mercado e sociedade, que se identifica, em oposição a anterior, às horizontalidades. Assim, ao território correspondem mecanismos endógenos e exógenos de organização.

Quanto a esta relação entre redes e territórios, Raffestin (1993) trata da oposição entre “extensão” e “duração”. Para ele, a primeira se refere aos fluxos de informação que através das redes mantém a coerência de um sistema técnico-produtivo; já a segunda expressa a tradição contida no território. Daí a necessidade de, como apontado por Santos, M. (2008b), articular dois enfoques distintos sobre as redes técnicas e suas relações com o território. Por um lado, é necessária uma compreensão histórica sobre as sucessivas técnicas (objetos e ações) que são instaladas e praticadas nos territórios em distintos momentos, a partir de um “enfoque genético”. No entanto, essas instalações não podem ser entendidas como movimentos aleatórios, já que correspondem às exigências do movimento social da totalidade, o qual demanda mudanças morfológicas e técnicas em determinados momentos e em lugares específicos. O outro enfoque proposto pelo autor, “enfoque atual”, baseia-se na descrição e análise do que constitui as redes no presente, inclusive de suas relações com a vida social enquanto “suporte corpóreo do cotidiano” (SANTOS, M., 2008b, p. 263). Além da análise (quantitativa e qualitativa) de seus elementos, essa perspectiva supõe a interpretação dos atuais usos das redes por distintos agentes, as relações estabelecidas com outras redes técnicas e as formas de controle e regulação que recaem sobre estas.

Como afirma Dias (2005, p. 23) “a rede não constitui o sujeito da ação, mas expressa ou define a escala das ações sociais”. Entre o local e o global a escala se constitui de modo processual a partir das ações humanas que conectam pontos, lugares e regiões. Como afirma Santos, M. (2008b), as redes conformam níveis distintos de solidariedade, sendo o lugar o espaço privilegiado do acontecer solidário, de modo que “as redes são um veículo de um

movimento dialético que, de uma parte, ao mundo opõe o território e o lugar; e de outra parte, confronta o lugar ao território tomado como um todo” (SANTOS, M., 2008b, p. 270).

Os agentes sociais, para viabilizar a produção, instalam novos objetos técnicos e se apropriam de alguns preexistentes em lugares e regiões distintos do território nacional, promovendo assim uma integração funcional do território que, no entanto, acaba excluindo certas áreas. Como afirma Raffestin (1993, p. 204) “a rede faz e desfaz as prisões do espaço, tornado território: tanto libera como aprisiona”, o que a faz um instrumento de poder. Já para Santos, M. (2008b), a estruturação do espaço é condição fundamental do exercício do poder. A integração funcional implica na unificação do espaço de decisão, a partir do qual se atribuem papéis a serem cumpridos pelos lugares e regiões na divisão internacional do trabalho. A partir disso, o autor considera um controle local da parcela técnica de produção e outro, remoto, da sua parcela política. Com a expansão das redes, o processo de alienação dos espaços e dos homens se acentua, pois como afirma Santos, M. (2008b), na instalação de artefatos técnicos por uma empresa em um dado lugar, agem forças centrípetas em relação à empresa e forças centrífugas em relação ao lugar. Como afirma Raffestin (1993), a rede organiza e desorganiza, estrutura e desestrutura o território em todas as suas escalas.

Conforme Raffestin (1993), as redes correspondem a estratégias para dominação do território por meio da gestão do controle das distâncias. Além disso, quando instaladas no território, oferecem novas possibilidades de ação aos agentes sociais que, apesar de não as controlarem, podem vir a se utilizar das redes técnicas. Cabe assim o questionamento quanto às táticas de agentes não hegemônicos para a apropriação das redes técnicas com o objetivo de obter ganhos sociais e territoriais, aquilo que distintos movimentos sociais têm feito na atualidade.

A profusão de *sites* na internet vinculados à questão indígena, o financiamento de projetos por agências internacionais, as manifestações em redes sociais virtuais e nas ruas das grandes cidades são alguns dos exemplos de que, na atualidade, a ideia de rede é fundamental para o entendimento das novas territorialidades constituídas através do movimento social indígena. As reflexões de Scherer-Warren (2007) contribuem com uma tal perspectiva ao considerar as redes sociais como formadoras de ações coletivas com intencionalidade política. A autora busca compreender como agentes de identidades diversas, com base em relações preexistentes e diante de um campo ético-político, constroem novas identidades através das redes e que podem desembocar na formação de movimentos sociais. Para o momento atual, o da sociedade da informação, a autora atribui uma tripla dimensão aos efeitos das ações em rede: temporalidade, espacialidade e sociabilidade. No que diz respeito à temporalidade, as redes

conferem conexão sincrônica entre tempos sociais distintos, configurando um laboratório para a construção de relações interculturais de reconhecimento e solidariedade entre o tradicional e o moderno. Na dimensão da espacialidade, a constituição do ciberespaço a partir do desenvolvimento das novas técnicas informacionais permitiu a criação de territorialidades de novos tipos, virtuais e presenciais, as quais se retroalimentam. Por fim, no que diz respeito à dimensão da sociabilidade, as novas formas de relação social possibilitadas pelas redes técnicas possibilitam a emergência de um novo tipo de esfera pública, dadas as mudanças na intensidade, abrangência e alcance destas relações.

Na luta comum empreendida pelos povos indígenas no Brasil por direitos territoriais, o que se reivindica não é o direito a propriedade da terra. Suas reivindicações visam a reapropriação e o uso do espaço segundo seus costumes e tradições como possibilidade de sua reprodução física e cultural. O fim de suas lutas é o espaço como um todo, o “espaço vivido” (FRÉMONT, 1980) e não simplesmente este em suas dimensões funcionais de propriedade, espaço de produção econômica ou habitat. Dessa forma eles reivindicam a possibilidade de promover outra lógica de produção do espaço ou, nos termos de Frémont (1980), de “criação do espaço”.

É assim que a atual organização social indígena no Brasil se identifica com o que Martin (1997) chamou de “movimentos socioespaciais”, pois a chave de seu êxito está em sua capacidade de espacializar e de territorializar suas lutas.

Através do acréscimo do sufixo “espacial” à categoria de movimento social, Martin (1997) chama atenção para a importância desta dimensão das ações. Pela ideia de “prova do espaço” de Lefebvre (1974, apud MARTIN, 1997), o autor busca demonstrar que a efetivação das lutas de certos movimentos sociais se dá através de sua espacialização e territorialização. No processo de apropriação do espaço, estes criam e recriam a si próprios através de ações reflexivas localizadas. Passam assim a produzir seus respectivos espaços pelas relações sociais que então se estabelecem. É por isso que, como afirma Martin (1997), a radicalidade dos movimentos sociais está na geograficidade da vida social. Para ele, “é quando um movimento socioespacial toma conta, explicitamente da dimensão geográfica da sua atividade, espacializando e territorializando as suas ações, que este movimento pode atingir e conhecer êxito” (MARTIN, 1997, p. 38).

Por sua vez, Porto Gonçalves (1999) trata do movimento social como categoria geográfica devido a suas implicações na organização do espaço. Pela recusa do lugar imposto através da ordem socioespacial instituída, os movimentos sociais fundam uma nova ordem ao romperem com a ordem e o consenso territoriais.

Por outro lado, como argumentado por Porto Gonçalves (1999), uma identidade político-cultural que funda o movimento social é distinta da condição social dos sujeitos. Aquela é fruto da construção por parte destes com base em um reconhecimento interessado das diferenças e uma compreensão do que é comum num dado espaço. Este espaço, ao qual corresponde um *habitat* e um *habitus*, é de importância fundamental na conformação identitária. É através deste, para além da mera posição no modo de produção, que se processa uma classificação dos agentes (PORTO GONÇALVES, 1999). O estudo desenvolvido pelo autor sobre os seringueiros ilustra bem isso.

Os seringueiros, a partir da desestruturação da atividade produtiva do setor na década de 1950, ao tornarem-se “ocupantes”, trabalhadores autônomos, passam a adotar novas estratégias para a reprodução de suas vidas. Como afirma Porto Gonçalves (1999), junto a suas famílias, através de uma organização social prática, constituem outra sociedade e outra Geografia acreana. Com a vinda e a aquisição de terras por “paulistas”, na década de 1970, com a intenção de promover a agropecuária na região, esta sociedade seringueira vê o risco de desarticulação das relações sociais até então estabelecidas, processo contra o qual resistem ao se organizarem como movimento social. Isso desembocou em toda uma “arquitetura política” no Estado do Acre que aí teve seu eixo de articulação e que levou à criação das reservas extrativistas. Contudo é necessário ressaltar as diferenças, no que diz respeito aos fundamentos da autonomia territorial, da situação destes seringueiros e de outros grupos em reservas extrativistas em relação a povos indígenas e também quilombolas. Para estes, o fundamento de seus direitos territoriais estão fundamentados em critérios culturais e étnicos o que lhes confere maior autonomia no uso e ocupação do território. Já para os extrativistas, seus direitos territoriais estão fundamentados em critérios de preservação ambiental, o que lhes restringem certos usos e práticas nestes territórios, tendo que necessariamente passar por uma avaliação pelo órgão ambiental federal de seus planos de manejo para realização de suas atividades produtivas. É claro, porém, que a autonomia de indígenas e quilombolas, mesmo em territórios já reconhecidos e demarcados, é relativizada por uma série de fatores, dos mais óbvios, como a falta de recursos e, muitas vezes, as restritas dimensões e a baixa produtividade das terras a eles legalmente conferidas; aos mais sutis, como a necessidade de corresponder às expectativas da sociedade nacional de “índios ambientalmente sustentáveis”. É através do uso intencional e político de certos símbolos culturais que estes povos tradicionais conquistam maior legitimidade de seus territórios, o que os leva a estabelecerem certas regras e regimes de uso e ocupação das terras que lhes correspondem.

1.3.4 Questão Ambiental e Questão Indígena

São os já reconhecidos trabalhos da geógrafa brasileira Bertha K. Becker que, tratando das questões geopolíticas da região amazônica, atentam para a fundamental consideração dos processos de organização social que vêm se constituindo frente às mudanças estruturais na região. Trata-se da emergência do que ela chamou de “novas territorialidades” (BECKER, 2001) de grupos sociais que resistem à expropriação e concomitantemente representam experimentos de outras propostas de sociedade associados à sociobiodiversidade. É evidente no trabalho da autora a relevância dessas novas territorialidades na consideração da organização espacial e na elaboração de políticas territoriais, ou seja, para a Geografia e a Geopolítica da região amazônica.

Expressão e consequência de tal processo de organização por uma parte da sociedade civil, está no que aponta Porto Gonçalves (2002). Trata-se do ocorrido em 1992, em que, concomitantemente ao Fórum Internacional da ECO-92 no Rio de Janeiro, outro encontro foi promovido por ONGs e movimentos sociais diversos, o que constituiu um marco para o ativismo socioambiental. Neste encontro, revelou-se e reivindicou-se o protagonismo desses agentes no tratamento da questão ambiental mundial. Politizando-se o debate sobre a natureza, estes questionavam as posturas e as políticas preservacionistas que incidem sobre os espaços ocupados por povos tradicionais. Ao invés de uma concepção de sociedade “contra” a natureza, esses agentes defendem a ideia de sociedade “com” a natureza e reivindicam a permanência destes povos nas áreas que se pretendem preservar. Colocam assim um termo nas políticas territoriais preservacionistas com base nas Unidades de Conservação de preservação permanente e integral, que excluem a possibilidade da convivência destas populações “com” a natureza (PORTO GONÇALVES, 2002).

Como explica Martin (1997), a questão ambiental vinculada aos movimentos sociais a partir de meados dos anos 1990 não constitui um novo paradigma para a abordagem destes. Corresponde sim a um novo modo de produzir que atribui à natureza outro significado. Como resultado das transformações daí decorrentes, os movimentos sociais também se modificaram. Contudo, como afirma o autor, continuam a ser central nas demandas e na própria articulação destes movimentos as questões do desenraizamento social e da volatilização dos lugares (MARTIN, 1997), sendo sua luta voltada à conquista do lugar.

O “modelo moderno-colonial” de sociedade imposto a partir de 1942 nas Américas, pela exploração extensiva e intensiva dos recursos naturais, os reduziu a fragmentos de “espaços de conservação” os quais, como afirma Porto Gonçalves (2002), coincidem atualmente com os

abrigo das populações que escaparam às consequências profundas da modernização ao longo da história dos lugares e regiões. Ora, na atualidade, dado também os avanços da biotecnologia, a biodiversidade adquire status político estratégico, assim como os espaços onde ela se concentra. Desta forma, além de reservas de terras a serem futuramente exploradas, estes se tornam o foco de interesses econômicos nacionais e internacionais, ao mesmo tempo em que são os espaços vividos reivindicados pelas populações que, como afirma Porto Gonçalves (2002), com eles “co-evoluíram”. Diante disto, ao assumirem um discurso ambientalista e conservacionista, estas populações, assim como seus parceiros, potencializam o atendimento de sua reivindicação básica: o direito ao lugar (MARTIN, 1997).

Este é o caso dos povos indígenas, como quero aqui destacar. Dentre os movimentos sociais que assumiram o discurso ambiental como pauta fundamental em sua luta pelo território, o dos povos indígenas no Brasil merece destaque.

A relevância da presença indígena para a Geografia do território brasileiro é hoje indiscutível. Isto se verifica pelas conquistas concretas e institucionalmente reconhecidas através das demarcações de terras indígenas, assim como pelas resistências representadas em diferentes regiões do Brasil por manifestações e retomadas de terras. Como afirma Becker (2004) para o caso amazônico:

a demarcação dos territórios indígenas não é fato desprezível. Trata-se de um problema histórico no Brasil. É algo fantástico, de conquista, da luta das sociedades e dos grupos indígenas, que vêm tendo seus territórios demarcados. Vale registrar que alguns grupos indígenas são dos mais “espertos” que existem no Brasil; têm uma inteligência impressionante, um aprendizado rápido sem destruir sua cultura (BECKER, 2004, p. 13).

A organização social indígena se disseminou em território brasileiro de tal modo que em praticamente todas as unidades federativas existem terras indígenas já identificadas pelo órgão oficial indigenista, com a exceção do PiauÍ (FUNAI, 2016). Isso demonstra que, apesar de quantitativamente minoritários, esses povos, suas territorialidades e territórios são fatos a serem considerados nas análises geográficas do território brasileiro que, contudo, muitas vezes negligenciam tais existências, intencionalmente ou não, fazendo com que Becker (2004, p.13) chegasse a afirmar: “às vezes penso que as pessoas não dão valor ao que de fato ocorre em termos de mudança na sociedade brasileira”.

Dessa forma, penso ser importante aos estudos na área de Geografia contribuir com o debate sobre os povos indígenas no Brasil, seus territórios e suas territorialidades frente à organização do espaço em território nacional. Acredito que os instrumentos teórico-

metodológicos dessa disciplina cinetífica têm importância estratégica na discussão sobre os avanços e desafios enfrentados pelas populações indígenas na conquista de seus direitos, sobretudo territoriais, além do questionamento que daí se depreende sobre os rumos das políticas territoriais no Brasil.

Por outro lado, a relevância de uma abordagem geográfica nos estudos sobre os povos indígenas no Brasil reside em uma questão geopolítica geral que envolve seus territórios, como demonstrado por Porto Gonçalves (2002). Os territórios indígenas no Brasil, em sua grande maioria, coincidem hoje com alguns dos últimos redutos de biodiversidade no País. Isto não se dá por acaso. Como afirma o autor, foram estas populações que mantiveram modos de vida tradicionais e que, por esse convívio “com” a natureza, são as responsáveis pela continuidade da existência de formações vegetais, animais e geomorfológicas, ou melhor, de sistemas ambientais e paisagístico ainda presentes em seus territórios. Na atualidade, com o desenvolvimento da biotecnologia, estas áreas são alvos de interesses econômicos diversos, expressos em diferentes escalas²⁶, ao mesmo tempo em que são os espaços vividos dos povos tradicionais. É através da visão dicotômica da relação entre sociedade e natureza – “sociedades contra a natureza” – que os interessados na biodiversidade existente nestas áreas defendem a expropriação dos povos que as habitam, através da ideologia de se manter uma “natureza intocada” (PORTO GONÇALVES, 2002). Como aponta Becker (2009), estas áreas representam para as grandes potências econômicas reservas de valor passíveis de serem exploradas. Neste sentido, são estoques de natureza tanto por seu conteúdo em termos de biodiversidade, que decodificada e instrumentalizada contribui com o avanço da biotecnologia, quanto por alguns recursos ali existentes que são ou podem vir a ser explorados mercadologicamente, tais como a água, a vida e até mesmo o ar a partir da comercialização de créditos de carbono. É, portanto, pelo “capital natural” representado por aqueles espaços, que as grandes potências buscam estabelecer seu controle sobre os mesmos (BECKER, 2009). No novo contexto geopolítico identificado pela autora, no qual uma efetiva ocupação territorial passa a ser prescindível, os agentes econômicos tratam de influenciar os Estados nacionais para controlar essas áreas de interesse, configurando o que Porto Gonçalves (2002) define enquanto “latifúndios genéticos”.

²⁶ Bertha Becker (2004), para o caso amazônico, trata das diferentes escalas de representação da região, às quais correspondem particulares motivações econômicas e políticas. Tratam-se dos múltiplos interesses de agentes localizados em diferentes regiões do planeta que influenciam as ações que incidem sobre o espaço desta região, transformando-o.

1.4 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Sistematizei, através do Quadro 2, os procedimentos por mim adotados nesta pesquisa, separando-os em três momentos distintos: um “inicial”, no qual eu ainda buscava definir um recorte investigativo; um “intermediário”, em que o recorte de análise estava em linhas gerais já definido, faltando ainda a definição de um recorte de área de estudo; e um “avançado”, onde ambos os recortes já haviam sido definidos, delineando por fim o objeto de estudo desta dissertação. A cada um destes momentos corresponderam algumas questões que nortearam minhas investigações, determinando, portanto, os procedimentos por mim então adotado.

O Quadro 2 expressa minhas posturas diante do objeto de pesquisa que, gradativamente, se constituiu na medida em que me aproximava das realidades do movimento indígena no sul da Bahia. Neste processo, o projeto de pesquisa que eu havia estipulado ao longo de 2014 sofreu modificações, ao passo que busquei adotar uma postura aberta e flexível em relação aos fenômenos com que gradativamente eu me defrontava. Buscava assim deixar margem para que a realidade pudesse também influenciar o percurso investigativo em algumas de suas etapas, tal como na escolha dos agentes a serem entrevistados e na própria elaboração e reelaboração dos roteiros gerais das entrevistas, todas estas realizadas de forma semi-estruturada.

Neste sentido, discussões acerca das possibilidades teórico-metodológicas da Fenomenologia em Geografia, travadas com colegas da graduação e pós-graduação em Geografia da UFBA²⁷, inspiravam-me a refletir sobre as questões em torno do processo de constituição dos objetos cognoscíveis em uma consciência em situação e em ato. No entanto, a Fenomenologia aqui não é adotada como método. As idéias discutidas acerca desta corrente filosófica me levaram a refletir sobre como se dava, em processo, a constituição dos objetos e campos de análise aqui abordados. Assim, como se pode perceber em algumas das passagens deste texto, eu busco deixar evidente ao leitor o como e o por quê de algumas escolhas.

²⁷ Estas discussões se deram principalmente no âmbito do grupo de estudos sobre Geografia e Fenomenologia organizado por colegas de graduação e pós-graduação do Departamento de Geografia da UFBA e durante a realização da disciplina “Fenomenologia da Paisagem” do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal da Bahia – PÓS GEO/UFBA, ministrada pelo professor Angelo Serpa e por mim cursada durante o primeiro semestre letivo de 2015.

Quadro 2: Estágios da investigação e procedimentos metodológicos adotados

	Situação	Foco	Estratégia geral	Procedimentos
Inicial (ago/2013 - dez/2014)	Indefinição de recorte analítico	Territórios indígenas no sul da Bahia frente à organização do espaço regional	<ul style="list-style-type: none"> • Contato com a realidade dos povos indígenas no sul da Bahia • Identificação de abordagens em Geografia 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Observação</i> em eventos relativos à questão indígena • <i>Revisão bibliográfica</i>: a presença indígena no sul da Bahia; abordagens em Geografia de povos e territórios indígenas
Intermediária (jan/2014 – abr/2015)	Definição de recorte analítico e indefinição de área de estudo	Articulações políticas indígenas a partir do sul da Bahia	<ul style="list-style-type: none"> • Contato com o movimento indígena na Bahia • Identificação de agentes relevantes • Identificação de abordagens sobre organização política indígena. 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Observação participante</i> em atividades do movimento indígena • <i>Entrevistas</i> com estudantes e lideranças indígenas • <i>Revisão bibliográfica</i>: articulações políticas indígenas
Avançada (abr/2015 - atual)	Definição do objeto de pesquisa	Articulações políticas indígenas no sul da Bahia pensadas a partir das experiências das lideranças Aruã Pataxó e Babau Tupinambá	<ul style="list-style-type: none"> • Análise das articulações das lideranças • Análise dos contextos locais e regional 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Revisão bibliográfica</i>: comunidades Tupinambá da Serra do Padeiro e Pataxó de Coroa Vermelha; e organização do espaço regional no sul da Bahia • <i>Trabalho de campo e entrevistas</i> nas comunidades no sul da Bahia

Ademais, para refletir acerca dos fenômenos constituídos e observados em campo, recorro a princípios do método científico dialético de modo a desvendar as contradições da realidade e assim ultrapassar uma apreensão formal dos fenômenos. Para tanto, trato de, diante destes, contrapor continuamente no processo investigativo particularidade e universalidade. Assim busco enxergar como os específicos povos indígenas têm lidado com as crescentes contradições geradas e aprofundadas pelo desenvolvimento do modo capitalista de produção no/do espaço. Através de uma compreensão dialética das articulações políticas indígenas, reflito como os povos, comunidades e lideranças estão continuamente promovendo sínteses dialéticas das contradições que lhes são apresentadas a todos os instantes, especialmente as produzidas

em situação de contato interétnico pelos avanços das fronteiras econômicas e sociais do Estado-nação.

Para inicialmente aproximar-me das realidades dos povos indígenas no sul da Bahia, realizei levantamento bibliográfico de produções, basicamente em Antropologia, sobre a presença indígena na região. Além disso, através de observações em eventos acadêmicos que de alguma forma abordavam temas relevantes a discussão sobre os povos indígenas e que contavam com a participação de seus representantes, eu busquei identificar questões relevantes para a definição de um objeto de pesquisa. Nestas ocasiões conheci alguns líderes indígenas, como foi o caso da liderança Tupinambá de Olivença, o Cacique Ramon Ytajibá, em um dos encontros do “Geografando nas sextas”²⁸ promovidos pelo Projeto GeografAR/UFBA.

Ainda, neste processo de aproximação, participei, em setembro de 2014, da XIV Caminhada Tupinambá de Olivença e do VI Seminário Índio Caboclo Marcelino, o que me conferiu a oportunidade de visitar o território Tupinambá de Olivença, no sul da Bahia. Em outubro daquele ano participei ainda da “Audiência Pública: Povos e Comunidades Tradicionais: dez faces da luta pelos direitos humanos no Brasil” realizada em Salvador.

Outra tarefa inicial de minhas investigações foi o levantamento bibliográfico, não exaustivo, da produção científica em Geografia que tivesse como elemento central de suas análises os povos e territórios indígenas no Brasil e na América Latina. Deparando-me com uma grande diversidade de abordagens, através deste levantamento pude delinear genericamente um campo de estudos possível a meus interesses de pesquisa naquele momento: uma abordagem geopolítica sobre os territórios indígenas frente a organização do espaço regional no sul da Bahia.

Após a qualificação de meu projeto de pesquisa, redefini seu recorte analítico, voltando-me à investigação das articulações políticas realizadas por lideranças indígenas no sul da Bahia objetivando a conquista e garantia de seus territórios e direitos sociais. Logo no início de 2015 tive algumas importantes conversas sobre este assunto com pessoas ligadas à UFBA, por mim conhecidas durante o ano anterior. Foram elas o estudante indígena Jean Amorim, do curso de Geografia; a pesquisadora do Projeto GeografAR, Edite Diniz; a estudante indígena Pataxó Rutian do Rosário Santos, do curso de Economia; e o estudante indígena Genilson dos Santos

²⁸ Os debates do “Geografando nas sextas: o campo baiano em debate” acontecem na última sexta-feira de cada mês no Instituto de Geociências da UFBA, em Salvador. O Projeto GeografAR promove através destes, a discussão em âmbito acadêmico sobre uma diversidade de temas relacionados à questão agrária na Bahia e no Brasil, contanto com a participação e apoio de acadêmicos, agentes públicos, representantes de organizações de apoio à luta no campo e de lideranças de comunidades tradicionais e movimentos sociais.

de Jesus (Taquari Pataxó), do curso de Direito. Destas, gravei e transcrevi apenas a entrevista realizada com este último, a qual contou com um roteiro bastante genérico.

Estes diálogos iniciais tiveram alguns desdobramentos interessantes ao processo de pesquisa, como o convite feito por Taquari para que eu participasse da organização do “Abril Indígena/UFBA 2015”. Passei a frequentar as reuniões quinzenais realizadas pelos estudantes indígenas e outros colaboradores ao longo dos meses de fevereiro e março daquele ano. Já em abril, pude também participar e colaborar de diversas formas nas atividades semanais do evento, ocorridas ao longo do mês, inclusive como mediador de uma mesa de debates sobre o movimento indígena. Destaco este momento por julgá-lo um dos mais intensos de meu processo de pesquisa, sobretudo pela relação mais próxima com Rutian e Taquari Pataxó, que a partir daí se tornaram os principais interlocutores desta pesquisa. Fora isso, por contar com a participação de lideranças indígenas em muitas de suas atividades, este evento propiciou-me a oportunidade de conhecê-las, algumas delas com as quais, posteriormente, vim a ter importantes diálogos, alguns, na forma de entrevistas registradas em áudio e posteriormente transcritas.

Ainda em março de 2015, fui convidado pelos estudantes do PET Indígena/UFBA para participar das filmagens de um documentário sobre a aldeia Pataxó de Coroa Vermelha, realizado por eles em parceria com o PET de Comunicação/UFBA. A experiência confirmou meu interesse em optar como estudo de caso as articulações políticas promovidas pelo cacique daquela comunidade, Aruã Pataxó. Além de tê-lo visto ser entrevistado para aquele documentário, pude rapidamente conversar e ouvi-lo falar sobre uma série de iniciativas locais e regionais nas quais ele participava e que me pareciam muito pertinentes ao estudo que eu tinha em mente.

Com o consentimento de lideranças do MUPOIBA, participei, ainda em 2015, de um outro “Abril Indígena”, este organizado pela Secretaria de Justiça Direitos Humanos e Desenvolvimento Social do Governo estadual da Bahia (SJDHDS/BA) em parceria com o movimento indígena na Bahia. As observações durante o evento, as conversas travadas com alguns de seus participantes, além das entrevistas registradas em áudio com três lideranças com as quais eu já tinha algum contato, constituíram importante material analisado nesta pesquisa. Foi também neste evento que presenciei o intenso e performático discurso do cacique Babau, Tupinambá da Serra do Padeiro. Já em junho de 2015, procurando inteirarme sobre a postura do Governo do estado frente a questão indígena na Bahia, entrevistei a coordenadora de políticas para povos indígenas da SJDHDS/BA, Ilclênia Tuxá.

Com um recorte investigativo definido pude refletir sobre uma possível viagem de estudos ao sul da Bahia. Em meados de 2015, portanto, destacavam-se na minha percepção as

atuações políticas de dois líderes indígenas no sul da Bahia: o Cacique Aruã, Pataxó de Coroa Vermelha, e o Cacique Babau, Tupinambá da Serra do Padeiro. Foram portanto as comunidades destes dois líderes os principais destinos do trabalho de campo.

Faço aqui uma ressalva quanto às escolhas por mim realizadas até aquele momento da pesquisa. Além de Babau e Aruã – e antes mesmo destes terem iniciado suas atuações como lideranças – outro grande líder indígena se destaca nas lutas sociais e políticas no sul da Bahia, como me fora revelado pela fala de alguns entrevistados, dentre estes o próprio cacique Babau. Trata-se do cacique Nailton Pataxó-Hãhãhãe da RI Caramuru-Paraguaçu. Ele é reconhecido por liderar o persistente e duradouro processo de retomada do território de seu povo que, segundo ele, se iniciou com uma ocupação ainda em 1982 e concluiu-se apenas em 2 de maio de 2012. Essa data marca o julgamento pela nulidade dos títulos incidentes no interior da RI, após os Pataxó Hãhãhãe terem por si só realizado a desintrusão completa de seu território (NAILTON PATAXÓ, 2015). Além disso, Nailton lutou pelos direitos indígenas no processo da constituinte no final dos anos de 1980, o que também lhe proporciona projeção nacional.

Em sua trajetória, Nailton esteve à frente de muitas articulações e mobilizações entre os povos na Bahia, o que o faz um agente muito relevante a ser considerado em uma pesquisa como esta. O fato de sua atuação não ter sido enfocada nesta dissertação se deve, acima de tudo, às minhas limitações pessoais em lidar com a diversidade dos territórios e realidades dos povos indígenas em uma região tão abrangente quanto o sul da Bahia em um período de dois anos do curso de mestrado. De todo modo, devido a sua importância no âmbito das articulações indígenas no sul da Bahia, entrevistei-o durante minha estadia na região. Assim, apesar de não centrar minhas análises em sua atuação social e política, estas também foram consideradas na trama das articulações analisadas.

É evidente que muitas outras lideranças têm dado vida ao movimento indígena no sul da Bahia, favorecendo as conquistas por direitos e territórios até então obtidas pelos povos na região. As atuações de Babau Tupinambá e de Aruã Pataxó tratam-se de escolhas feitas por mim, ao entrar em contato com os agentes que constituem o movimento indígena na Bahia, com base em certas particularidades do modo como estes líderes têm diversamente se articulado nas lutas sociais indígenas, como está exposto no “Capítulo 3” desta dissertação²⁹.

Em 16 de julho de 2015, Rutian e eu fomos à aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, após termos entrado em contato por telefone com suas lideranças. Estivemos ali doze dias

²⁹ Além disso, relato no “apêndice A” minhas reflexões acerca dos processos de minha aproximação a Babau e Aruã antes de vir a entrevistá-los, o que contribui também na compreensão de minhas escolhas nesta pesquisa.

durante os quais pude entrevistar o cacique Babau e conversar com outras lideranças da comunidade, com destaque a sua irmã, Glicéria, muito atuante em termos de articulações políticas externas. Além disso, tive o privilégio de ficar hospedado na casa de Dona Maria da Glória e Seu Lírio, figuras centrais da organização interna daquela aldeia. Suas narrativas sobre os acontecimentos da trajetória daquela comunidade não se tratam de meras fontes de informação, pois encarnam os atributos fundamentais aos grandes narradores, tal como apontados por Benjamin em seu ensaio sobre “o narrador” (1983), cujas reflexões também nortearam-me na interpretação dos relatos colhidos ao longo do processo de pesquisa.

Para Benjamin (1983) a narrativa é a forma artesanal de comunicação. Tal como o vaso de barro traz em si a marca da mão do oleiro, a coisa narrada tem a marca de quem a narra. Uma das características do narrador, ao escrever, é o aproximar-se da forma de uma história contada de boca em boca. Esse caráter artesanal da narrativa, lapidada não só pelo narrador ao recontar uma história, mas também através de suas múltiplas reinterpretações por diversas pessoas, lhe confere assim plenitude. Por outro lado, como afirma Benjamin (1983), é o homem capturado no ritmo do trabalho artesanal que tem de fato a capacidade de escutar e participar da história que lhe é narrada, pois só assim o nível de desconcentração necessário para isso é alcançado, ao passo que, segundo o autor, “o tédio é o pássaro onírico que choca o ovo da experiência” (p. 62). Esta, quer seja ela particular ao narrador ou a outrem, é a matéria primordial manipulada por aquele que narra.

Outra característica do narrador apontada por Benjamin (1983), é o fato deste estar arraigado nas camadas artesanais do povo e, portanto, tratar em sua narrativa de uma experiência coletiva, mesmo ao narrar um acontecimento particular a uma personagem. É neste sentido que, como afirma o autor, há aí um interesse prático em aconselhar o ouvinte quanto a uma experiência que não se restringe a uma singularidade. Isto me leva a refletir sobretudo nas histórias narradas pelo casal tupinambá. Em nossas conversas, ao tratarem de acontecimentos díspares da trajetória da comunidade indígena da Serra do Padeiro, Dona Maria e Seu Lírio claramente aconselhavam, sobretudo, sobre como atuar na luta pela terra através: a) das táticas de resistência das quais lançam e lançaram mão até aqui aqueles Tupinambá; b) das formas de lidar com os poderes públicos; c) das formas de se guiar nesta luta, notadamente através de sua religiosidade; e, inclusive, d) de como fazer alianças e realizar articulações políticas. Contudo, ao mesmo tempo em que aconselha, o narrador se libera da necessidade de dar explicações, o que confere à narrativa a “[...] amplitude de oscilação que falta a informação” (BENJAMIN, 1983, p. 61), o que permite ao ouvinte participar da história narrada e, frente às suas próprias experiências, desdobrá-la.

Ao passo que meus objetivos na realização das entrevistas não se referem a quaisquer necessidades de averiguação da realidade dos fatos relatados, os critérios de amostragem adotados na seleção dos agentes entrevistados foram não-probabilísticos. O que busquei interpretar através das narrativas dos sujeitos, na esteira das considerações de Benjamin (1983), são os sentidos de suas experiências particulares, os quais remetem às experiências coletivas e que, de algum modo, revelam o sentido das articulações políticas indígenas no sul da Bahia por mim perscrutadas. Assim, especial atenção foi dada às condições que antecederam as entrevistas, buscando quando possível estabelecer um contato prévio com os agentes entrevistados, ou ao menos obter referências de pessoas próximas a estes. Além disso, ao transcrever as entrevistas, busquei relatar o percurso das situações e contatos que me levaram a entrevistar determinado agente, de modo a refletir sobre o potencial de minha relação com este naquele momento específico.

De modo a situar melhor, para o leitor, os agentes entrevistados em suas respectivas redes de relações sociais, apresento no APÊNDICE A cada um destes. O faço através de breves comentários sobre algumas de suas relações e interações sociais, familiares ou não, com destaque ao que diz respeito à atuação no movimento indígenas. Além disso, no APÊNDICE B estão os relatos das situações defrontadas em campo, desde o início da pesquisa, que me levaram a destacar a atuação dos caciques Babau Tupinambá e Aruã Pataxó. Optei em publicá-los por constituírem parte das justificativas do recorte investigativo desta pesquisa, além de deixar evidente ao leitor essas escolhas que têm por fundamento uma experiência particular minha diante de situações específicas junto a lideranças e povos indígenas.

No processo de identificar e selecionar os agentes que participaram desta pesquisa, guiei-me também pela idéia de rede enquanto instrumental metodológico para seleção e amostragem de entrevistados tal como trabalhado por autores como Marques (2000) e Serpa, (2005). Em uma perspectiva de “seguir os atores”, tal como proposta por Latour (2000), parti das referidas conversas com pessoas próximas a mim e que tinham alguma relação com o movimento indígena na Bahia. A partir de suas referências pude então identificar outros agentes com os quais eu poderia então entrar em contato, caso os encaminhamentos da pesquisa o exigissem. Neste percurso, acabaram por se destacar as figuras políticas do Cacique Babau e do Cacique Aruã, como indicado anteriormente. É então a partir da atuação destes dois líderes no movimento indígena que analiso as articulações políticas indígenas no sul da Bahia, com base em seus relatos e de outros agentes que de alguma forma relacionam-se com estes.

Voltando à apresentação dos percursos metodológicos traçados por mim nesta pesquisa, após a estadia na Serra do Padeiro, segui para a aldeia Pataxó de Coroa Vermelha, onde fui

hospedado na casa da mãe de Rutian, Dona Maria do Rosário Santos. Lá encontrei o cacique Aruã e Kahû Pataxó, respectivamente irmão e sobrinho de Rutian. Além deles, busquei falar com os agentes, citados por Babau em entrevista, com quem ele se relacionou na época em que esteve em Coroa Vermelha para conclusão de seus estudos escolares. Pude ainda conversar com Maria D’Ajuda, liderança da comunidade que hoje está à frente do Conselho Local de Saúde Indígena do Pólo Base SESAI de Porto Seguro/BA. Por fim, na volta para Salvador, parei ainda em Itabuna/BA para poder conversar com os agentes do CIMI, Haroldo Heleno, Alda Maria Oliveira e Domingos Alves de Andrade.

Nessa estadia de 17 dias no sul da Bahia, participei de quatro eventos que de alguma forma relacionavam-se ao movimento indígena, contando com a presença de várias lideranças. Foram estes: 1) a etapa local – Pataxó Hãhãhãe – da “Conferência Nacional Indigenista” (19/07), organizada pela FUNAI, ocorrida no Assentamento de Reforma Agrária Terra Vista, que fica no município de Arataca; 2) o Fórum Social da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), ocorrido em Itabuna; 3) o Encontro das Mulheres Indígenas do Sul da Bahia, organizado pelo CIMI em parceria com os Pataxó Hãhãhãe na Aldeia Bahetá, na RI Caramuru-Paraguaçu; e 4) o Encontro de Educação Escolar Indígena, organizado pelo CIMI em parceria com os povos Tupinambá de Olivença e Pataxó Hãhãhãe na aldeia do Acuípe de Baixo no território Tupinambá de Olivença.

Busquei ao longo desta pesquisa operacionalizar a categoria geográfica de escala, ao passo que esta permite ao pesquisador explicitar e compreender as interrelações entre os fenômenos que se manifestam e são percebidos de formas diferentes a depender, justamente, das escalas através das quais são encarados. Portanto, estas não são dadas a priori. As próprias relações socioespaciais problematizadas no processo investigativo é que exigem o acionamento de diferentes escalas de análise, entendidas como mediadoras da pertinência dos fenômenos observados (RACINE, RAFFESTIN e RUFFY, 1983; CASTRO, 1995; DIAS, 2001 e 2005). Assim como aponta Merleau-Ponty (1999), a coisa observada é sempre vista em uma configuração dada no ato perceptivo, a qual lhe atribui um sentido, tal como o fundo sobre o qual uma mancha é observada que acaba por influir na própria percepção da mancha. E uma mancha é sempre vista sobre um fundo. Isto também é válido para os fenômenos sobre os quais o geógrafo se detem, apesar de serem muito mais complexos que uma mancha sobre um fundo. Aqueles nunca são dados isoladamente e suas aparições consistem em certas configurações que lhe conferem sentidos diversos. A escala permite ao pesquisador evidenciar e até mesmo selecionar tais configurações em que os fenômenos aparecem e, assim, distinguir seus sentidos a partir das diferentes escalas em que estão dispostos, tal como apontado por Castro (1995).

Já na esteira daquilo que propõe Santos, M. (2008a, 2008b), compreendo o espaço geográfico enquanto totalidade em movimento, o que pressupõe uma abordagem dialética de seu estudo. Essa compreensão se deve ao fato de que, como afirma Lefebvre (1995), o mundo a princípio se apresenta com uma aparente objetividade, dado imóvel cujas contradições o senso comum escamoteia. É, para além de mecanismo, compreender o mundo como organismo em constante evolução.

Pensar o espaço geográfico enquanto totalidade em movimento implica na necessidade de sua cisão para fins de análise (SANTOS, 2008b). Um modo de fazê-lo é através do que Serpa (2006) chama de “recortes de espaços de conceituação”. Segundo esse autor, a partir destes o pesquisador tem a chance de analisar e categorizar os fenômenos que lhe são pertinentes em seu trabalho. Podem ser, portanto, entendidos como o próprio recorte de uma área de estudo, assim como os recortes escalares de que lança mão o pesquisador em suas análises. Contudo, em um segundo momento, tais recortes devem ser restituídos ao todo e interpretados em suas relações em termos da totalidade (SANTOS, M., 2008a). Portanto, tratam-se de dois momentos operados pelo entendimento em direção a compreensão da realidade: um de desconstrução e outro de reconstrução (SERPA, 2015). É contudo imperativo, conforme apontado por Serpa (2006), que se estabeleçam recortes coerentes com os fenômenos a serem observados. As possibilidades para tanto são múltiplas, contudo, as escolhas dependem fundamentalmente das questões de pesquisa. Como já foi dito, a problemática e a área de estudo propostas à análise nesta pesquisa foram por mim sendo gradativamente definidas na medida em que me confrontava com realidades diversas do movimento indígena na Bahia, ou seja, na medida em que eu participava de algum modo destas. Ao passo que, como indicou Santos, T. (2014), “os objetivos parem a metodologia”, pode-se pressupor que a aqui adotada não independe dos estágios em que se encontrou esta pesquisa.

A presente pesquisa foi constituída primordialmente com base nos relatos das lideranças indígenas. Contudo, como apontado por Marques (2000), sem abandonar de vez o que há de estrutural e geral nas relações observadas entre os agentes, atentar para os fatos verificados empiricamente pode contribuir na própria formulação do campo de análise. Neste intuito, produzi relatos sobre os eventos do movimento indígena que participei ao longo de 2014 e 2015, grande parte deles em Salvador, que constituíram um importante material para as reflexões aqui traçadas, aos quais somam-se os relatos por mim produzidos durante o período em campo no sul da Bahia.

2 POVOS INDÍGENAS E ORGANIZAÇÃO DO ESPAÇO NO SUL DA BAHIA

A presença indígena no atual território baiano tem suas raízes em distintos processos históricos, geograficamente contextualizados, que permitem a sua regionalização entre norte e sul da Bahia, tal como apontada por Sampaio (2011). A primeira refere-se à área do semiárido nordestino – ou “domínio das depressões interplanálticas semiáridas do Nordeste”, como define Ab’Saber (2011). Esta região fora quase totalmente conquistada pelas frentes de expansão da pecuária no século XVII. As populações indígenas sobreviventes foram então reunidas até o século XVIII em aldeamentos missionários. A outra abrange, sobretudo, as áreas de Mata Atlântica da porção sul do litoral baiano, cuja conquista se iniciou já no século XVI, onde aldeamentos missionários foram então estabelecidos naquele e nos dois séculos seguintes. Contudo, o processo de conquista dessa região, seguindo lentamente em direção a oeste, só se encerrou em meados do século XX, com a atração dos últimos grupos indígenas ainda autônomos – Hãhãhãe e Baenã – ao Posto Indígena Caramuru, pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (SAMPAIO, 2011). É neste contexto regional sul baiano que se inserem as duas comunidades indígenas das quais partem as iniciativas de articulação política por mim enfocadas nesta pesquisa: a aldeia Serra do Padeiro e a aldeia Coroa Vermelha. Esse contexto refere-se à porção leste do estado da Bahia que vai do sul do Recôncavo baiano à fronteira com o Espírito Santo e onde se encontram os territórios indígenas que estão representados na Figura 1 (p. 26).

2.1 PAISAGENS HERDADAS NO SUL DA BAHIA

De modo geral, atualmente as comunidades indígena no sul da Bahia distribuem-se ao longo da faixa litorânea, em pequenas parcelas reconquistadas dos espaços que tradicionalmente ocupavam, no bioma Mata Atlântica. Essa porção costeira do território baiano corresponde também ao domínio morfoclimático e fitogeográfico “Tropical Atlântico”, tal como identificado por Ab’Saber (2011). Segundo o autor, este se estende originalmente do sudeste do atual Estado de Santa Catarina ao sudeste do Rio Grande do Norte em uma faixa que varia de 40 a 50 km a partir da linha de costa em direção ao interior do continente, o que, por seu notável caráter azonal, lhe atribui grande complexidade. Esta é incrementada pela presença

“sincopada”³⁰ de ecossistemas associados, tais como manguezais e restingas, notáveis na paisagem da porção costeira do território Tupinambá de Olivença (Figura 4a), assim como em nichos ainda não totalmente urbanizados da aldeia Pataxó de Coroa Vermelha.

Contudo, a feição paisagística e ecológica que melhor caracteriza o “Domínio das Florestas Tropicais Atlânticas” é dada pela presença extensiva dos “mares de morros florestados” (AB’SABER, 2011). Estes têm sua origem atrelada à intensa decomposição de rochas cristalinas e cristalofilianas de terrenos pré-cambrianos expostos, na borda leste do continente sul-americano, devido ao soerguimento da plataforma continental durante o período de separação do Gondwana, há mais de 2 bilhões de anos. Fruto de dobramentos tectônicos antigos, os fortes padrões deformados e diaclasados daquelas rochas favoreceram seu intenso intemperismo químico ativado pelos processos morfoclimáticos tropicais úmidos. Isso implicou na mamelonização extensa e intensa das formas presentes nas serras orientais do Brasil, originadas pelos antigos dobramentos, e a geração de solos muito profundos sobre os quais se desenvolveram as florestas tropicais úmidas do bioma Mata Atlântica.

“Mares de morros florestados” formam a paisagem característica da porção serrana do território Tupinambá de Olivença (Figura 4b). Mais especificamente, conforme aponta Ab’Saber (2011), no sul da Bahia, na área entre a linha de costa e o planalto sul-baiano, as matas atlânticas se transformam em costeiras e orográficas com conseqüente incremento da taxa de pluviosidade e umidade, formando as chamadas “matas frias”. Com isto corrobora a própria percepção geral de alguns dos habitantes da referida aldeia, ao me comentarem que lá, de fato, chove muito. Por estar no cerne da cosmologia daqueles Tupinambá, envolvendo elementos, além de material, de ordem simbólica (ALARCON, 2013; UBINGER, 2012; COUTO, 2008), esta é a paisagem pela qual hoje eles lutam para que seja preservada, como ficou-me evidente nas diversas conversas travadas com algumas das pessoas da comunidade. Quanto a isso, Dona Maria da Glória, Tupinambá da Serra do Padeiro me disse:

Meu sonho é eu ter a terra e não ver um jogar lixo num nascente, é não derrubar um nascente, é não matar a árvore que tá ali protegendo uma sombra, é você ver um pass’o comendo aquela fruta. É você plantar pra ver colher. É você chegar, aquele povo de fora, e ver onde você tá bonito, lindo! Suas criação, os pass’os, as caças, o peixe no rio, você pescar, você viver daquela natureza. Você proteger aquela natureza. Eu acho que todo mundo tem que ter esse sonho (D. MARIA, 2015).

³⁰ Termo utilizado por Ab’Saber (2011) para referir-se à presença intercalada destes ecossistemas ao longo das áreas limítrofes do domínio com o Oceano Atlântico.

Além disso, como apontado por Ab'Saber (2011), em algumas regiões em domínio de “mares de morros”, tais como o litoral nos estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo e nordeste de Minas Gerais, é bastante característica a presença de “pães de açúcar”, picos rochosos que se destacam na paisagem. Nestas regiões “[...] onde o espaçamento das diaclases tectônicas é anormalmente grande [...]” (AB'SABER, 2011, p. 60), as referidas formações conservaram-se ao longo do imenso período geológico de decomposição das rochas pré-cambrianas. Tendo poucas, ou não apresentando quaisquer diaclases, os processos de intemperismo químico sobre as rochas desses picos rochosos atuaram e ainda atuam de modo menos intenso, comparativamente àqueles incidentes sobre as rochas bastante diaclasadas do seu entorno. Tal formação está presente de forma marcante na paisagem da comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro, à qual lhe empresta o nome (Figura 5). Para os Tupinambá da comunidade é especificamente em torno daquele pico rochoso que se concentram seus Encantados, entidades fundamentais da religiosidade daqueles indígenas³¹. O referido morro constitui hoje um importante símbolo da resistência cultural e política daquela comunidade, tendo sido retratado em diversos trabalhos acadêmicos (COUTO, 2008; MAGALHÃES, 2010; UBINGER, 2012; ALARCON, 2013).

Ainda, no que diz respeito à presença das matas atlânticas no sul da Bahia, Ab'Saber (2011, p.49) aponta para os “padrões frágeis” daquelas que acompanham à montante as bacias dos rios Jequitinhonha e Pardo “[...] nas suas transições sub-regionais e nos setores menos favorecidos pela umidade atlântica”. Como pode ser visto na Figura 1 (p.26), o Rio Pardo representa o limite sul da RI Pataxó Hãhãhãe Caramuru-Paraguaçu, que, diferentemente dos outros territórios indígenas da região, está a oeste da BR 101, ou seja, distante da faixa atlântica e em parte já sobre o planalto sul-baiano, destacadamente sua parte norte no município de Itajú do Colônia. Por estar no âmbito do que Ab'Saber (2011) identifica como “faixa de transição”, suas feições fisiográficas são o resultado de uma combinação sub-regional entre distintos domínios morfoclimáticos e fitogeográficos, sendo o seu resultado algo além do que a mera soma das partes, como ressalta o autor. Apesar de ainda hoje amplamente dominada por áreas

³¹ Os Encantados, também identificados aos caboclos, são entidades religiosas presentes em modalidades diversas entre diferentes grupos étnicos indígenas e não-indígenas em diversas regiões do Brasil. Entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, assim como entre outros povos indígenas no Nordeste, estas entidades são espíritos “vivos” que interagem com os indígenas e habitam seu território (UBINGER, 2012; ALARCON, 2013). Como apontam Ubinger (2012) e Alarcon (2013), os Encantados atuam na luta pela terra empreendida por aquela comunidade, orientando-a e dando proteção em momentos de conflito. A conquista do território pelos Tupinambá da Serra do Padeiro tem como objetivo principal a garantia da “morada dos Encantados” o que também remete a proteção e preservação ambiental. Como assinala Couto (2008), por serem também relacionados a cultos de matrizes africanas como o candomblé e a umbanda, a presença dos Encantados é rechaçada entre indígenas de outras comunidades Tupinambá de Olivença nas demais áreas do território, salvo algumas exceções. Na visão destes Tupinambá, essas entidades não dizem respeito a um “regime de índio”.

de pastagens artificiais entremeadas por formações arbóreas esparsas de médio a pequeno porte, a paisagem por mim percebida deste altiplano (72Figura 4c) na aldeia Bahetá, na parte norte do atual território Pataxó-Hãhãhãe, assim como os relatos dos habitantes locais sobre a condição climática relativamente seca da região, sofrendo inclusive com períodos de estiagem, condiz com a indicação do autor. Ainda, Carvalho e Souza (2005) tratam do relato de um não-índio nascido em Itajú do Colônia, no qual ele se referia aos períodos de seca em que, pela escassez de água e de caça, os índios do antigo Posto Indígena (PI) Caramuru, ao norte da reserva, eram deslocados temporariamente para as áreas do PI Catarina Paraguassu, na parte sul desta. Segundo as autoras, apenas um rio de água salobra, de nome sugestivo, rio Salgado, corta a RI Caramuru-Paraguaçu.

Como se pode notar, os territórios indígenas no sul da Bahia se constituem em diferentes contextos fisiográficos que, obviamente, lhes conferem características e potencialidades específicas. Mas estes também são, historicamente, alvos de agentes e grupos sociais distintos interessados na apropriação privada destes ambientes e de seus respectivos recursos. A partir do século XVI, se estabelece e se desenvolve ali um quadro específico de disputa territorial gerado no âmago das relações capitalistas de produção que foram impostas no, então, recém “descoberto” continente.

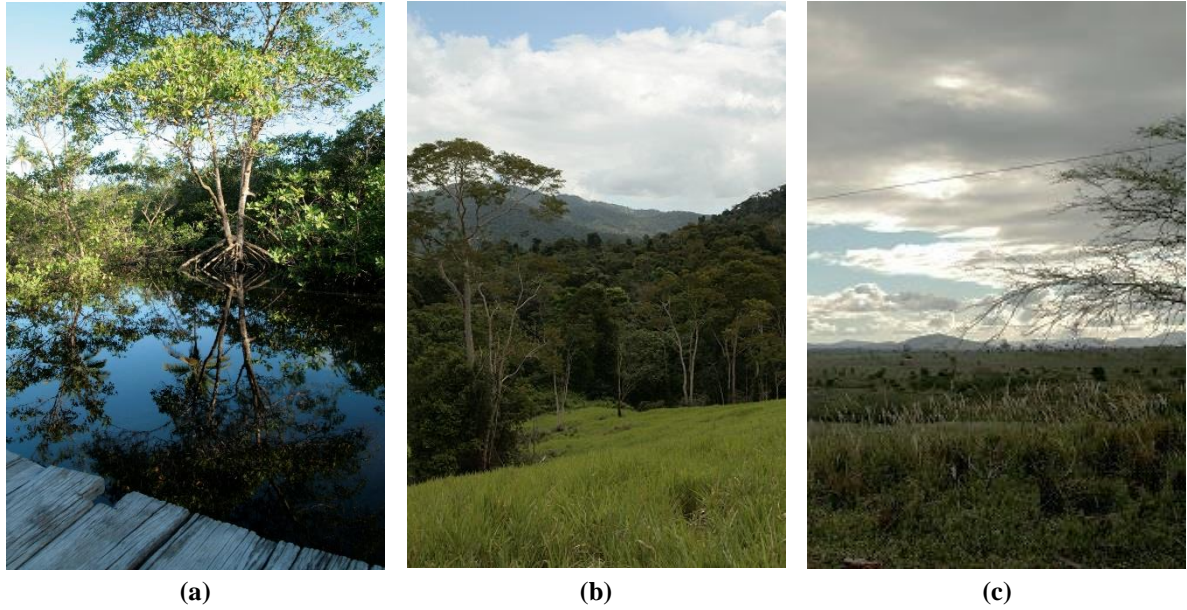


Figura 4: Paisagens em distintos ambientes no sul da Bahia. (a) Detalhe da paisagem em ambiente de restinga, ecossistema associado do Domínio de Floresta Tropical Atlântica, na região do Acuípe de Baixo, território Tupinambá de Olivença; (b) fragmento de paisagem de “mares de morros” florestados na aldeia Serra do Padeiro, território Tupinambá de Olivença; (c) vista de áreas de pastagem entremeadas por vegetação arbórea de pequeno e médio porte com características de ambiente de “transição” no entorno da sede da aldeia Pataxó Hãhãhãe Baheté da RI Caramuru-Paraguaçu, no município de Itaju do Colônia.



Figura 5: O pico rochoso da Serra do Padeiro, visto a partir do centro da aldeia Tupinambá que leva seu nome. Além de um preponderante marco na paisagem, a formação rochosa tem um importante significado simbólico para os indígenas por ser a morada dos Encantados da aldeia.

2.2 CONTEXTUALIZAÇÃO REGIONAL HISTÓRICA

Quando pela primeira vez navegadores portugueses aportaram na Baía de Santa Cruz Cabrália, sul do atual estado da Bahia, ali, como em praticamente toda a costa do futuro Estado-nação, habitavam grupos ameríndios pertencentes ao grande tronco linguístico-cultural Tupi³² (FAUSTO, 1992). Tal ocupação, na época, pode ser distinguida da dos Guarani, presentes no trecho ininterrupto que parte da Lagoa dos Patos, no Rio Grande do Sul, até Cananéia, no litoral de São Paulo. A dos Tupi, estendia-se de Iguape, também no litoral paulista, até pelo menos a costa do atual Estado do Ceará, como aponta Fausto (1992). Segundo o autor, este último trecho de ocupação Tupi era contudo esparsamente interrompido: na foz do rio Paraíba pela presença dos Goitacá, no sul da Bahia e norte do Espírito Santo pelos Aymoré e entre o litoral cearense e maranhense pelos Tremembé. Esses grupos teriam resistido à grande conquista Tupi que expulsara da costa nações ameríndias do tronco linguístico-cultural Macro-Jê.

Fausto (1992) argumenta que não se podem assegurar distinções de unidades discretas dentre os povos Tupi com base nos relatos de cronistas sobre os primeiros séculos da colonização portuguesa, ao passo que as informações por estes transmitidas são contraditórias no que tange tais identificações. Além disso, segundo o autor, nestas crônicas não davam seus redatores atenção às diferenças interétnicas, aos sinais diacríticos e distinções dialetais entre os grupos, mas, ao contrário, buscavam relatar, acima de tudo, aspectos que conferiam unidade de costumes e língua entre os grupos contactados.

Por outro lado, Grünewald (2001) afirma que as informações contidas na carta de Caminha (1500)³³ a Dom Manuel, o então Rei de Portugal, quando confrontadas aos relatos de outros cronistas que passaram pelas terras do atual território baiano, podem indicar que os Tupi encontrados na época no litoral entre as atuais cidades de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália eram especificamente índios Tupiniquim. Foram, portanto, grupos Tupi que, inicialmente, travaram os primeiros contatos com os colonizadores portugueses, estabelecendo com eles relações e trocas diversas.

³² Os dois grandes troncos linguístico-culturais indígenas no Brasil, Tupi e Macro-Jê, agrupam diversas famílias linguísticas que, por sua vez agrupam as 180 línguas faladas atualmente pelos povos indígenas no Brasil. Como aponta Rodrigues (1999), o longuíssimo tempo da experiência ameríndia no continente sul-americano, ao longo de, no mínimo, 12 000 anos, implicou na evolução e diversificação das línguas indígenas, que de certo modo acompanhou as transformações culturais destas populações, por suas próprias dinâmicas internas ou pelo contato com outros grupos. Contudo, submetidos por longo tempo a situação colonial, desde a chegada dos portugueses ao continente até momentos bastante recentes, esta diversidade sociolinguística, gerada ao longo deste grande período de tempo, passou por irreversíveis processos de extinção.

³³ CAMINHA, Pero Vaz. **Carta a El-Rei Dom Manoel sobre o achamento do Brasil** [1500]. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1974.

Foram, portanto, justamente estes grupos Tupi os primeiros a serem compelidos aos aldeamentos de missionários da Igreja Católica. Tais empreendimentos, como indicam Silva, Leão e Silva (1989), faziam parte das estratégias da Coroa portuguesa para efetivar sua conquista e controle do território sobre o continente americano. Dessa forma, além de impor sua presença em distintos pontos do espaço a ser controlado, “pacificando” os nativos e viabilizando o estabelecimento de colonos, buscava-se também a produção de súditos, como aponta aquele autor, através da conversão religiosa dos indígenas, de seu ensino da língua portuguesa e da adaptação aos modos europeus de trabalho agrícola.

Fausto (1992) ressalta a necessidade de se ter em conta a posição dos colonizadores europeus nas cosmologias tupi para que se possa compreender, dentre outras coisas, a eficácia dos descimentos jesuítas entre estes grupos ameríndios. Para isso, o autor discute algumas das relações estabelecidas entre índios Tupi e os europeus, tais como:

- a) alianças nas guerras interétnicas indígenas, nas quais os portugueses aproveitavam para conquistar novos escravos;
- b) relações de escambo em que portugueses e seus concorrentes europeus buscavam parcerias para a extração do Pau-Brasil e para fixação territorial enquanto os povos indígenas encontravam aí fornecedores de produtos europeus;
- c) a associação feita pelos indígenas entre colonizadores, especialmente jesuítas, como grandes xamãs, ou seja, guias espirituais privilegiados.

Isso conduz a se considerar os indígenas enquanto agentes ativos nos rumos do próprio processo colonial. Por não estar no escopo desta pesquisa, não buscarei analisar, nem tampouco elencar todas as possíveis formas com que isso se deu para o caso da atual região sul da Bahia. Assinalo que, apesar dos aldeamentos missionários terem sido parte das estratégias geopolíticas dos colonizadores portugueses, para além do projeto luso, estes foram também efetivados pelos interesses dos grupos ameríndios envolvidos nesta relação.

Silva, Leão e Silva (1989), analisando o processo histórico de constituição do sistema urbano no Estado da Bahia, destacam a importância que aí tiveram os aldeamentos missionários. Realizados ao longo da costa a partir da segunda metade do século XVI e ao longo do século seguinte, aqueles aldeamentos contavam em seu contingente populacional indígena com uma maioria Tupi (SAMPAIO, 2011). Já em meados do século XVII, as populações destes aldeamentos passaram aos poucos a ser consideradas como não-indígenas pelas autoridades locais, sendo-lhes atribuída a denominação de “caboclos” que, como aponta Sampaio (2011, p. 1), “[...] trata-se de uma corruptela do termo tupi para ‘retirados da mata’”. Este processo de “desindianização formal” intensificou-se no século seguinte com a promulgação do Diretório

pombalino, em 1755. Este, segundo Carneiro da Cunha (1992³⁴, apud CARVALHO, 2011b, p.350), elevou as aldeias mais populosas à condição de vilas, afastando os religiosos de suas administrações e, a princípio, lhes substituindo pela figura do Diretor de Índios. Contudo, com a ausência de pessoas para ocuparem os cargos, os missionários passaram a exercer cumulativamente essas funções, além das relacionadas à assistência religiosa e educacional. Apesar da medida legal ter tido a intenção de “[...] assegurar o efetivo exercício do princípio de liberdade dos índios [...]” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992 citada por CARVALHO, 2011b, p. 350), os Diretórios de Índios passaram a representar um instrumento excessivamente regulador, além de ter facilitado o avanço de não-índios sobre as terras e a mão de obra indígena.

No Quadro 3 consta a lista dos aldeamentos do sul da Bahia – aqui considerado desde o sul do Recôncavo baiano, na Ilha de Itaparica, até o Extremo Sul, em Porto Seguro – entre os séculos XVI e XVII, os quais deram origem a núcleos populacionais. Muitos outros aldeamentos foram instaurados na região, mas não lograram sucesso (SILVA, LEÃO e SILVA, 1989; SAMPAIO, 2000).

Quadro 3: Aldeamentos no sul da Bahia posteriormente elevados a vilas

	Aldeamentos	Localização
Séc. XVI	Santo André de Anhemmbi	Ituberá
	Santa Cruz de Itaparica	Itaparica
	São Miguel de Taperaçuá	Taperoá
	N. Sa. da Assunção de Tapepigtinga (1560-62)	Camamu
	Santo André	Porto Seguro (Santo André)
Séc. XVII	Nossa Senhora da Escada	Ilhéus (Olivença)
	São João Batista	Porto Seguro (Trancoso)
	Espírito Santo (ou Patatiba)	Porto Seguro (Vale Verde)

Fonte: SILVA, LEÃO e SILVA, 1989, p. 46-47.

Atentando aos objetivos deste trabalho, note-se que dentre os aldeamentos realizados no século XVII, o de Nossa Senhora da Escada ensejou no final daquele século o início do processo de territorialização que os Tupinambá de Olivença recentemente reativaram através de mobilização étnico-política contemporânea.

³⁴ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Legislação indigenista no século XIX**: uma compilação (1808-1889). São Paulo: Edusp/Comissão Pór-Índio de São Paulo, 1992.

No que diz respeito ao contexto territorial sul baiano, este tem como marco inicial de sua organização política o estabelecimento das capitanias de Porto Seguro e Ilhéus, com a instituição de suas capitais em 1535 e 1536, respectivamente. Ainda, na capitania de Porto Seguro, foram fundadas as vilas de Santa Cruz em 1536 e de Santo Amaro em data desconhecida, como apontam Silva, Leão e Silva (1989). No entanto, a colonização nessas capitanias e em seus respectivos núcleos urbanos não logrou sucesso, tendo estes logo sido abandonados. Uma das razões desse insucesso, como afirmam os autores, residiu nas dificuldades enfrentadas na relação com os indígenas. Em 1549, portanto, a Coroa portuguesa centraliza o governo colonial no entorno da Baía de Todos os Santos, onde veio a ser estabelecida a cidade de Salvador e para a qual se dirigiu o então 1º Governador Geral da Colônia, Tomé de Souza. Como demonstra o autor, isto veio a favorecer o desenvolvimento daquela capitania em específico, em detrimento das outras duas. Enquanto Salvador e o Recôncavo se desenvolviam como grande pólo da produção açucareira, gerando inclusive economias subsidiárias a esta, as capitanias do sul, além de seus poucos engenhos, limitavam-se a produzir algodão e produtos alimentares em uma estreita faixa do litoral para abastecer o mercado interno, animado principalmente por Salvador (SILVA, LEÃO e SILVA, 1989).

Quanto às dificuldades enfrentadas pelas capitanias de Ilhéus e Porto Seguro para se desenvolverem, Sampaio (2000) aponta para o fato de que, no limiar do século XVI, os Tupi ali presentes, apesar de terem consolidado seu domínio sobre o litoral atlântico na região, sofriam ataques constantes dos grupos indígenas por eles outrora desalojados e que então deambulavam nas matas interiores. Estes eram identificados pelos Portugueses pela designação tupi genérica de Aymorés e tratavam-se de povos diversos, organizados “[...] em pequenos bandos de apenas algumas famílias, algo em torno de dezenas ou, no máximo, não muito mais que uma centena de indivíduos [...]” (SAMPAIO, 2000, p.32). Possuíam assim grande mobilidade, podendo-se dizer que viviam basicamente de caça e coleta. Além disso, os Aymorés constituíam um conjunto cultural e linguístico extremamente diversificado pouco conhecido ainda no início do século XXI.

A grande mobilidade e profundo conhecimento do espaço da região permitiam aos Aymorés deferir ataques breves aos núcleos populacionais no litoral e, logo em seguida, sumir nas matas, sendo, como os identificou Sampaio (2000), verdadeiros precursores das táticas de guerrilha. Desta forma, deram continuidade a suas incursões aos aldeamentos organizados pelos missionários que, a princípio, tinham também como objetivo servir de barreira a eles. Isto acabou levando os Aymorés a serem pejorativamente identificados como “índios bravios”, “selvagens” e “bárbaros”, em contraste com os “pacificados”, “pacificáveis” Tupi.

Como indiquei anteriormente, muitos dos aldeamentos missionários não lograram êxito, mas além disso, como aponta Sampaio (2000), com a grande concentração populacional que promoviam, possibilitaram o alastramento de epidemias europeias que dizimaram os indígenas aldeados. Leite (1938³⁵ apud SILVA, 1989, p. 45), tratando das etapas de constituição dos aldeamentos missionários, chega a definir uma quarta e última “fase”, a partir de 1564, de reconstituição dos aldeamentos devido ao surto epidêmico e à fome que os avassalou ao longo do litoral sul e nos sertões. Entre eles, citam-se os aldeamentos de Nossa Senhora da Escada, São João Batista e Espírito Santo ou Patatiba.

O aldeamento de Nossa Senhora da Escada, conforme aponta Alarcon (2013), foi estabelecido em 1680, agrupando indígenas de outros grupos étnicos além dos Tupi, em lugar da Aldeia dos Índios dos Padres que existiu em Ilhéus pelo menos a partir de 1640. Sampaio (2000) afirma que já no final do século XVI, praticamente não haviam mais índios Tupi no atual Estado da Bahia e, das dezenas de aldeamentos instalados entre aquele e o século subsequente, poucos restaram bastante despovoados.

Em contraste com a situação dos Tupi, os Aymorés, por sua grande mobilidade, evitaram o contágio e o alastramento das tais epidemias entre seus grupos e continuaram, ainda por longo tempo, vivendo de forma autônoma nas matas interiores das capitânicas, com exceção daqueles que aos poucos foram sendo aldeados. Os aldeamentos de São João Batista e Espírito Santo ou Patatiba estiveram entre os poucos que restaram, ambos com contingentes populacionais bastante reduzidos, os quais em 1758 foram transformados nas vilas de Nova Trancoso e Vila Verde respectivamente (CARVALHO, 2011). Com a decadência dos aldeamentos missionários, os núcleos coloniais passavam a ser presas fáceis dos Aymorés.

As povoações das capitânicas de Ilhéus e Porto Seguro transcorreram os três primeiros séculos de colonização portuguesa sem apresentar dinâmicas demográficas e econômicas significativas a tal empreendimento, levando-as a serem incorporadas enquanto comarcas da Bahia, em 1761, como apontam Silva, Leão e Silva (1989). O autor afirma que o padrão linear de estabelecimento dos núcleos populacionais existentes ao longo da costa, até então era um indício da fraca interação existente entre as capitânicas, situação que só viria a ser alterada com a abertura dos portos brasileiros para o comércio multilateral em 1808. Proibidas de se relacionar entre si e com outras capitânicas, as de Ilhéus e Porto Seguro sobreviveram a base da produção agrícola de produtos alimentares não perecíveis (com destaque à farinha de mandioca) e, acima de tudo, da extração de madeira, voltada prioritariamente à exportação. Formalmente,

³⁵ LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. t. 2 e 5. Lisboa: Livraria Portugália, 1938.

deveriam passar por Portugal antes de chegar aos outros países europeus, no entanto a norma era constantemente infringida pelos numerosos contrabandistas de madeira.

Como mostram Silva, Leão e Silva (1989), destacava-se na atividade madeireira toda a extensão em área que parte do sul do Recôncavo baiano ao extremo-sul da capitania de Porto Seguro. A exploração formal e o contrabando de toras retiradas das matas atlânticas, segundo afirma o autor, despertavam, já no século XVIII, a preocupação de algumas autoridades com a devastação daquelas florestas. Este foi o caso, apontado pelo autor, do ouvidor geral de Ilhéus que em 1785 “[...] queixou-se à rainha dos enormes estragos causados pelos habitantes nas matas da parte setentrional da comarca, a machado e a fogo.” (CAMPOS, 1981³⁶ apud SILVA, LEÃO e SILVA 1989).

Como já indiquei anteriormente, os índios dos aldeamentos missionários que não foram mortos pelos surtos epidêmicos, foram largamente empregados nas referidas atividades produtivas das capitanias de Ilhéus e Porto Seguro, deixando inclusive de lidar com seus tradicionais roçados. Este quadro intensificou-se com a extinção dos aldeamentos no século XVIII e o avanço de não-indígenas sobre as terras e a mão de obra indígenas. Estes eram inclusive empregados em serviços públicos, tal como na condução de expedições exploratórias em áreas interioranas das capitanias (SILVA, LEÃO e SILVA, 1989). Por outro lado, Carvalho (2011b, p. 356) ressalta, com base em documentação histórica, o incômodo causado entre os regionais do Extremo Sul, já no século XIX, pelo fato de indígenas de Trancoso e Vila Verde não se disporem aos trabalhos públicos “[...] por se saberem e reputarem cidadãos [...]”.

Em 1808, com a abertura dos portos nacionais ao comércio internacional, as economias de certas aglomerações baianas foram beneficiadas. Alguns núcleos populacionais passaram a atuar de forma complementar, acentuando-se, por exemplo, o papel das comarcas de Ilhéus e Porto Seguro como fornecedoras de produtos alimentares e matérias primas. Estes eram voltados, acima de tudo, para o abastecimento de Salvador e do Recôncavo que, a esta altura, empregava grande contingente populacional nas produções açucareira, fumageira e pecuária, além do setor de serviços que no entorno destas se desenvolvia. Também se desenvolveram a partir das comarcas do sul da Bahia importantes transações com outras capitanias e países (SILVA, LEÃO e SILVA, 1989).

Até o início do século XIX, a principal via de comunicação entre as capitanias, continuava ser a marítima. Já entre vilas e áreas de produção no interior destas, os principais rios da região – de Contas, Pardo e Jequitinhonha – prevaleciam como canais de comunicação

³⁶ CAMPOS, S. *Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus*. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1981

por serem navegáveis por pequenas embarcações em seus baixos cursos. Conforme demonstram Silva, Leão e Silva (1989), esse quadro foi gradativamente se transformando, com o aprimoramento das vias terrestres, até então muito precárias. Este é o caso da estrada que ligava Ilhéus, Vitória da Conquista e Minas Gerais, aberta pelos sertanistas em 1783, dando lugar mais tarde à rodovia BR 415.

A partir do início do século XIX, segundo Sampaio (2000; 2011), a conquista das matas interiores e, concomitantemente, dos “bandos selvagens” que as ocupavam e que ainda “aterrorizavam” as vilas litorâneas, passou a ser um objetivo perseguido pelo próprio governo imperial português. Haviam para tanto ao menos duas razões, como indicado pelo autor. Uma referida a uma “nova geopolítica atlântica” movida pelos conflitos na Europa e pela migração da corte portuguesa para o Brasil. Era necessário livrar as vilas e povoados litorâneos dos ataques indígenas para que estes pudessem crescer sob o efetivo e eficiente controle do poder central e, assim, proteger a região costeira de ataques de outras nações europeias. A outra razão era o interesse em estabelecer vias terrestres de acesso às minas e às áreas ainda isoladas do nordeste. Para tanto, foram instalados “quartéis” nos médios cursos dos principais rios entre os Doce – cuja foz fica no atual estado do Espírito Santo – e Pardo, para que, a partir destes, se desferissem ataques sistemáticos aos indígenas. Como aponta Sampaio (2000), foram dessa forma conquistados, já no início do século XIX, os Camacã ou “mongoiós” que até então se distribuía na região do planalto da Conquista. Os que sobreviveram, foram transferidos para aldeamentos efêmeros nas bacias do rio Pardo e Cachoeira. No início do século XX, os indígenas provindos destes aldeamentos foram concentrados, junto aqueles de outras etnias, nos Postos Indígenas Caramuru e Paraguassu.

Seguindo-se a mesma lógica de conquista das populações indígenas ainda autônomas no sul da Bahia, como apontado por Carvalho (1977) e Sampaio (2000; 2011), em 1861, por ordem do então governador da província, foi criado um aldeamento junto à foz do rio Corumbau. Segundo Carvalho (1977), esta ação se deu, acima de tudo, em resposta aos reclames de fazendeiros das vilas de Prado e Alcobaça pela solução aos ataques de indígenas ainda dispersos e vivendo de forma autônoma nas matas de seus arredores. Como indica Sampaio (2000), estes, em sua grande maioria, pertenciam à família linguística maxacali e à etnia pataxó e foram aldeados junto a outros remanescentes dos aldeamentos coloniais costeiros. Segundo esses autores, é esse aldeamento que deu origem à aldeia pataxó de Barra Velha que, por sua vez, representa a formação originária do atual grupo étnico dos Pataxó meridionais. Como explica Sampaio (2000), apesar da diversidade étnica do contingente populacional inicialmente aldeado, este etnônimo está atrelado à maioria ali representada de fato

pelos Pataxó e à localização da aldeia em território em que tradicionalmente os indígenas desta etnia transitavam e ocupavam. Foi através da dispersão dos Pataxó da aldeia de Barra Velha, considerada por eles como sua “aldeia mãe”, pelos intensos conflitos ali vividos pelos indígenas ao longo do século XX, que outras comunidades e aldeias Pataxó surgiram no sul da Bahia

Os expedientes com que se buscou dominar e subjugar os indígenas no sul da Bahia, permitiram, por sua vez, que a região participasse, mesmo que de modo incipiente, da concatenação aos processos de industrialização e urbanização correntes na Europa e nos Estados Unidos, pela qual passou o território baiano a partir do período pós-colonial. Como apontado por Silva, Leão e Silva (1989), isto se deu na Bahia em geral pela ampliação e melhoria do sistema de transportes e pela instalação de indústrias de transformação, o que implicou no aumento e na distribuição espacial da população.

Além da modernização dos transportes marítimos e fluviais conferida pela adoção, já em 1819, das primeiras embarcações movidas à vapor, a partir de 1858 passaram a ser instaladas as primeiras ferrovias em território baiano (SILVA, LEÃO e SILVA, 1989). O início desse empreendimento foi realizado no entorno do Recôncavo baiano e, em 1878, foram iniciadas as obras da ferrovia Bahia-Minas que viria a ligar, em 1883, a cidade sul baiana de Caravelas com a mineira Aimorés, através dos 142 km de extensão do trecho ferroviário. Apenas em 1920 foram iniciadas as obras da ferrovia que pretendia conectar Ilhéus à Vitória da Conquista. No entanto, como mostram Silva, Leão e Silva (1989), esta não foi concluída, mas conectou Ilhéus à Itabuna e estas a outras localidades próximas, contribuindo para o escoamento do cacau da região para o porto de Ilhéus. Os autores afirmam, porém, que apesar destes e outros avanços nos transportes e nas comunicações entre núcleos urbanos baianos, estes continuaram pouco integrados regional e nacionalmente. Tal cenário foi alterado, a partir da segunda metade do século XX, através do modal rodoviário implantado em detrimento do ferroviário.

A produção cacaeira, timidamente inserida na região sul da Bahia em 1764 através das primeiras sementes trazidas da Amazônia para o município de Canavieiras, começou a se consolidar na região a partir do início do século XIX (SILVA, LEÃO e SILVA, 1989; CERQUEIRA NETO, 2009). O aumento do preço do cacau no mercado internacional na época fez com que a exploração do produto, voltada para a exportação, se tornasse mais sistemática. Como mostram Silva, Leão e Silva (1989), a lavoura de cacau se desenvolveu a partir dos núcleos populacionais costeiros na extensão que vai de Belmonte, passando por Ilhéus, até o sudeste do Recôncavo baiano em cidades como Ituberá, Maraú, Nilo Peçanha e Taperoá. Isto fez com que as atividades relacionadas à produção de alimentos, até então realizadas nesta porção do território baiano, fossem então realocadas.

Quanto à distribuição das lavouras cacau na região sul da Bahia, Cerqueira Neto (2009) argumenta que foi a partir da própria evolução e posterior declínio da produção de cacau, que houve uma cisão da região sul da Bahia. Para o autor, isto deu origem a uma nova regionalização, com a emergência da região Extremo Sul do estado, a qual ficou de fora das dinâmicas econômicas e socioespaciais geradas pela produção do cacau. Belmonte estava no limiar destas regiões, tendo se beneficiado inicialmente pelo escoamento do produto através do porto de Ilhéus, mas logo o município ficaria à margem destes processos.

Na passagem para o século XX, a produção cacauzeira já vinha se estabelecendo como o principal ramo produtivo exportador da Bahia, o qual se tornaria mais tarde um dos principais no Brasil (CERQUEIRA NETO, 2009). Como resultado das dinâmicas econômicas do setor, nas principais áreas onde suas atividades eram desenvolvidas houve um crescimento demográfico expressivo. Silva, Leão e Silva (1989) assinalam, para o período entre 1890 e 1920, as proporções do aumento populacional dos principais centros da produção de cacau na Bahia, tais como: Ilhéus (726%), Belmonte (240%), Canavieiras (345%), Itacaré (403%), Ituberá (128%), Maraú (404%), Nilo Peçanha (352%), Taperoá (182%). Este incremento demográfico relativo às dinâmicas econômicas geradas em torno do cacau se estenderia por ainda mais 60 anos, até entrar em crise, viabilizando intenso processo de reprodução e acumulação de capital por certos agentes.

O desenvolvimento da atividade cacauzeira no sul da Bahia, centrada em Ilhéus, teve portanto implicações diretas na vida dos então considerados “caboclos” de Olivença, originários do aldeamento de Nossa Senhora da Escada que, em 1758, foi extinto e transformado em vila, seguindo a normativa nacional do Diretório Pombalino, e posteriormente incorporado como distrito de Ilhéus. Como demonstrado em diversas pesquisas (MARCIS, 2004; VIEGAS, 2007; COUTO, 2008; MAGALHÃES, 2010; ALARCON, 2013), a trajetória histórica dos Tupinambá de Olivença está intimamente atrelada ao desenvolvimento da lavoura cacauzeira em Ilhéus e seus arredores.

As matas atlânticas das proximidades de Ilhéus apresentavam as condições ideais para o desenvolvimento do monocultivo do cacau (CERQUEIRA NETO, 2009; SILVA, 1989): riquíssimos solos bastante profundos, árvores de grande porte capazes de sombrear os pés de cacau e um clima tropical atlântico com índices de pluviosidade e umidade reforçados na porção serrana das áreas habitadas pelos Tupinambá de Olivença – justamente sobre o domínio dos “mares de morros” florestados (AB’SABER, 2011).

Os migrantes então atraídos provinham sobretudo do norte da Bahia, Sergipe, Alagoas, particularmente da região submetida às dinâmicas socioespaciais atreladas ao fenômeno

socioambiental da “seca” dos sertões nordestinos. Os imigrantes, conhecidos nos arredores de Ilhéus na época como “pioneiros” por “desbravarem” as matas da região, atuaram diretamente na expropriação das terras ocupadas pelos Tupinambá. Como explica Alarcon (2013), o final do século XIX e início do XX foi inclusive um período de entrada de grande número de não-indígenas na política local. Dentre estes, destacam-se as figuras dos coronéis que, segundo a autora, foram importantes agenciadores daquele processo.

Por outro lado, a elite de Ilhéus, formada e enriquecida principalmente pela comercialização do cacau, passou a projetar a criação de um balneário turístico sobre a planície sedimentar costeira, seus cordões litorâneos e as belas praias de Olivença, abrindo assim mais uma frente do processo expropriatório daqueles indígenas. A este, os Tupinambá opuseram forte resistência já nas primeiras décadas do século XX, na qual se destacaram as ações do grupo liderado pelo indígena Marcelino José Alves, mais conhecido como o “Caboclo” Marcelino, entre as décadas de 1920 e 1930.

O próprio “Caboclo” Marcelino teve um pequeno sítio seu usurpado em uma das muitas das transações de terras flagrantemente desvantajosas aos índios que ocorreram na região naquele período. Mas os atos de resistência do grupo por ele liderado se deram, acima de tudo, contra o projeto de construção de uma ponte sobre o rio Cururupe, idealizado pela elite política de Ilhéus para conectá-la à Olivença. Buscava-se assim viabilizar tanto uma nova via de escoamento da produção de cacau, como a criação de um balneário turístico. O projeto fora percebido pelos indígenas como um facilitador do processo expropriatório que já vinha sendo levado a cabo sobre as terras que ocupavam até então.

Com isso, Marcelino passou a ser intensamente perseguido pela polícia. Na medida que buscava refugiar-se com o apoio de outros indígenas da região – notadamente na porção serrana do atual território Tupinambá de Olivença –, estes passaram também a ser o alvo das volantes que, à procura do “Caboclo”, os perseguiram e torturavam. Em 1936, Marcelino foi preso e enviado ao Rio de Janeiro, mas, por não ter culpa formalizada, foi mandado de volta para Ilhéus. A partir de então, como afirma Alarcon (2013), não existem mais registros sobre seu paradeiro.

O fim da resistência imposta pelo grupo de Marcelino ao processo expropriatório dos Tupinambá de Olivença marcou o início de uma fase de recuo e silenciamento dos indígenas e do avanço dos não-indígenas sobre as terras e a força de trabalho daqueles que passavam agora a ser intensamente expropriados.

Na década de 1980, a produção de cacau na região sul da Bahia enfrentou dois processos que configuraram uma profunda crise deste setor produtivo, a queda do preço do produto no mercado internacional, devido à crise econômica mundial, e o alastramento da vassoura-de-

bruxa nas lavouras cacaeiras, causadas pelo fungo *Crinipellis perniciosus*. Como discuto mais adiante, este momento coincide com o início da mobilização contemporânea dos Tupinambá de Olivença.

O avanço da lavoura de cacau no sul da Bahia teve também implicações diretas na vida e morte dos últimos grupos indígenas ainda autônomos das áreas interioranas da região. Conforme aponta Ribeiro (1970³⁷ apud SAMPAIO, 2000, p. 35), nas primeiras décadas do século XX “[...] roupas infectadas por lepra e varíola que plantadores de cacau da região entre o [rio de] Contas e o [rio] Pardo espalharam pela mata deram cabo dos últimos bandos ainda isolados vivendo de modo autônomo” no sul da Bahia.

Os processos socioespaciais desencadeados a partir do desenvolvimento do monocultivo cacaeiro, como aponta Cerqueira Neto (2009), implicaram na distinção de dois contextos geo-históricos no sul da Bahia, o que permitiu a emergência de uma nova regionalização com a identificação do Extremo Sul da Bahia. Enquanto as áreas mais próximas a Ilhéus e à área costeira até o sul do Recôncavo baiano desfrutaram de forma mais direta do desenvolvimento das atividades cacaeiras, as cidades do Extremo Sul, em geral, participaram de outras dinâmicas socioespaciais, ficando relativamente isoladas do restante do território baiano (CERQUEIRA NETO, 2009).

O período entre o final do século XIX e o início do século XX caracterizou-se, também, pela abertura de novas fronteiras econômicas em território baiano pela pecuária semi-intensiva que passou a ser realizada nas regiões do piemonte da Chapada Diamantina, no Planalto da Conquista, no além São Francisco e no Extremo Sul. O desenvolvimento da atividade pecuária no Planalto da Conquista teve também implicações sobre a presença indígena no sul da Bahia. Como aponta Sampaio (2011), os Mongoió ou Camacã, foram desalojados neste processo, sendo transferidos para aldeamentos efêmeros nos vales dos rios Pardo e Cachoeira e finalmente levados para a reserva indígena Caramuru-Paraguaçu.

Já no Extremo Sul, o desenvolvimento da atividade pecuária se deu de forma bastante pontual até o início do século XX, não viabilizando uma reprodução expressiva do capital na região. Isolado do restante da Bahia e com poucos investimentos, como no setor de transportes que, até então, estava limitado às vias marítimas e à ferrovia Bahia-Minas, o Extremo Sul acabou recebendo influência de atividades desenvolvidas nos estados vizinhos, Minas Gerais e Espírito Santo (CERQUEIRA NETO, 2009).

³⁷ RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Petrópolis: Vozes, 1970.

Foram justamente os capixabas que abriram uma frente da exploração madeireira no Extremo Sul da Bahia no início do século XX (CERQUEIRA NETO, 2009). Como indicado por Santos, C. (2004), esta atividade desfrutou do escoamento da produção provido pela ferrovia Minas-Bahia até o porto de Caravelas. Especialistas no ramo madeireiro, os agentes vindos, principalmente, do estado do Espírito Santo, desenvolveram ali suas atividades que, com o tempo, passaram a ser por eles mecanizadas, possibilitando a intensificação da extração madeireira já em meados do século XX (SANTOS, C., 2004). Formaram-se com isso duas grandes empresas que se destacaram no setor, a Companhia Itamaraju Agro-industrial e a BRALANDA, uma multinacional formada por capitais nacional e holandeses (CERQUEIRA NETO, 2009). Com a construção do trecho da BR 101, na década de 1970 ligando Salvador/BA a Vitória/ES, as atividades madeireiras intensificaram-se ainda mais na região, levando ao esgotamento dos recursos florestais em cerca de dez anos, o que fez com que a atividade entrasse em decadência.

Como explica Santos, C. (2004), a BR 116 (Rio-Bahia) e a BR 101, implantadas respectivamente nas décadas de 1960 e 1970, exerceram um papel importante na reconfiguração espacial no sul da Bahia ao beneficiarem tanto o crescimento de núcleos de povoamento já existentes, como o surgimento de novos núcleos no interior do estado. Estes logo tornariam-se os novos pólos de crescimento econômico e populacional na região em detrimento dos núcleos costeiros. Finalmente, segundo a autora, a implantação da BR 415 e da BR 418 favoreceu este processo de interiorização da economia regional, ao mesmo tempo em que possibilitou uma maior integração do sul da Bahia com Salvador e com outras regiões do país.

A BR 116, que começou a ser construída na década de 1930 e que teve seu trecho entre Vitória da Conquista e Feira de Santana pavimentado em 1963 (SOUZA, R., 1981), constituiu uma importante conexão entre o Centro-sul do Brasil e o Nordeste. A rodovia possibilitou novas relações sociais e econômicas entre essas regiões, tendo implicações diretas na produção econômica e nas dinâmicas populacionais, notadamente através da migração de trabalhadores.

Por outro lado, o que quero destacar aqui é que a implantação da BR 116 veio a despertar o interesse de agentes econômicos nas terras do sul e sudoeste da Bahia que até então não haviam sido efetivamente ocupadas e exploradas, pois, como comenta Germani (1993), regiões à margem da economia colonial descuidaram da efetiva ocupação territorial, como foi o caso desta porção do território baiano. Isto acarretou a valorização das terras e a sua crescente especulação imobiliária. O Estado da Bahia, por sua vez, facilitou a aquisição das terras devolutas aos compradores que acorriam para a região. Como demonstra Souza, R. (1981), isso configurou em uma tendência à concentração de terras em médias e grandes propriedades em

detrimento das pequenas, principalmente nos municípios vizinhos àqueles diretamente cruzados pela rodovia, pois lá a especulação e, conseqüentemente, a valorização das terras se deu de modo menos incisivo. Assim, proprietários locais economicamente privilegiados aproveitaram a ocasião para ampliar suas propriedades. Além destes, empresários de Salvador e cafeicultores do sudeste, também compraram terras na região.

Na segunda metade do século XX, deu-se o avanço de atividades pecuárias, principalmente sobre as áreas devastadas pela atuação das madeiras. Este processo foi liderado por fazendeiros originários de Minas Gerais a partir de suas propriedades estabelecidas inicialmente na região fronteira entre Extremo Sul baiano e nordeste de Minas Gerais. Como aponta Cerqueira Neto (2009), esta atividade é ainda economicamente relevante na região, apesar do crescente domínio configurado pelo monocultivo do eucalipto e pela presença marcante de atividades da indústria do turismo.

Já nas últimas décadas do século XX, o avanço da agroindústria do eucalipto e da celulose no Extremo Sul baiano, como indicado por Cerqueira Neto (2009), se deu a partir do norte do Espírito Santo, estado em que a atividade já vinha sendo desenvolvida desde as décadas de 1960 e 1970, voltada principalmente à produção de celulose. A Aracruz Celulose foi formada neste contexto com sede no pequeno município capixaba de mesmo nome. No final do século XX, a empresa se tornou uma das maiores do ramo no país, participando ativamente na implantação das atividades no Extremo Sul da Bahia. A Veracel Celulose, empresa que atualmente lidera o setor na região, teve a participação de capitais da Aracruz Celulose na constituição de seus capitais em um dado momento. Hoje estes estão divididos entre a empresa nacional Fibria e a sueco-finlandesa Stora Enso, cada qual detendo 50% do capital da empresa. A Fibria, por sua vez, foi criada através da incorporação da Aracruz pela Votorantim Celulose e Papel S/A, que já tinha 56% das ações daquela, com auxílio do BNDES e do mercado de capitais, os quais atualmente dividem porcentagens do capital total da empresa (FIOCRUZ, 2014).

Segundo afirmam Andrade, Oliveira e Germani (2013), quando houve o avanço do monocultivo de eucalipto no Extremo Sul da Bahia, no litoral norte do estado este já vinha se desenvolvendo para a produção de papel e celulose. Como apontam os autores, hoje a atividade segue basicamente três eixos no território estadual: norte; sul e extremo-sul; e sudoeste do estado, este o mais recente. A própria configuração territorial da atividade quando confrontada a dos projetos financiados pelo atual Governo Federal, revela as prioridades de sua prática no ordenamento territorial (ANDRADE; OLIVEIRA; GERMANI, 2013).

Além das condições fisiográficas, propícias para a produção do eucalipto na região, a atividade conta com incentivos fiscais voltados ao reflorestamento de áreas desmatadas. Desfrutando ainda de grandes investimentos nacionais e internacionais, o setor têm sido desenvolvido intensamente na região, coordenado basicamente por agentes da região Sudeste do Brasil e exercendo forte influência nas dinâmicas socioespaciais regionais. Como tratarei mais adiante, o grande poder econômico das empresas deste ramo produtivo, com destaque à Veracel Celulose, tem tido implicações diretas na organização política dos povos indígenas no Extremo Sul da Bahia.

Por fim, merecem destaque as atividades turísticas no atual contexto do Extremo Sul da Bahia. Intensificadas a partir dos primeiros anos do século XXI, com a ênfase em seu desenvolvimento na região Nordeste no Plano Plurianual nacional de 2002/2003, a indústria do turismo passou a exercer forte influência na organização espacial na porção litorânea da região, com destaque ao município de Porto Seguro. Como analisado por Grünewald (2001), o turismo é um fator ativo no processo histórico de construção da identidade Pataxó na região.

Como afirmam Silva e Silva (2003, p. 70), o Extremo Sul, que até a década de 1980 não tinha qualquer expressão econômica no Estado da Bahia, no início do século XXI superou neste quesito “[...] a tradicional região cacaueteira inserida na denominação de Litoral Sul do Estado”. Para os autores, as atuais e aceleradas transformações socioespaciais na região resultam da abertura de estradas, do desenvolvimento do turismo e da monocultura do eucalipto “[...] aproveitando as condições favoráveis, sobretudo mesológicas e os baixos preços das terras e da mão de obra” (SILVA e SILVA, 2003, p. 70).

2.3 SITUAÇÃO DOS TERRITÓRIOS INDÍGENAS NO SUL DA BAHIA

Busquei na seção anterior traçar um quadro bastante genérico sobre a evolução histórica do espaço no sul da Bahia, de modo a apresentar alguns indicativos dos contextos históricos em que se deu o processo de territorialização dos povos indígenas na região. Por ultrapassar o escopo desta pesquisa eu não me detive a seus casos específicos, limitando-me a fazer apenas algumas referências esparsas enquanto exemplos de dinâmicas mais gerais. Ao passo que tratar da situação geográfica de cada um dos territórios indígenas da região não está no escopo desta pesquisa, limito-me aqui a apresentar um panorama geral da atual situação jurídica destes (Quadro 4, Figura 6).

Quadro 4: Situação jurídica dos territórios indígenas no sul da Bahia

	Territórios	Municípios	Área (ha)	Pop.	Situação	Modalidade	Normativas
PATAXÓ	Coroa Vermelha	P. Seguro, Sta Cruz Cabrália	1.494		Regularizada	Trad. ocupada	Dec. s/n° de 09/07/1998
	Coroa Vermelha	P. Seguro, Sta Cruz Cabrália	--	4.958	Em estudo (revisão)	Trad. ocupada	Portaria n. 1.082 de 05/10/2007 (DOU 08/11/2007)
	Coroa Vermelha - Gleba C	Porto Seguro	2.299		Encaminhada RI	Reserva Indígena	-
	Aldeia Velha	Porto Seguro	2.001	803	Declarada	Trad. ocupada	Despacho n° 24 de 12/06/2008 (DOU 17/06/2008)
	Barra Velha do Monte Pascoal	P. Seguro, Prado, Itamaraju	52.748	5.056	Delimitada	Trad. ocupada	Portaria Despacho n° 4 de 27/02/2008 (DOU 29/02/2008)
	Barra Velha	P. Seguro	8.627 *		Regularizada	Trad. ocupada	Dec. n° 396 de 24/12/1991
	Águas Belas	Prado	1.189		Regularizada	Trad. ocupada	Dec. s/n° de 08/09/1998
	Comexatibá (Cahy/Pequi)	Prado	28.077	732	Delimitada	Trad. ocupada	Despacho n° 42 de 22/07/15 (DOU 27/07/2015)

* Área contida (e já contabilizada) na área de Barra Velha do Monte Pascoal (52.748 ha)

Quadro 4: Situação jurídica dos territórios indígenas no sul da Bahia (continuação)

	Territórios	Municípios	Área	Pop.	Situação	Modalidade	Normativas
PATAXÓ	Mata Medonha	Santa Cruz Cabrália	549,6	213	Regularizada	Trad. ocupada	Dec. S/n° de 23/05/1996
	Mata Medonha	Santa Cruz Cabrália	--		Em estudo (revisão)	Trad. ocupada	Portaria n. 1.130 (DOU 30/09/2005)
	Imbiriba	Porto Seguro	408	422	Regularizada	Trad. ocupada	Dec. s/n° de 12/03/2007
PATAXÓ HÃHÃHÃE	Caramuru-Paraguaçu	Camacã; Itaju do Colônia; Pau Brasil	54.105	2.359	Encaminhada RI	Reserva Indígena	Lei estadual n° 1.916 de 09/08/1926
	Fazenda Bahiana - Aldeia Nova Vida* (Cariri-Sapuiá)	Camamu	304	74	Regularizada	Reserva Indígena	Dec. s/n. de 11/12/98 (DOU 14/12/1998)
T.O.**	Tupinambá de Oliveira	Buerarema, Ilhéus, Una	47.376	4.664	Delimitada	Trad. ocupada	Despacho n.24 de 17/04/09 (DOU 20/04/2009)
T.J.***	Tupinambá de Itapebi	Itapebi	--	±400	Não identificada	Trad. ocupada	--
	Tupinambá de Belmonte - Patiburi	Belmonte	9.521	89	Delimitada	Trad. ocupada	Despacho n. 530 de 22/04/2013

Fontes: FUNAI, 2016; SAMPAIO, 2011. ISA, 2015. **Tupinambá de Oliveira; *** Tupinambá do Jequitinhonha.

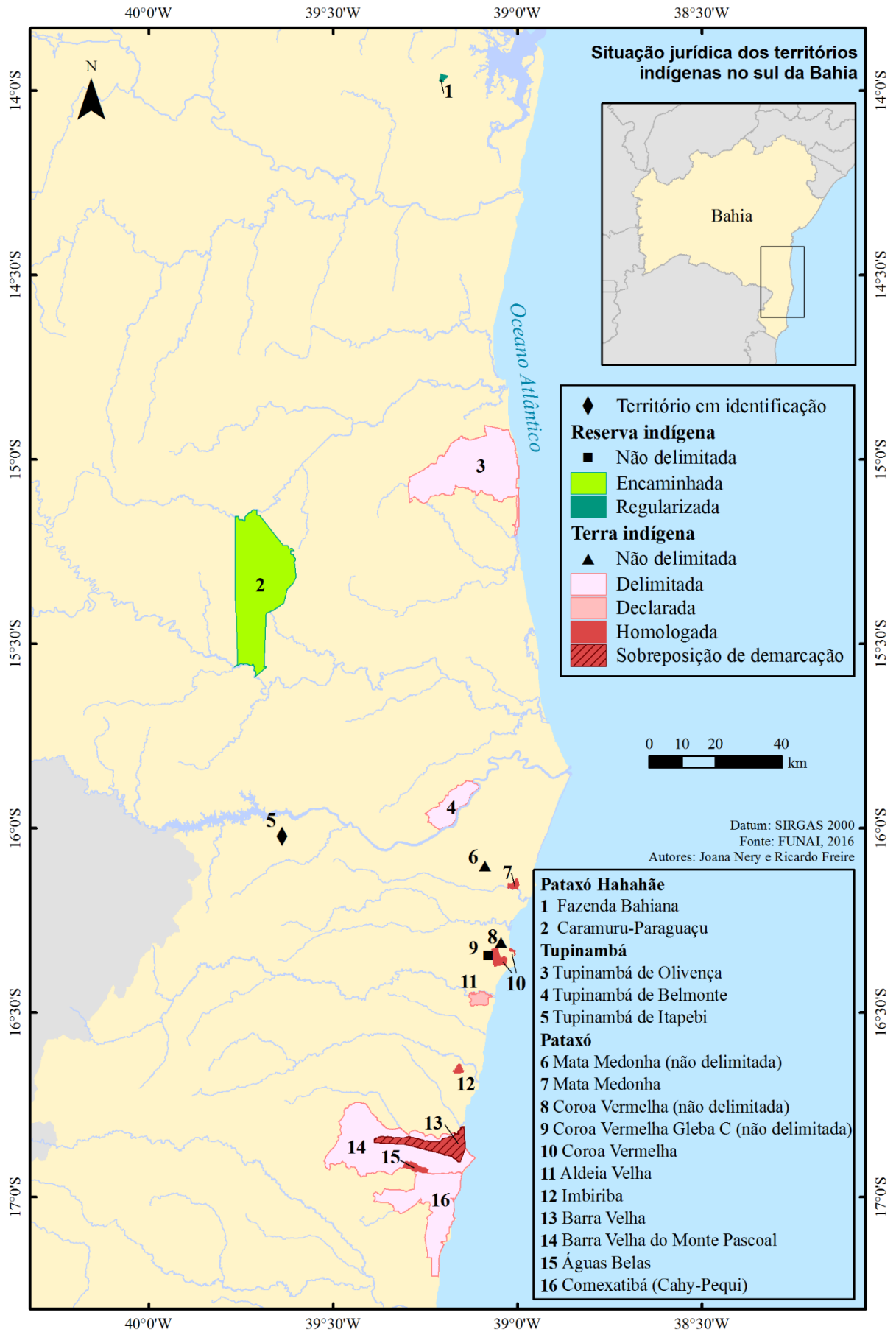


Figura 6: Situação jurídica dos territórios indígenas no sul da Bahia.

Como se pode constatar com base na análise do Quadro 4 e da Figura 6, existem atualmente no sul da Bahia 11 territórios indígenas já identificados pela Funai que estão representados no mapa por áreas e pelos pontos 6, 8 e 9. Estes são relativos aos casos de revisão dos limites das TIs Mata Medonha e Coroa Vermelha, para identificação e delimitação de áreas que fazem parte destes territórios indígenas. Já o ponto 5 representa a reivindicação territorial atual dos Tupinambá do Jequitinhonha no município de Itapebi que ainda não foi reconhecida pelo órgão oficial indigenista.

A área hachurada “12” corresponde à faixa negociada entre a FUNAI e o IBDF que resultou na demarcação da TI Barra Velha em 1991. A esta, se sobrepôs a delimitação da TI Barra Velha do Monte Pascoal feita posteriormente a partir de um novo processo de demarcação iniciado em 1999 e aprovado pela presidência da FUNAI em 2008.

Os 11 territórios identificados estão distribuídos em 12 municípios e, de acordo com os dados da FUNAI (2016), somam-se em uma área total de 197.389 ha. Dentre estas destacam-se as áreas já delimitadas das TIs Pataxó Barra Velha do Monte Pascoal (52.748 ha) e Comexatibá (28.077ha) que juntas e somadas ainda a TI Águas Belas (1.189 ha), que se encontra no limite entre as duas, formam um território pataxó contínuo de 80.825 ha. No entanto, de todas as terras indígenas já delimitadas na região, apenas 6 áreas territoriais já têm processo de demarcação concluído, totalizando apenas 12.572 ha já homologados pela presidência da república, ou seja, somente 6,4% das áreas já identificadas pela FUNAI. Dessas 6 áreas, 3 têm seus limites contestados pelos indígenas – as TIs Mata Medonha, Coroa Vermelha e Barra Velha. A partir destes dados e uma simples análise da Figura 6, pode-se deduzir a geopolítica por trás dos processos demarcatórios das TIs no sul da Bahia, na medida em que os poucos que já ultrapassaram a fase de identificação e delimitação pelo órgão federal indigenista – 7 dos 12 existentes na região – são justamente os processos que se referem às áreas reconhecidas de menores dimensões.

A população indígena total estimada para a região sul é de 19.780 indivíduos, considerando-se apenas o número contabilizado no interior dos territórios indígenas reconhecidos.

A luta pela demarcação das TIs no sul da Bahia é ainda um dos grandes objetivos perseguidos pelos povos indígenas na região, sendo grande parte de suas articulações políticas promovidas em prol disto. Contudo, estas não se limitam apenas à busca pelo reconhecimento oficial de seus territórios. Para algumas lideranças indígenas, em alguns casos específicos a demarcação passou a ser uma preocupação secundária, mesmo quando ainda não concluída, ao passo que, por meio das retomadas de terras, algumas comunidades conseguiram retornar a seus

territórios, reestabelecendo seu controle sobre estes. Com isso, alguns líderes me relataram que os atuais desafios a serem hoje enfrentados por suas comunidades referem-se a própria gerência e o desenvolvimento de seus territórios.

E nós vivemos, nós, os Pataxó Hãhãhãe, de certa maneira vivemos um desafio de direcionar um novo projeto de povo, que, como nós não tínhamos o nosso território, nossa luta era pra nós termos nosso território. Hoje nós temos nosso território, nossa luta é fazer com que o território [...] produza, né!? Produza, formar novas aliança e orientar nosso pessoal a gestar o território (AGNALDO PATAXÓ, 2015).

O cacique Tupinambá da aldeia Serra do Padeiro, Babau, aguarda há seis anos a assinatura da portaria declaratória da terra indígena pelo Ministério da Justiça. Apesar disso, afirma estar mais atento à própria gerência das terras retomadas do que com os trâmites jurídicos para a demarcação, pois, segundo ele:

Hoje nós leva o povo. Pode não ter terra demarcada, mas temos o território, nós temos nossa terra na mão. Você não vai encontrar nenhum índio que diz hoje eu não tenho o que comer em casa, você não vai encontrar um índio que não tem o seu queixo erguido, esperança (BABAU, 2015).

Apesar da perspectiva otimista dos líderes indígenas, a não conclusão dos processos demarcatórios de terras indígenas acabam criando uma situação de insegurança jurídica das comunidades, aumentando as pressões de não-indígenas sobre suas terras e dando maior margem à violação de seus direitos. Portanto, apesar da posição das lideranças no sentido de afirmação do controle territorial por suas comunidades, é ainda sim imprescindível a institucionalização destes territórios em busca de se assegurar todos os direitos previstos pelo Estado nacional às populações indígenas no Brasil.

3 ARTICULAÇÕES POLÍTICAS INDÍGENAS NO SUL DA BAHIA

Na medida em que me aproximei das iniciativas de articulação política de lideranças indígenas no sul da Bahia, foram se destacando em minha percepção as atuações de duas delas em específico e os processos de organização gerados a seus redores. São elas o Cacique Babau da Aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro e sua consistente organização comunitária e o Cacique Aruã da Aldeia Pataxó de Coroa Vermelha e seu esforço de articulação em escala regional³⁸.

Antes de partir para uma análise dos fenômenos percebidos em minhas atividades em campo, discuto algumas questões acerca dos processos de organização e mobilização política de povos indígenas no Brasil e acima de tudo na região nordeste, afim de contextualizar historicamente as atuais articulações políticas indígenas por mim abordadas.

3.1 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DOS POVOS INDÍGENAS NO NORDESTE

Desde os primeiros contatos interétnicos gerados no processo colonial no continente americano, os grupos ameríndios e os expedicionários europeus, em suas interrelações, lançaram mão de estratégias diversas para garantir seus interesses e objetivos. Nestas relações, os indígenas visavam: ter acesso aos bens manufaturados dos europeus, fazer alianças para guerra contra outros grupos indígenas inimigos e relacionarem-se aos jesuítas, vistos como grandes xamãs. Por outro lado, os europeus visavam estabelecer relações privilegiadas para a extração do Pau-Brasil, aproveitar as guerras indígenas para conquistar escravos e catequisar os índios, de modo a dominá-los e então explorar sua força de trabalho (FAUSTO, 1992).

Com a criação do Estado brasileiro, a hegemonia de sua territorialidade passou a ser imposta nas diversas regiões abrangidas pelo seu território oficial. As frentes de expansão das fronteiras econômica e social do Estado-nação impuseram, e continuam impondo, suas territorialidades e suas lógicas de organização do espaço nos lugares de existência de diversos povos tradicionais. A instalação das “malhas” do poder territorial do Estado (RAFFESTIN, 1993) obrigam esses povos a lidar com as diferentes territorialidades que acompanham o processo de expansão das fronteiras econômicas e sociais do Estado. Estes grupos sociais

³⁸ Quanto ao processo de minha aproximação da realidade das articulações políticas indígenas no sul da Bahia e ao destaque das figuras de Aruã e Babau em minha percepção, vide apêndice A.

passam então a agir astuciosamente, em um campo instituído pelo Estado-nação, na tentativa de conquistar e manter seus territórios.

Até a segunda metade do século XX, no Brasil, os povos indígenas eram genericamente considerados em vias de extinção. Na região nordeste, tal quadro era visto de maneira ainda mais dramática. Ali, supostamente, os índios estariam extintos ou extremamente “aculturados” e praticamente integrados à sociedade nacional. Assim, como afirmou Sampaio (2014), no início do século XX não haviam indígenas oficialmente reconhecidos na Região Nordeste.

Tal ponto de vista, comumente aceito na época, é reflexo da própria ideia de índio remetida à representação forjada no momento de chegada dos colonizadores europeus ao continente onde se inventou a América. Imagem, de todo modo, muito particular, forjada e legitimada por aqueles que trataram de suprimir e suplantam com o modelo moderno-colonial os outros mundos constituídos nestas terras (PORTO GONÇALVES e QUENTAL, 2012). Deste modo, imperavam no final do século XIX e início do XX representações do indígena caçador-coletor, nômade ou seminômade, que não usa roupas e só se locomove à pé ou de canoa a remo³⁹, ou seja, que já não existia ou que em breve deixaria de existir. Como afirmam Dantas, Sampaio e Carvalho, 1992 (apud CARVALHO, 2011):

Desnecessário é lembrar que o observador externo europeu quase que em geral visualizou os índios, no nordeste, no século XIX, de uma perspectiva pessimista, acentuando a sua decadência física e cultural e o seu conformismo face à adversidade, e, portanto, ignorando a extraordinária resistência demonstrada (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992⁴⁰ apud CARVALHO, 2011, p. 3)

A aceitação genérica deste olhar pessimista sobre os povos indígenas é fruto dos efeitos da colonialidade do poder, como tratada por Porto Gonçalves e Quental (2012). Num dado momento histórico, a representação do indígena que era imposta e que correspondia a um ideal europeu de pureza étnica e cultural, serviu à justificação e legitimação da expropriação e dominação dos povos, ao lhes serem negadas suas identidades étnicas. Já não se tratava mais de uma raça inferior passível de ser dominada e suprimida, mas da inexistência do grupo étnico, o que negava o direito dos indivíduos à autodeterminação e ao território.

³⁹ Um índio rústico e primitivo que representa estágio inicial do processo evolutivo da espécie humana e que, portanto, para uma mentalidade colonizadora, deve ser eliminado física ou culturalmente para dar lugar à “civilização”.

⁴⁰ DANTAS, B.; SAMPAIO, J. A.; CARVALHO, M. R. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/SMC, Companhia das Letras, 1992.

Essa perspectiva que não admitia, e ainda hoje não admite, a existência ou sobrevivência dos povos indígenas, encontra em âmbito científico teorias que a corroboram. Estas foram predominantes na Antropologia até meados da década de 1970. Tratam-se sobretudo das perspectivas culturalistas sobre os povos indígenas. Nestas, o que define uma etnia ou um grupo étnico são seus conteúdos culturais historicamente herdados e preservados. Como afirma Arruti (1997), os folcloristas que atuaram no Nordeste, por volta dos anos de 1930, buscavam vestígios de uma cultura ancestral nos remanescentes indígenas na região. Enfim, estes antropólogos culturalistas tratavam de tematizar as culturas indígenas sem as problematizar e, com isso, deixavam de compreender como estas se constituíam.

Em uma dialética entre o abstrato e o concreto, a extinção dos povos indígenas no Brasil vinha sendo conformada até fins do século XIX e início do século XX. O tratamento brutal do Estado e de setores da sociedade civil, assim como a relação caridosa-perniciosa das instituições religiosas e dos órgãos de proteção (assimilação) do índio, fizeram com que as populações indígenas se dispersassem, quando não foram massacradas fisicamente, levando-lhes a negar seus mundos (crenças, modos de vida, línguas, modos de produção, etc). Por outro lado, o pensamento científico que a partir disto se constituiu, simplesmente tematizou o “desaparecimento” das culturas indígenas, preocupando-se sobretudo em elencar formas culturais que estavam em vias de extinção.

Apesar disso, o início do século XX foi marcado por alguns processos de reconhecimento institucional de populações indígenas no Nordeste, como o caso dos Fulni-ô em Pernambuco. Apesar disso, a perspectiva sobre estes povos continuava a ser a de sua inexorável extinção. Tais reconhecimentos faziam parte da estratégia estatal, conduzida pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), de resguardar as comunidades indígenas dos impactos diretos da modernização que se buscava imprimir em território nacional. Por um lado, esta era uma forma de salvaguardar o acervo cultural constituído por estes povos e, por outro, especialmente no caso da Região Nordeste, conduzir de forma pacífica e harmoniosa o processo civilizatório de integração destes povos à sociedade nacional, assim como idealizado pelo Marechal Rondon. Como afirmou Sampaio (2014), os índios no Nordeste representavam o objeto ideal de um tal projeto por encontrarem-se supostamente a um passo da sua assimilação completa pela sociedade nacional.

A perspectiva do inevitável desaparecimento dos povos indígenas no Brasil só mudou realmente depois dos anos 1980, após a abertura política do país. Antes disso, a atividade oficial de reconhecimento dos povos indígenas no Brasil do início do Século XX sofre uma drástica parada durante as décadas de 1960 e 1970. Isso não quer dizer que o mesmo tenha ocorrido

com o processo de mobilização destes povos. Com a abertura política, diante da crescente organização política dos povos indígenas, houve um *boom* nos processos de reconhecimento, o que por sua vez configurou um contexto nacional favorável à emergência étnica, com especial destaque para os povos indígenas na Região Nordeste. Como destaca Little (2002):

A partir da década de 1980, os povos indígenas ganhavam força política mediante um processo de organização interna de suas sociedades, alianças regionais e nacionais, entre distintas sociedades indígenas, e até a presença no Congresso Nacional (LITTLE, 2002, p. 14).

Com o fim do regime ditatorial na década de 1980, as exigências de um novo conjunto de leis gerais para a redemocratização do Brasil levou à convocação de uma Assembléia Nacional Constituinte. Neste processo foi lançada a campanha “Povos Indígenas na Constituinte”, coordenada pela União das Nações Indígenas (UNI) com apoio do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), Instituto de Estudos Socioeconômicos (Inesc) e da Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP). Visava-se com isto uma participação permanente no processo da Constituinte pautada no atendimento de cinco prioridades (SANTILLI, 1991, p. 12):

- a) Reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas como primeiros habitantes do Brasil.
- b) Demarcação e garantia das terras indígenas.
- c) Usufruto exclusivo, pelos povos indígenas, das riquezas naturais existentes no solo e no subsolo dos seus territórios.
- d) Reassentamento, em condições dignas e justas, dos posseiros pobres que se encontram em terras indígenas.
- e) Reconhecimento e respeito às organizações sociais e culturais dos povos indígenas, com seus projetos de futuro, além das garantias da plena cidadania.

Para tanto, a coordenação da referida campanha articulou alianças com outras entidades, tais como CIMI, ABA, Conage, SBPC, CTI, CCPY e Anaí, e buscou apoio de constituintes de diversas regiões e partidos políticos. As discussões sobre os direitos indígenas foram conduzidas na subcomissão de “negros, populações indígenas, deficientes físicos e minorias” da comissão constituinte da “Ordem Social”.

A instituição dos direitos indígenas pelo texto constitucional sofreu, no entanto, diversos entraves pela ação de agentes que buscavam impor um projeto assimilacionista dos povos indígenas no Brasil⁴¹. Seu principal expediente foi realizar denúncias caluniosas, especialmente através do jornal “O Estado de São Paulo”, sobre uma suposta conspiração encabeçada pelo CIMI contra a soberania nacional a pretexto da defesa dos direitos territoriais indígenas.

Apesar dos embates enfrentados pelos povos indígenas e pelas organizações de apoio, foram obtidas diversas conquistas expressas no texto final da nova Constituição Federal, além de terem sido barrados alguns pontos tais como: a) o que distinguiu índios culturados e índios aculturados; b) o que definia de modo restritivo as terras indígenas pelo conceito de “posse imemorial”; e c) aquele que excluiria as terras indígenas dos bens da União.

No texto constitucional promulgado em 1988 constam, portanto, oito dispositivos isolados no título “Da Ordem Social” e 1 no “Ato das Disposições Transitórias” que se referem aos direitos indígenas. Junto ao “Capítulo VIII: Dos índios” com os artigos nº 231 e nº 232, estes dispositivos constitucionais fundamentam as atuais relações do Estado e da sociedade civil com os povos indígenas no Brasil.

O artigo nº 231 da Constituição Federal de 1988 reconhece o direito à diferença e especificidade dos povos indígenas, “[...] sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições [...]” (BRASIL, 1988, p. 74). Reconhece também seus direitos sobre as “terras que tradicionalmente ocupam”, conceito bastante abrangentemente definido no parágrafo 1º do artigo. Fundamentalmente, o artigo trata das condições de posse, ocupação e uso das terras indígenas. Já o artigo nº 232 institui que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” (BRASIL, 1988, p. 74).

Como aponta Santilli (1991) o tratamento dado pela Constituição de 1988 aos direitos indígenas, além de lhes conferir status constitucional, rompe com a tradição assimilacionista até então adotada pelo Estado brasileiro ao garantir-lhes o direito à diferença. Com a nova constituição, a União passa a ser a instância privilegiada de relação dos índios com o Estado, a qual compete, entre outras atribuições, demarcar as terras indígenas, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (BRASIL, 1988). Além disso, pelo reconhecimento aos indígenas de suas próprias organizações, estas passaram a ser partes legítimas para ingressar em juízo em defesa

⁴¹ Como afirma Santilli (1991, p. 12), “sob a tutela da Secretaria-Geral do CSN [Conselho de Segurança Nacional], organizou-se o pólo assimilacionista, com várias outras ramificações no aparelho de Estado, principalmente na FUNAI e no DNPM (Departamento Nacional de Produção Mineral), associados às empresas mineradoras, a órgãos da grande imprensa e a parlamentares reacionários”.

de seus direitos. Isto implicou na possibilidade de uma relação direta com o Congresso Nacional e o Ministério Público, dispensando a mediação tutelar da FUNAI. Dessa forma, o artigo nº 232 da Constituição Federal acabou estimulando a criação de organizações indígenas locais e regionais que lhes facilitariam o acesso às instâncias decisórias do processo institucional.

No Nordeste, o grande período da situação de contato entre indígenas, colonizadores europeus e, posteriormente, com a sociedade brasileira implicou em imensos constrangimentos históricos à reprodução física e cultural desses povos. O novo contexto, a partir das décadas de 1970 e 1980, apresentou as possibilidades da reconstituição das identidades étnicas na região. Em uma complexa trama política, social, cultural e religiosa, para reivindicar o reconhecimento de suas etnias e seus territórios, os indígenas passam a se articular de maneira enfática com outros povos que já haviam conquistado tais reconhecimentos, além de outros agentes ligados a universidades, instituições religiosas, ONGs e órgãos estatais. Como afirmou Sampaio (2014), para o caso do Nordeste, o que eram antes 15 povos reconhecidos, somando 15 mil indivíduos em 15 territórios e em vias de extinção, passam a somar hoje 80 povos, somando por volta de 300 mil indivíduos distribuídos em 120 territórios e com uma taxa de crescimento demográfico acima da média nacional. De uma perspectiva de desaparecimento passa-se a outra, a do aparecimento.

Dessa forma, antropólogos passaram a discutir os processos de constituição dos grupos étnicos, buscando entender como se constituem cultura e etnia. Para tanto, passaram a trabalhar com o conceito de etnicidade do antropólogo norueguês Friedrik Barth e o de “tradição inventado” de Eric Hobsbawn. A etnia passa então a ser entendida enquanto construção política, constituída pela organização intencional de elementos culturais, no sentido de uma reatualização da tradição. Trata-se, frente a um determinado contexto, de se acionar uma identidade com vistas ao atendimento de um objetivo. Assim, estes antropólogos passam a estudar os processos de emergência étnica, o que ao mesmo tempo passa a legitimá-los, justificá-los e a incentivá-los.

Ao passo que a formação dos grupos étnicos se dá a partir de um contexto histórico-geográfico, a etnicidade se refere aos processos socioespaciais que dão existência aos grupos sociais. Daí, por um lado, a importância de uma perspectiva histórica e processual no estudo destas populações como apontado por Sampaio (2014). Por outro, a possibilidade de contribuição a este debate científico através da Geografia. Conceitos já consagrados nesta disciplina como espaço, lugar e, sobretudo, território vem a ser hoje muito operatórios no entendimento das realidades vividas pelos povos indígenas no Nordeste e no Brasil como um

todo. Isto fica claro ao ver que para estas populações o segundo passo ou mesmo o passo concomitante à busca do reconhecimento étnico é o da reivindicação territorial.

As sociedades se estabelecem, se formam e se transformam sobre o espaço que pelo trabalho produzem. O espaço produzido é por sua vez fator atuante nos processos sociais. O mesmo é válido para as culturas que caracterizam estas sociedades. Assim, espaço e cultura são interatuantes. Os processos de expropriação dos territórios indígenas impactaram profundamente as culturas que ao longo de milhares de anos haviam se formado. As reivindicações atuais pelos territórios indígenas representam possibilidades destas culturas se reconstituírem e se reconfigurarem frente ao contexto atual.

Assim pensados, os territórios indígenas são constituídos a partir das territorialidades dos povos, ou seja, da sua ação política e social sobre o espaço que ocupam. Hoje o Estado nacional brasileiro busca cumprir seu papel social através da demarcação de Terras Indígenas, conceito técnico normativo que busca abarcar o que representa o espaço de manifestação das territorialidades indígenas. Contudo, há aí uma tensão entre conceitos e realidades distintas ao passo que a forma jurídica de delimitação da terra necessita abarcar uma grande diversidade de conteúdos, dadas as especificidades de cada grupo indígena e da situação em que se encontram.

3.2 ARTICULAÇÕES ENTRE OS PATAXÓ DE COROA VERMELHA

3.2.1 Cacique Aruã, um grande articulador

Gerdion dos Santos Nascimento (42), o cacique Aruã, se destaca atualmente como liderança política indígena no sul da Bahia. Além de cacique, consta em seu itinerário político o atual posto de vereador da Câmara Municipal de Santa Cruz Cabralia e sua candidatura a deputado estadual pelo PC do B, em 2014. É preciso assinalar que o líder pataxó não desfruta do mesmo tipo de projeção que Babau diante do movimento indígena, como se verá mais adiante. Sua figura é associada muito mais à de um líder “competente” e “eficiente” politicamente, do que à de um “guerreiro”. Em conversa com lideranças indígenas, a personalidade política de Aruã fora-me bastante referenciada, sendo apontada como a de um grande articulador do movimento indígena. Quando questionei Ilclênia Tuxá, da CPPI/BA, sobre quem eram os líderes ou povos que mais se relacionavam com aquela coordenação, ela referiu-se em primeiro lugar à “Federação Indígena dos Povos Pataxó e Tupinambá do Extremo

Sul da Bahia”, a FINPAT, a qual Aruã preside, sendo atualmente sua principal via de atuação no movimento indígena.

A liderança de Aruã, como soube através de relatos de seus familiares, tem como referência a atuação política de seu avô paterno. Como informa Rego (2012), conhecido pelo apelido de Remunganha, o antigo líder pataxó participou ativamente de retomadas no território de Barra Velha, além de ter se envolvido na organização e administração da aldeia Boca da Mata, localizada neste mesmo território, onde chegou a ocupar o posto de vice cacique. A personalidade política de Remunganha parece ter exercido influência também sobre outros familiares de Aruã. Taquari, seu irmão por parte de pai, referiu-se ao avô como a figura determinante de sua atuação e militância no movimento indígena, a qual hoje ele exerce através do movimento estudantil. Aruã tem ainda outros irmãos paternos que têm atuação destacada no movimento indígena como Jerry Matalawê, atual coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena da Bahia (DSEI/BA), cargo que ocupa após ter passado pela Coordenação de Políticas para os Povos Indígenas na Bahia (CPPI) – em ambos os casos por indicação do movimento indígena no estado, através do MUPOIBA.

Em entrevista, Aruã destacou sua formação como técnico em administração e bacharel em administração. Segundo ele, sua trajetória política como liderança indígena teve início com a participação em um projeto de afirmação cultural e preservação da Reserva Pataxó da Jaqueira, em 1999. Até 2004, ele atuou como presidente da Associação Pataxó de Ecoturismo que atuava principalmente no âmbito desta Reserva (ARUÃ, 2015).

A Reserva Pataxó da Jaqueira é um espaço criado em 1998 pelos Pataxó de Coroa Vermelha com o objetivo de desenvolver atividades culturais tradicionais e preservar um remanescente da Mata Atlântica onde se pudesse realizá-las. Para Taquari (2015), esta reserva é uma “espécie de escola” onde ele aprendeu “muitas coisas” com os outros Pataxó que a frequentavam, sobretudo com os anciões. Ali, também, os indígenas da comunidade recebem turistas, os conduzindo em algumas trilhas, dando palestras, fazendo performances de música e dança e vendendo seus artesanatos. Taquari já participou das atividades da Reserva enquanto guia, palestrante e “puxador de canto”, o que, segundo ele, muito contribuiu com a sua compreensão sobre a cultura Pataxó, permitindo-lhe inclusive apresentá-la aos não-indígenas através de palestras e representações cênicas. É por estas razões que ele considera a Reserva Pataxó da Jaqueira como uma espécie de escola para os indígenas.

Como aponta Grünewald (2001), na aldeia Barra Velha os Pataxó idealizaram, em 1997, um Centro de Cultura e Tradições Pataxó, espaço com intenção similar ao da Reserva da

Jaqueira: o resgate e a reinvenção cultural⁴². Complementando as “aulas de cultura” em âmbito escolar, ali os Pataxó intencionavam promover o ensino de tradições e cultura. Segundo o autor, o Centro foi concebido para exibição interna da cultura e somente para eventuais visitas turísticas. Desta forma os Pataxó buscavam realizar uma “fixação da história étnica” com vistas à criação de um “regime de índio” (CARVALHO, 2011) para eles próprios e para exposição de uma cultura tradicional legítima aos segmentos sociais com que eles interagem. Apesar das similaridades entre o Centro de Cultura e Tradições Pataxó de Barra Velha e a Reserva Pataxó da Jaqueira, esta última está em um contexto de grande atividade turística, estando amplamente aberta à visitação de não-índigenas, contando inclusive com placas indicativas de sua localização e existência nas margens da BR 367, que liga Porto Seguro à Santa Cruz Cabrália, e material publicitário disponível na internet⁴³.

Voltando a tratar da trajetória política de Aruã, a partir de 2004 ele assume o cacicado de Coroa Vermelha, no qual ele permanece até os dias de hoje. Com isso ele passou a atuar mais incisivamente na organização de sua comunidade e do povo Pataxó no Extremo Sul da Bahia como um todo. Ele destaca que sua atuação enquanto cacique voltou-se, acima de tudo, à busca por uma representação política autônoma dos Pataxó diante dos poderes públicos, ou seja, no fortalecimento de suas organizações para que estas não permanecessem subordinadas à FUNAI e pudessem lidar diretamente com os diversos órgãos estatais em suas várias instâncias, assim como promover alianças políticas com agentes diversos. Para Aruã, o “Conselho de Lideranças” de Coroa Vermelha tem papel fundamental nesta representação. No seu âmbito reúnem-se mensalmente, “[...] caciques [de gestões] anteriores, os mais velhos, [...] os jovens, mulheres, presidentes de associações, os diretores de escola, institutos como um todo e os pais de família [...]” (ARUÃ, 2015). Ali, as lideranças convidadas a participar do Conselho discutem os projetos para a comunidade. É esta organização local que, segundo o cacique pataxó, legitima sua representação política em outras escalas em nome da comunidade. Ele ressaltou ainda que as outras articulações que ele promove atualmente junto a lideranças de outras aldeias, inclusive de outros povos, visam ampliar a forma de organização política indígena forjada no âmbito do Conselho de Lideranças da Aldeia Coroa Vermelha.

⁴² Grünewald (2001) afirma que o movimento político-cultural de “resgate da cultura”, iniciado na década de 1970 pelos Pataxó, consiste sobretudo no processo de geração de tradições, ideia que, como o autor afirma, sofre resistência por parte dos indígenas. Segundo o autor, no início dos anos de 1970, os Pataxó de Barra Velha “[...] buscaram sair do isolamento na aldeia e iniciaram a produção de vários elementos culturais de caráter tradicional, com o objetivo de construir o espaço social a partir do qual se posicionam e falam ao mundo” (GRÜNEWALD, 2001, p. 150).

⁴³ A empresa “Pataxó Turismo” oferece roteiros nas aldeias pataxó da região (<http://www.pataxoturismo.com.br/>).

E... não ficando só aqui na aldeia Coroa Vermelha. É, a observação nossa é que Coroa Vermelha em si, por se tratar de vir pessoas de diversas comunidades indígenas – por aqui ser um centro histórico, local onde foi rezado a “Primeira Missa”, onde teve aí... o “Descobrimento do Brasil”, e um potencial turístico bastante interessante – famílias de outras comunidades se interessaram em ter uma vida melhor vindo aqui pra Coroa Vermelha. Em 2009, mais ou menos, eram 280 famílias, basicamente, aqui em Coroa Vermelha. E hoje nós temos mais de 1 200 famílias – se você for contar, até dá mais disso, com outras comunidades adjacentes aqui da terra indígena Coroa Vermelha. Então nós propusemos, já no ano 2000 é... Investimentos do Governo, aqui dentro, pra comunidade, e posteriormente foi feito um Termo de Ajustamento de Conduta, TAC, onde tivesse a conclusão de obras, a complementação de obras na terra indígena Coroa Vermelha. E, como a nossa estrutura aqui [...] se consolidou, e a gente viu que apenas a gente brigar por algo localizado aqui dentro da aldeia Coroa Vermelha... e sabendo também que, se a gente não atingisse, se a gente não fizesse parceria com outras comunidades aqui da região, o que que aconteceria? A aldeia Coroa Vermelha teria o desenvolvimento, tanto a infraestrutura que foi construída, mais de 500 casas, mais de 200 pontos comerciais, o estádio, o posto de saúde, o calçamento das ruas? Vários programas sociais se teve. Se a gente atingisse só aqui, isso ia criar um êxodo de famílias vindas de outras comunidades e isso aqui se tornaria insustentável. Qual foi a nossa estratégia? Que a gente deveria formar aliança com outras comunidades também da região e formar uma organização onde pudesse ter uma representação regional, aonde a gente pudesse liderar esse movimento aqui no extremo-sul, de fazer com que as outras comunidades, os caciques, lideranças, chegassem até as instâncias de governo, pra pleitear os projetos de interesse das comunidades, que gerasse também investimento nessas comunidades nessas famílias aonde estavam, pra poder também você já melhorar a condição de vida dessa família lá e não permitir que ela viesse pra Coroa Vermelha, que aqui a situação já ficava insustentável (ARUÃ, 2015).

Para Aruã, a organização política local das lideranças de Coroa Vermelha através do Conselho de Lideranças propiciou avanços para a comunidade, notadamente em termos de estrutura física, através da construção de habitações, pontos comerciais, posto de saúde, um estádio e outras obras de infraestrutura. Isto, somado às oportunidades econômicas geradas pelas atividades turísticas no local, principalmente através da venda de artesanato, gera, segundo o cacique, uma atratividade aos indígenas das comunidades no Extremo Sul da Bahia. A articulação política com outras comunidades visa portanto estender os ganhos da organização política forjada em Coroa Vermelha para outras comunidades.

Além de cacique, Aruã é também vereador de Santa Cruz Cabrália pelo PC do B desde 2012, cargo que, como discutirei mais adiante, é importante para algumas ações de mobilização política dos povos indígenas no sul da Bahia. Fora isso, o cacique pataxó participa diretamente de duas organizações indígenas com atuação além do âmbito interno da comunidade de Coroa

Vermelha: a FINPAT, da qual ele participara da criação; e o MUPOIBA, do qual é membro fundador. Quanto a sua atuação nestas organizações, Aruã afirma:

O nosso [papel] é fazer com que as lideranças constituídas pela comunidade tenham acesso e cheguem às instâncias de governo pra debater, demandar, junto aos órgãos de governo, as melhorias para as próprias comunidades pra poder fortalecer essa luta. Esse é o nosso papel enquanto articulador político (ARUÃ, 2015).

3.2.2 Esforços de articulação em escalas não-locais

Ao falar de sua trajetória política, Aruã pontuava, no percurso cronológico por ele traçado, as variações escalares de sua atuação política e na articulação com outros agentes. Observo que sua trajetória é acompanhada descontinuamente pela ampliação da escala de suas articulações e dos resultados obtidos através destas. Em seu relato, o cacique Pataxó já assinalava, a seu modo, a relevância da categoria geográfica de escala na interpretação das ações e intenções dos agentes sociais no atual período técnico-científico-informacional, tal como apontado por Castro (1995).

No período técnico-científico informacional, a escala passa a ser uma categoria, teórica e prática, fundamental na interpretação e realização da política dos múltiplos agentes atuantes no espaço. Para Castro (1995), o uso da escala geográfica enquanto instrumento analítico pode esclarecer as dinâmicas dos processos decisórios que regem, a partir de lugares distintos, a produção dos espaços locais e regionais. Portanto, para a autora, variações escalares podem evidenciar territorialidades distintas do poder.

Em uma perspectiva tática e estratégica, Swyngedouw (2010) e Cox (1998) veem como imprescindível o acionamento de uma “política de escala” pelos grupos sociais, étnicos, raciais, econômicos, entre outros, de modo a conquistar suas respectivas demandas diante do contexto atual. Como afirma Swyngedouw (2010), reajustes escalares implicam em mudanças nas geometrias de poder. Ambos os autores demonstram que a efetividade das estratégias dos agentes depende da sua capacidade em ativar a escala adequada à realização de seus intentos. Neste sentido, Cox (1998) analisa a constituição do que ele chamou de “espaços de engajamento” a partir de “espaços de dependência”. Agentes organizados em torno de interdependências mais ou menos localizadas que asseguram a continuidade de seu processo de reprodução social, constituem o que o autor chamou de “espaços de dependência”. Ao passo

que inseridos em esferas de relações mais amplas, estes espaços de dependência sofrem perturbações que podem acarretar na sua desestruturação. Como analisado por Santos (2008), solidariedades orgânicas constituídas horizontalmente pelos grupos sociais em seus respectivos lugares, são muitas vezes perturbadas pela incidência de verticalidades portadoras de uma solidariedade de tipo organizacional, estranha ao lugar, o que os obriga a se reorganizarem. Como afirma Cox (1995), a necessidade, em certos casos, leva os agentes que constituem estes espaços de dependência a estabelecer alianças com agentes e instituições em outras escalas, ou seja, constituir “espaços de engajamento”. Em outras palavras, os agentes sociais são levados a realizar uma política de escala, estabelecendo redes de interação que podem ou não ter continuidade ao longo do tempo.

O interesse por uma política de escala pode ser compreendido a partir das formulações de Santos (2008). Para ele, o processo de organização socioespacial em lugares e regiões se dá pela combinação de eventos que incidem em uma determinada área. Portanto, a definição destes espaços é dada em referência à totalidade em que se inserem, com base no acontecer solidário dos eventos que se originam nas mais diversas escalas, compreendidas entre o local e o global. Como analisa o autor, isto implica em dois momentos de apreensão das escalas dos fenômenos que se concretizam no espaço. Um deles se refere à “[...] escala de ‘origem’ das variáveis envolvidas na produção do evento” (SANTOS, 2008, p. 152). Esta envolve um tipo de solidariedade através da causa originária eficiente dos eventos que podem ter incidência ao mesmo tempo em lugares distintos, próximos ou distantes do ponto de origem. Neste caso, como afirma Santos (2008, p.152), a ligação entre os eventos “[...] vem do movimento de uma totalidade superior ao lugar em que se instalam”. O outro momento de apreensão dos eventos é referido à escala do impacto de sua realização. O tipo de solidariedade estabelecida entre os eventos neste caso é dado pela sobreposição dos eventos em uma dada área onde estes são objetivados, ou melhor, onde se dá sua geografização. Para Santos (2008), tal combinação de eventos pode ser entendida como o fenômeno unitário de totalização de seu acontecer solidário que produz espaço.

As implicações, intencionais ou não, da atuação política de um líder como Aruã em escalas que extrapolam o local-comunitário podem ser interpretadas à luz das reflexões aqui discutidas com base nas ideias de Santos, M. (2008b). Ao articular-se com agentes e instituições além da escala local-comunitária, Aruã tem a possibilidade de participar na produção de eventos que podem vir a incidir em locais diversos e não só em sua aldeia, ampliando assim a escala de sua atuação política. Isso se torna bastante expressivo quando, na articulação com outras lideranças indígenas na Bahia, Aruã busca acessar ou influenciar os agentes dos órgãos estatais

em suas instâncias estadual e federal por se tratarem de “produtores oficiais de eventos”. Como afirma Santos, M. (2008b, p. 152), o Estado, institucionalizante, atua como uma “força ampliadora” da efetividade e extensão dos eventos, pois, levando-se em conta as específicas variações em suas manifestações localizadas “[...] uma norma pública age sobre a totalidade das pessoas, das empresas, das instituições e do território”.

A organização de comitivas de lideranças indígenas no Extremo Sul da Bahia para a reivindicação e discussão de direitos com instituições e agentes governamentais em Salvador e Brasília é a forma mais expressiva destas articulações com as quais esses líderes buscam participar na origem de eventos que possam vir a beneficiar as diversas comunidades na região.

Por outro lado, ao atuarem junto aos governos estadual e federal, as lideranças indígenas estão participando, através de reivindicação e pressão política, na geração de eventos que incidem em escalas que ultrapassam o local, ou seja, as escalas de realização dos eventos que eles ajudam a desencadear passam a não mais se restringir à de suas comunidades.

Segundo o relato de Aruã (2015), em 2006, o Conselho de Lideranças da aldeia Pataxó de Coroa Vermelha apresentou aos candidatos ao Governo estadual da Bahia uma proposta de criação de um órgão representativo das comunidades indígenas dentro da estrutura institucional do próprio Governo. Em 2007, com a eleição de Jaques Wagner (PT) para o Governo da Bahia, foi criada a Coordenação de Políticas para Povos Indígenas (CPPI) da Secretaria de Justiça e Direitos Humanos do estado. Seu primeiro coordenador, Jerry Matalawê Pataxó, foi indicado através de uma aliança feita com diversos povos na Bahia. Portanto, apesar do Conselho de Lideranças de Coroa Vermelha tratar-se de uma organização local, ao terem se articulado com agentes do Governo estadual, seus líderes acabaram influenciando um evento que tem incidência na escala estadual.

No entanto, é necessário considerar, neste caso, as fragilidades de um órgão como a CPPI e a própria situação de uma possível política indigenista engendrada pelo Governo baiano. Isso, necessariamente, tem implicações na capacidade de desdobramentos do evento de criação do órgão na forma de um efetivo atendimento das demandas das comunidades na Bahia. Nesse sentido, Silva, J. (2013) aponta para os déficits de uma suposta política indigenista levada a cabo pelo estado da Bahia. Apesar dos ganhos com uma descentralização do tratamento institucional de questões indígenas para a esfera estadual e até mesmo municipal, para a autora o que se configura hoje na Bahia é um quadro de “não-política”, devido à fragmentação e à transversalização de ações e decisões voltadas às comunidades indígenas que não contam com incentivos para sua real efetivação. Além disso, ela afirma que, apesar da constituição de estruturas específicas para lidar com as questões indígenas no estado, tais como a CPPI e a

Coordenação de Educação Escolar Indígena (CEEI), estas não cumprem funções de órgão decisor e implementador de políticas. A atuação desses órgãos está restrita à função de mediação entre as comunidades indígenas e as secretarias do governo estadual que dispõem de recursos e têm capacidade de implementação de políticas. A autora afirma que, entre 2006 e 2013, apesar da criação de estruturas de governo específicas para lidar com a questão indígena e a inserção desta problemática em pautas de outras secretarias, “[...] não há no estado da Bahia um instrumento legal que normatize e estabeleça uma política estadual para povos indígenas, com diretrizes, programas, metas e orçamento próprio” (SILVA, 2013, p. 74).

Como me relatou a coordenadora da CPPI, Ilclênia Tuxá, o órgão governamental não possui recursos próprios e atua simplesmente na articulação com outras secretarias do Governo, para as quais encaminha as demandas feitas pelas comunidades indígenas no estado (ILCLÊNIA TUXÁ, 2015). Além disso, segundo a coordenadora, a CPPI sofre com a falta de recursos até mesmo para cumprir esta função de mediação. Apesar destas limitações, este é um espaço institucional que lideranças, como o cacique Aruã, buscam se apropriar para a consecução de projetos em suas comunidades.

Aruã explicou-me que, a partir de 2008, passou a se articular com lideranças pataxó de outras comunidades no Extremo Sul baiano. No final daquele ano, eles organizaram uma viagem a Salvador onde iniciaram um diálogo entre si para fortalecer esta articulação. Logo no início do ano seguinte, 40 indígenas da região, entre caciques e lideranças, formaram uma comitiva para voltar à capital baiana. Reivindicavam, nesta ocasião, o cumprimento de ações para implementação de políticas públicas nas comunidades indígenas na Bahia, com as quais Governo estadual havia se comprometido ainda na época da criação da CPPI em 2007. A partir disso, em 2009, foi formada uma “Coordenação de Articulação Política” dos povos indígenas no Extremo Sul da Bahia, a qual daria origem no ano seguinte à Federação Indígena dos Povos Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul da Bahia, a FINPAT, cumprindo a necessidade de institucionalização da organização regional indígena que vinha então se estabelecendo. Atualmente, como pude constatar em campo, esta é uma das organizações indígenas mais atuantes no cenário político da Bahia, sendo respeitada entre lideranças indígenas de todo o estado.

3.2.3 Articulações promovidas pela FINPAT

Então, eu tô fazendo aqui, a nível de histórico, pra você ver a nossa participação, como se iniciou, desde aqui da Aldeia Coroa Vermelha, a nossa organização interna, indo pra questão regional né? Que aí, em 2009, a gente criou uma Coordenação de Articulação Política aqui no extremo-sul da Bahia, pra poder a gente agir em bloco, aonde a gente pudesse ter essa unidade de voz, aonde os caciques e lideranças pudessem ter essa participação direta, a gente não falar por um só, mas na coletividade, a gente tá falando por todos, na participação dos caciques e lideranças. E aí, logo depois que a gente criou essa Coordenação de Ação Política, em 2010, a gente sentiu interesse e a necessidade de a gente montar uma estrutura institucional, que seria já a criação da Federação Indígena das Nações Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul, a FINPAT. Ela foi criada em junho de 2010, pra poder a gente ter uma representação né? Com sigla, CNPJ. Pra gente ter uma referência de luta dessa unidade dos povos através de uma organização. Não ficar solto, mas a gente estar agindo dessa forma. Aí a gente procurou tá se fazendo isso em 2010. Aí nós comecemos a bater diretamente junto às instâncias de governo, a essa articulação política, marcar através da Federação nossa organização, as agendas no governo estadual, no governo federal, né! (ARUÃ, 2015)

Como comentado anteriormente, Aruã é presidente da FINPAT e suas principais ações de articulação atualmente são realizadas hoje através desta organização.

Entre as atividades promovidas pela Federação estão as constantes visitas de seus coordenadores às comunidades indígenas, a realização de reuniões e assembléias com a presença das lideranças indígenas do Extremo Sul, e a realização de viagens periódicas à Salvador e Brasília.

Atualmente, a FINPAT realiza três vezes ao ano viagens à Brasília, em comitiva de cerca de 40 lideranças, para que estas possam discutir os projetos a serem implementados em suas comunidades diretamente com ministérios e secretarias do Governo federal. Além disso, nessas ocasiões, as lideranças costumam fazer passeatas para manifestarem-se a respeito de pautas mais gerais relativas à garantia dos direitos indígenas. Participam também de audiências públicas que estejam ocorrendo e buscam fazer uma articulação direta com deputados e senadores para que, acima de tudo, atuem no Congresso em defesa de seus direitos. Das comitivas que são organizadas para essas viagens participam, além das lideranças indígenas do Extremo Sul, outras de povos em outras regiões da Bahia, como o caso dos Tumbalalá e dos Kiriri, citado por Aruã (2015). Além destas, são constantemente realizadas viagens em grupos menores, tanto à Brasília como a Salvador, para resolver questões mais pontuais que direta ou indiretamente envolvem as lutas indígenas.

Para a realização das viagens à Brasília, as quais tiveram destaque nas conversas que tive com diversas lideranças, a FINPAT conta com certa “estrutura logística”. Segundo a descrição detalhada de Aruã, de seu sobrinho e acessor, Kâhu Pataxó, e do indigenista do CIMI, Domingos Alves de Andrade, estas viagens contam atualmente com ao menos quatro fontes de apoio. Uma delas vem do próprio mandato de Aruã enquanto vereador de Santa Cruz Cabralia, por conferir-lhe acesso aos ministérios e secretarias do Governo federal e pelas diárias que lhe são disponíveis. Além de suas diárias particulares enquanto vereador, a Secretaria Municipal de Assuntos Indígenas, estrutura constituída em seu mandato na Câmara de Vereadores de Santa Cruz Cabralia, proporciona ainda mais três diárias que são convertidas para a alimentação das lideranças nos percursos de ida e volta à capital do País. Outra fonte de apoio é proporcionada pelo CIMI, através da chácara que a entidade possui em Brasília, na qual oferece hospedagem e parte da alimentação das lideranças. A outra parte das refeições é provida pela FUNAI. Por fim, o transporte é fornecido através da reconhecidamente “complicada” relação entre a FINPAT e a empresa Veracel Celulose, como explicou-me Aruã:

E o transporte, anteriormente a gente conseguia através da FUNAI, mas no decorrer de vários anos quem tem ajudado a gente no transporte é a empresa Veracel Celulose. Que disponibiliza, três vezes por ano, ônibus pra ir pra Brasília, e duas, duas ou três vezes por ano, ônibus pra Salvador. Que é um mês sim, um mês não, a gente tem a possibilidade de um ônibus pra viagem (ARUÃ, 2015).

Além do Cacique Aruã, ouvi em diferentes ocasiões lideranças indígenas se queixarem sobre a inconstância e imprevisibilidade dos auxílios conferidos pela FUNAI em atividades do movimento indígena, notadamente na questão do transporte. Esse problema é bastante referido pelos Tupinambá da Serra do Padeiro enquanto justificativa da necessidade do autofinanciamento da luta. A solução encontrada pelas lideranças da FINPAT não deixa de ser conflituosa. Nas palavras do próprio Aruã:

A relação com a Veracel, vamos dizer assim, é uma relação amistosa. Porém, tem os seus conflitos, tendo em vista que tem um grande plantio dentro de áreas que são reivindicadas pelas próprias comunidades indígenas. Quer dizer, no território Barra Velha, onde houve ocupação de indígenas já, nessas áreas da Veracel. A posição da nossa organização, que é a Federação, é a defesa do direito indígena. Não é a questão de parceria. [...] Mas, porém, a gente deve aproveitar também essa multinacional que tá aqui na região pra poder fazer a sua parte social. [...] Mas isso não quer dizer que eles tão comprando a gente, que nós vamos tirar a terra nossa de lá... Não, isso tá bem claro (ARUÃ, 2015).

Aruã, apesar de reconhecer as contradições estabelecidas nessa relação, afirma contudo que, ao passo que grandes empresas como a Veracel estão presentes na região, deve-se tirar algum proveito disso, conquanto estas não interfiram nos territórios indígenas ou, mais especificamente, nas terras que são reconhecidas como tradicionalmente indígenas. Contudo, Taquari problematiza outros aspectos dessa questão que se referem especificamente à interferências de grandes empresas na organização social e política interna das comunidades indígenas que, para ele, talvez seja hoje a maior perversidade gerada por suas atividades.

Outras aldeias também já fizeram protesto, na própria estrada, fechando o caminho pra não deixar o carro da Veracel entrar, porque eles tavam interferindo, de certa maneira, através de força econômica, nas questões internas da aldeia. Então, talvez seja esse o problema maior. Essa interferência, o uso do seu poderio econômico pra desarticular as lutas de resistência pelo território, uma vez que ela consegue desmobilizar né...[silêncio] Mas é também contraditório. Se em algumas aldeias ela age dessa maneira, em outras, como é o caso de Coroa Vermelha, ela chega a pagar ônibus pra ida de liderança pra Brasília. Mas também, como falei, há esses dois lados. Ela se confunde. Ora ela mostra uma face, ora ela mostra outra. E se não analisa com precisão, não consegue defini-la [...] É provável que essa ida dos indígenas à Brasília, dia 14 [de abril de 2015], que ela esteja arcando com os custos de transporte, mas com a finalidade de, assim, se tiver que ocupar uma terra que seja outra terra que não seja dela [risos] [...]

Ricardo: É uma forma de cooptação do movimento, né?

Taquari: Ou uma forma de conduzi-lo ao erro. Não é bem uma forma de cooptação, mas bem induzi-lo ao erro. De modo que ela tenta aí com essa ação se proteger. Ou postergar a regularização desse território que ela invadiu. [silêncio]. (TAQUARI, 2015)

Como discutido no “Capítulo 2” desta dissertação, o setor monocultor do eucalipto no Extremo Sul da Bahia, que tem a empresa Veracel como atual líder (CERQUEIRA NETO, 2009), tem regido o processo de organização do espaço na região (SILVA e SILVA, 2003). Por ser visto como setor estratégico ao “desenvolvimento” econômico do país e receber financiamento nacional, público e privado, e internacional, as empresas do eucalipto possuem grande capacidade de imprimir suas lógicas no espaço para o atendimento prioritário de seus interesses e de seus investidores. A produção do eucalipto no Extremo Sul da Bahia envolve grandes áreas de plantio nas quais é utilizada grande quantidade de agrotóxicos, além de unidades industriais de beneficiamento que exigem a construção de pequenas centrais hidrelétricas para seu abastecimento. Com isso, além dos potenciais prejuízos pela pressão destas atividades sobre os recursos naturais disponíveis, conflitos se estabelecem por conta do acesso a esses recursos por parte de comunidades tradicionais, como as indígenas, e pequenos produtores rurais. As empresas do setor assim estabelecem e comandam uma lógica própria da

organização do espaço regional para viabilização de seus próprios negócios. Esta é incompatível e inviabiliza outras formas de apropriação da natureza, ou seja, impede que outros modos de vida se desenvolvam na região. Mas essas empresas investem parte de seus lucros, obtidos a partir da apropriação privada da terra e da natureza, em projetos sociais voltados a fomentar as atividades econômicas e culturais dos grupos que ela mesma expropria. Além disso, como agravante, estas empresas recebem investimentos públicos, como os do BNDES que são repassados às comunidades e populações locais através destes projetos (SANTOS e SILVA, 2004). Essa relação obscurece a atuação do poder público e potencializa relações clientelistas, principal foco das críticas de Taquari à estas empresas.

O Estado Nacional, enquanto investe no grande capital mobilizado pelo monocultivo do eucalipto e a produção de celulose na região, voltada prioritariamente para o mercado externo, deixa de apoiar pequenos produtores rurais e comunidades tradicionais. Com a justificativa da necessidade do crescimento econômico, investe em atividades altamente concentradoras de terras e de capital, que têm implicado no aprofundamento das desigualdades sociais e limitado ainda mais a apropriação do espaço por outros agentes econômica e politicamente fragilizados. O Estado, então, deixa a cargo das grandes empresas as contradições sociais e territoriais produzidas pela própria natureza de suas atividades.

As lideranças indígenas organizadas em torno da FINPAT optaram por estabelecer tais relações com a Veracel Celulose de modo a viabilizarem suas atividades de mobilização, através das quais têm obtido alguns resultados positivos para as comunidades envolvidas. Apesar das ressalvas que possam ser dirigidas a esse tipo de relação, é preciso observar aí o protagonismo político assumido pelos líderes indígenas, expresso na negação de Taquari em tratar do assunto como um caso de cooptação. Para ele, as empresas tentam induzir o movimento indígena ao erro, ou seja, é uma disputa entre agentes políticos em que certas estratégias são postas em jogo pelos dois lados, apesar da superioridade de um deles em termos de poderio econômico, o que lhe confere maior margem de ação. Além disso, como relatou-me Taquari e como comentado por Santos e Silva (2004), em certas ocasiões, indígenas pataxó de comunidades diretamente afetadas pelas atividades monocultoras do eucalipto na região, tendo clareza quanto a seus direitos territoriais, ocuparam algumas áreas controladas pelas empresas, chegando até mesmo a cortarem os pés de eucalipto plantados nestas áreas.

3.2.4 Articulações políticas de resultado

Como apontado não só pelas lideranças Pataxó, mas também por outros indígenas que atuam no movimento na Bahia, as articulações realizadas através da FINPAT têm implicado em algumas conquistas para as comunidades no Extremo Sul baiano. Segundo Aruã e Kâhu Pataxó, dentre alguns dos principais avanços que eles vinculam à atuação da FINPAT, estão: a) o “destravamento” em 2010 do processo demarcatório da TI Pataxó de Barra Velha do Monte Pascoal; b) a publicação do resumo do RTID da TI Pataxó de Comexatibá no Diário Oficial da União, em 27 de maio de 2015; e c) a implantação de diversos projetos sociais nas comunidades indígenas, tais como a construção de habitações, a instalação de postos de saúde e melhorias na infraestrutura viária, energética e sanitária.

No que diz respeito aos processos demarcatórios das terras indígenas Barra Velha do Monte Pascoal e Comexatibá, Aruã destacou sua participação como representante da FINPAT na Câmara de Conciliação e Arbitragem da Advocacia Geral da União (CCA/AGU), acionada para tratar, em ambos os casos, de situações de sobreposição de distintos territórios da União. Sobre essas terras, reconhecidas como sendo de uso e ocupação tradicional indígena, se sobrepõem as unidades de conservação do PNMP e do Parque do Descobrimento, respectivamente, e assentamentos de reforma agrária. Com isso, participam das discussões no âmbito dessa CCA/AGU a FUNAI, o ICMBio, o Incra e a Secretaria de Articulação Social da Presidência da República, contando também com representantes do Ministério Público Federal (MPF).

O processo demarcatório da TI de Barra Velha do Monte Pascoal se refere a um território Pataxó amplo do qual havia sido subtraída uma grande extensão em uma demarcação precedente, realizada pela FUNAI, em 1980, com base em um acordo tácito e inconstitucional com o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF). Neste acordo, sem base em quaisquer estudos técnicos e antropológicos, foi destinada aos indígenas uma estreita faixa de 8.627 ha correspondente às áreas menos produtivas desse território mais amplo, o qual foi posteriormente identificado e delimitado pelo órgão indigenista. Os limites deste último, como demonstrou Carvalho (1977), não por acaso correspondiam quase exatamente aos do PNMP, ou seja, a área objeto da iniciativa preservacionista correspondia justamente àquela da qual os indígenas não haviam sido, até então, expropriados, como ocorrera em praticamente toda a região sul da Bahia no processo histórico de expansão das fronteiras do Estado.

Segundo Sampaio (2000), o PNMP foi criado através do Decreto Presidencial nº 12.729 de 1943 e instalado em 1961, dez anos após o violentíssimo episódio do “Fogo de 51”. Marcante

na memória coletiva dos Pataxó e, inclusive, de outros indígenas no sul da Bahia⁴⁴, o evento se deu pela brutal repressão policial, em 1951, ao saque do comércio do vilarejo vizinho de Corumbau, realizado por alguns indígenas motivados por dois não-indígenas membros do Partido Comunista. Os espancamentos, estupros e o incêndio das habitações sofridos pelos Pataxó levou a que eles se dispersarem pela região (SAMPAIO 2000 e 2011). Segundo o autor, uma nova onda de emigração ocorreu mais tarde devido às restrições impostas pela administração do PNMP ao uso das terras, à realização de roçados e a exploração extrativista dos manguezais.

Assim, os Pataxó foram sendo ignorados pelo Estado, até 1971, quando, pelo esforço renovado dos indígenas em buscar apoio do indigenismo estatal, foi instalado o Posto da FUNAI em Barra Velha (SAMPAIO, 2011). Como aponta Sampaio (2000), em 1977 foi firmado um convênio entre a FUNAI e pesquisadores do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia, que já trabalhavam entre os Pataxó, para a realização de estudos para a identificação e regularização dos territórios tradicionais Pataxó. Resultados preliminares dos levantamentos feitos na época estão expostos nos trabalhos de Carvalho (1977) e Agostinho (1980 e 1988)⁴⁵ (apud SAMPAIO, 2000). Estes estudos, que buscavam dar solução aos conflitos entre os indígenas e o órgão ambiental, foram simplesmente ignorados no referido acordo tácito entre FUNAI e IBDF. A “solução” encontrada para o caso tem explicitamente a forma daquela apontada por Brighenti (2010) como a regra nos processos demarcatórios de terras indígenas no Brasil: o equacionamento lógico realizado pelo Estado nacional através do confinamento das populações indígenas. A faixa de terra então destinada aos Pataxó acabou sendo demarcada e foi homologada em 24 de dezembro 1991 pelo Decreto Presidencial n° 396, de 24 de dezembro de 1991 (BRASIL, 1991), como TI de Barra Velha. Mesmo após grandes conflitos que implicaram em inestimáveis prejuízos a sua existência, os Pataxó se viram assim tolhidos de seu território e, portanto, da possibilidade de sua manutenção física e cultural enquanto grupo étnico.

Alvo de muitas críticas, a homologação da referida faixa de terra enquanto território tradicional indígena passou a ser contestada por índios e indigenistas. Finalmente, em 1999,

⁴⁴ Na Serra do Padeiro, uma senhora indígena Tupinambá de Olivença narrou-me o evento do Fogo de 51 como um dos trágicos episódios históricos vividos por seus antepassados, além daqueles que envolveram diretamente os Tupinambá, como as perseguições do Caboclo Marcelino e da Batalha dos Nadadores. Ainda hoje ela possui parentes em Barra Velha.

⁴⁵ AGOSTINHO, Pedro. Base para o estabelecimento da reserva Pataxó. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 23, p. 19-29, 1980.

_____. Condicionamentos ecológicos e interétnicos da localização dos Pataxó da Barra Velha, Bahia. In: AGOSTINHO, P. **O índio na Bahia**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.

diante de uma situação de quase falência dos processos produtivos tradicionais e de intensa degradação ambiental (SAMPAIO, 2000), foi designado um Grupo Técnico para que enfim se realizassem estudos que de fato embasassem a identificação e a delimitação do território Pataxó. Como afirma o autor, em 19 de dezembro de 1999, um dia após a publicação da portaria da FUNAI que designava o referido GT, os Pataxó ocuparam a sede do IBAMA do PNMP e expulsaram pacificamente seus 4 servidores da área. Na ocasião, os indígenas se comprometeram, através de um comunidade de seus caciques, em preservar os recursos naturais presentes no território reivindicado. Após alguns percalços, os estudos foram concluídos e seu parecer foi publicado no Diário Oficial da União, em 29 de fevereiro de 2008, delimitando a TI Barra Velha do Monte Pascoal em 52.748 ha (ver Quadro 4). Neste caso, a área da TI a ser ainda demarcada envolve, além daquela do PNMP: áreas de assentamentos rurais, fazendas de gado de corte e de exposição, cultivo de cacau, mamão, pimenta do reino, entre outros e uma área de 1.645 hectares de plantio de eucalipto destinado a empresa Veracel Celulose; o que acarretou na contestação da demarcação da TI por representantes de diversos setores da sociedade civil implicados no caso.

Em busca de uma solução para os conflitos evidenciados no processo de demarcação do território pataxó de Barra Velha, foi instituída a CCA/AGU, logo após a publicação do parecer técnico e antropológico da TI Barra Velha do Monte Pascoal em 2008. Como me disse Aruã, desde então as negociações no âmbito desse espaço institucional estiveram interrompidas pela rejeição dos representantes do IBAMA em participar destas, situação que foi revertida em 2010 (ARUÃ, 2015). Na visão do líder indígena, o desentrelaçamento das negociações se deve ao consenso interno entre os Pataxó, alcançado através de vários diálogos, quanto à discriminação do processo de demarcação da TI Comexatibá. Como afirma Carvalho (2013), a comunidade indígena pataxó e a Frente de Resistência e Luta Pataxó contestaram o RTID de 2008, notadamente pelo fato de ter-se dividido os procedimentos de demarcação da TI Barra Velha, criando-se outros, para a TI Comexatibá e para a TI Corumbauzinho, que no entanto têm áreas contíguas àquela.

Em setembro de 2005, a FUNAI designou o GT para realização do RTID da TI Comexatibá (Portaria nº 1.129, publicada no DOU 30/09/2005). Dez anos mais tarde, foi publicado o resumo do relatório da TI Cahy/Pequi⁴⁶ (Despacho nº 42 de 22/07/15, publicado

⁴⁶ A recente publicação do resumo do RTDI pela FUNAI, reconhecendo o território Pataxó das aldeias Cahy e Pequi como de ocupação tradicional indígena, não evitou que em 19 de janeiro de 2016 ocorresse a realização de uma reintegração de posse em que foram destruídas as casas de 75 famílias, além de um posto de saúde e de parte de uma escola.

no DOU 27/07/2015) definindo uma área de 28.077 ha fazendo limite, em sua fronteira norte, com a fronteira sul da TI de Barra Velha do Monte Pascoal. As TIs Comexatibá e Barra Velha do Monte Pascoal, apresentam sobreposições territoriais com assentamentos rurais e unidades de conservação, o Parque Nacional do Descobrimento e o Parque Nacional do Monte Pascoal respectivamente, o que torna necessária a resolução de tais conflitos neste processo demarcatório. Uma das propostas discutidas no âmbito da CCA/AGU é a de uma “demarcação em mosaico” que levaria a definição de áreas de preservação e, portanto, de restrição de uso e ocupação, em meio ao território indígena.

O cacique Aruã, portanto, destacou a participação positiva da FINPAT nas atuais negociações para a demarcação das TIs Barra Velha do Monte Pascoal e Comexatibá que, na realidade, constituem um mesmo grande território Pataxó contíguo. Como ressaltado por Domingos A. de Andrade⁴⁷, do CIMI, os encaminhamentos de ambos os processos demarcatórios são frutos das viagens dos índios à Brasília nas comitivas organizadas pela FINPAT.

Quanto à viabilização de projetos, devo comentar o caso destacado por Aruã e seu sobrinho, Kahû, sobre a instalação de rede elétrica nas comunidades indígenas através do programa do Governo federal, “Luz para Todos”. Em minha conversa com Aruã (2015), dentre os órgãos governamentais por ele citados com os quais a FINPAT mantém algum diálogo, ele destacou o Ministério de Minas e Energia (MME). Mostrando-me uma placa em homenagem a sua atuação na implantação do programa em comunidades indígenas, Aruã explicou que, através da FINPAT e de seu mandato como vereador de Santa Cruz Cabrália, ele tratou de dialogar com o MME, assim como com a Secretaria de Meio Ambiente e Instituto Estadual do Meio Ambiente da Bahia (SEMA/INEMA), para licenciamento dos projetos de instalação da rede elétrica, o que resultou na efetivação do Programa em diversas comunidades indígenas e não-indígenas no Extremo Sul da Bahia, além das que hoje fazem parte da aldeia Coroa Vermelha.

Em sua fala, durante a mesa de debate do “Abril Indígena/UFBA 2015” sobre o movimento indígena na Bahia, o cacique Aruã referiu-se às transformações nas formas da luta indígena ocorridas com a abertura política no Brasil a partir da década de 1980, sobretudo após a promulgação da Constituição Federal de 1988. Para ele, desde então os povos indígenas no país, além do confronto direto, vêm atuando na forma de uma “luta no campo político”, onde é preciso fazer alianças com agentes diversos, tais como políticos, parlamentares e funcionários

⁴⁷ DOMINGOS, 2015.

públicos, representantes de entidades indigenistas, de ONGs, e até mesmo com grandes empresas capitalistas. Esta perspectiva é de certa forma compartilhada por outras lideranças. Agnaldo, Pataxó Hãhãhãe, uma importante liderança no movimento indígena na Bahia atualmente, enfatizou estas mudanças na forma de atuação política de seu povo. Ele a relaciona também à mudança do contexto local da RI Caramuru-Paraguaçu, a partir de 2012, quando os Pataxó Hãhãhãe conseguiram a desintrusão de seu território. Os conflitos existentes até então com os pretensos proprietários de terra no interior da RI exigiam que eles usassem a força em um confronto direto. Atualmente, Agnaldo afirma que os Pataxó Hãhãhãe estão vivendo um “novo desafio” que é o de “readaptar sua forma de luta, pois, como ele próprio afirma,

[...] hoje a gente quer negociar com o governo, quer articular políticas públicas, quer a garantia dos direitos sociais. Eram questões que nós não dávamos valor, e que não tinha prioridade nisso, mas agora tem que ter prioridade. Então nós estamos readaptando (AGNALDO, 2015).

O Cacique Nailton Muniz, Pataxó Hãhãhãe, durante o Fórum Social da UFSB, sintetizou muito bem em sua fala e gestos essa transformação na forma de se fazer política do povos indígenas. Diante dos cerca de dez participantes de uma roda de conversas, o líder indígena explicava que atualmente são importantes as “canetadas” para a conquista de projetos e avanços em termos de direitos das comunidades e que antigamente, para se chegar ao atual estágio da organização política dos povos indígenas, eles tiveram que usar um outro tipo de “caneta” – e apontava para a sua intimidadora borduna. Com isso, o líder Pataxó Hãhãhãe ilustrou essa passagem entre formas distintas de enfrentamento pela garantia e manutenção do território adotadas em diferentes momentos pelo seu povo.

Apesar de Aruã não negar a necessidade de apelar para o confronto direto em última instância, ele enfatizou a importância das articulações políticas, inclusive através da presença de indígenas nos governos. Dessa forma, o cacique Pataxó afirma que seu papel como articulador político visa acima de tudo fazer com que as lideranças indígenas das diversas comunidades na Bahia, principalmente no extremo-sul do Estado, estabeleçam um contato direto com agentes e órgãos públicos das diversas instâncias de governo. Isso fica claro no trecho de sua fala a seguir:

[...] fiquei nessa articulação política pra poder fazer com que as comunidades, com as suas lideranças, tenham acesso às instâncias de governo pra debater cara a cara com as autoridades o que é melhor para as próprias comunidades. Então, a nossa estrutura hoje, a estratégia de luta, tá sendo através da sua

própria organização, tanto das comunidades, também fazendo essa participação efetiva dentro do governo e, pra poder chegar mais próximo, né!? Que a gente só ficar batendo, batendo, batendo, como diz o povo, “dando murro em ponta de faca”, a gente não consegue chegar. Mas se a gente for também procurar usar estratégias de articulação política, conseguir parceiros e pessoas que sejam simpatizantes pela causa indígena, isso é bom que a gente consegue agregar mais forças. Não só a força indígena, mas conseguir também, dentro da política, agregar forças, dentro da sociedade, conseguir agregar força (ARUÃ, 2015).

Aruã destacou que as articulações por ele promovidas visavam uma representação autônoma das lideranças indígenas diante dos poderes públicos, o que explicaria a importância atribuída à institucionalização desta representação materializada pela FINPAT. Ao referir-se à autonomia dessa organização política, Aruã a contrastava com a situação de dependência em relação à FUNAI que antes prevalecia entre os líderes Pataxó que acabaram, alguns deles, se “viciando” em tal situação.

Por outro lado, Aruã também destaca um lado pragmático das ações da FINPAT: “[...] um dos objetivos nosso, a Federação, tem a nossa preocupação de você focar em alvos de resultados, você não pode servir enquanto uma instituição apenas de representação” (ARUÃ, 2015). Destacando conquistas bastante palpáveis da atuação daquela organização, sobretudo no que diz respeito à implementação de projetos diversos nas comunidades indígenas, ele a contrasta a de outras organizações indígenas que acabam cumprindo papel meramente representativo, mas que não tem desdobramentos de fato nas comunidades. Por isso também, segundo ele, a FINPAT tem dado conta das pautas estaduais dos povos indígenas na Bahia. Para ele, a criação do MUPOIBA em 2011, com base no estatuto da FINPAT e com a participação ativa de Aruã neste processo, buscava ampliar as articulações iniciadas a partir da FINPAT. Contudo, como afirmou o cacique e outras lideranças envolvidas com o MUPOIBA, esta organização em escala estadual ainda não está bem estruturada e, além disso, em 2013 ela foi cindida pela criação do Movimento Indígena na Bahia (MIBA), que visa também constituir uma representação política dos povos indígenas em nível estadual.

3.3 ARTICULAÇÕES ENTRE OS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO

3.3.1 Babau, um líder notável

Como comentei anteriormente, fenômenos relacionados à contemporânea atuação política dos Tupinambá da Serra do Padeiro apareceram já no início de minha aproximação às questões em torno dos povos e territórios indígenas no sul da Bahia. Em um processo descontínuo e cumulativo, estas vieram ao fim despertar-me reflexões que lhes revelam um sentido na interpretação das articulações políticas de indígenas no sul da Bahia. Para tanto, foi necessário retornar a elas, através da memória e de anotações feitas em algumas ocasiões ocorridas ao longo de 2014.

Em 31 de outubro de 2014, ocorreu em Salvador a “Audiência Pública: Povos e Comunidades Tradicionais: dez faces da luta pelos direitos humanos no Brasil”⁴⁸. Organizada pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República do Brasil (SDH/BR) e pela Delegação da União Europeia no Brasil (UE) e com o apoio da Secretaria de Justiça, Direitos Humanos e Desenvolvimento Social do Governo do Estado da Bahia (SJDHDS/BA). Contou ainda com a participação de representantes da ONU, de embaixadores de alguns países europeus, de representantes do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e da Comissão Pastoral da Terra (CPT), além das lideranças de diversos povos e comunidades tradicionais na Bahia. Na ocasião, lançava-se também a publicação “Dez Faces da Luta pelos Direitos Humanos no Brasil” organizada pela ONU, SDH/BR, Embaixada do Reino dos Países Baixos e pela EU e que conta com entrevista do Cacique Babau. Durante a audiência, o líder da comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro esteve em destaque, a princípio, por ter se sentado próximo a plenária, diferentemente de outras lideranças, e ter sido referenciado já nos agradecimentos iniciais, feitos pela representante da Secretaria de Justiça da Bahia. A preponderância da figura da liderança indígena se confirmou no momento de seu intenso discurso que provocou grande manifestação dos presentes através de palmas, assovios, gritos e “pancadas” de maracás. No dia seguinte à Audiência, foi realizada uma visita que levou cerca de 400 pessoas para conhecer a Serra do Padeiro, comunidade Tupinambá liderada por Babau (CIMI e CPT, 2014).

⁴⁸ Vídeos de trechos dessa Audiência Pública estão disponíveis no site do “YouTube” na internet, sob o título de “Audiência Pública: Povos e Comunidades tradicionais”.

Meses mais tarde, já em 2015, presenciei outro discurso do Cacique Babau durante a mesa de abertura do evento “Abril Indígena 2015 – SJDHDS/BA”, organizado pelo Governo do estado através de sua Secretaria de Justiça, Direitos Humanos e Desenvolvimento Social (SJDHDS/BA) em parceria com os povos e organizações indígenas na Bahia. Após os pronunciamentos dos muitos componentes da plenária – caciques, servidores da FUNAI, representantes dos governos estadual e federal – foi a vez de Babau se pronunciar. Retirando-se da mesa, colocando-se junto à plateia de indígenas das várias etnias presentes no estado e encarando os integrantes da plenária, o líder Tupinambá fez um discurso que destoou dos que o antecederam por sua coerência, eloquência, intensidade e pelo tom combativo e indignado no que se referia à postura do Estado nacional e do Governo estadual em relação aos povos indígenas na Bahia.

Outras lideranças haviam até então adotado um tom conciliador em suas falas, referindo-se ao ex-governador do estado Jaques Wagner (PT) como um aliado⁴⁹ dos povos indígenas e desejando que se desse continuidade a essa aliança no atual governo de Rui Costa (PT). Indo em sentido totalmente oposto, Babau (2015a) iniciou sua fala negando a existência de qualquer relação de respeito aos povos indígenas no Brasil e na Bahia por parte do Estado, citando, entre outros: as limitações impostas ao aproveitamento, por parte dos povos indígenas, aos recursos do subsolo em Terras Indígenas⁵⁰ – criando uma imagem forte, o cacique disse em tom indignado: “nós não temos direito aos nossos cadáveres enterrados!” –; a condição de incapacidade jurídica atribuída aos indígenas pelo regime tutelar imposto pela Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio); o atual sucateamento intencional da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); a ausência de indígenas em cargos públicos de decisão; e a disparidade dos salários de professores indígenas, “salário suicídio”, em relação a professores não-indígenas. Diante disso, Babau afirmou que “se o Governo [do estado da Bahia] quer diálogo com os Tupinambá da Serra do Padeiro, vai ter que corrigir umas coisas muito graves que vêm acontecendo”. Por fim ele desafiou o Governo Federal quanto à aprovação do Projeto de Ementa Constitucional 215/2000: “O Governo Nacional que sabe se quer uma guerra contra os povos indígenas. Passe ela e nós formamos uma guerrilha nesse país e quero ver quem é que vai controlar nós”. Mais uma vez o discurso do líder indígena destacava-se dentre os demais,

⁴⁹ A maior parte das lideranças com quem pude conversar tinham este mesmo ponto de vista, qualificando o duplo mandato do governador Jaques Wagner (2007 a 2014) como sendo de avanços para os povos indígenas no estado.

⁵⁰ Na Constituição Federal de 1988, art. 231, parágrafo 3º: “O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei” (BRASIL, 1988).

levando à apreensão manifestada pelo representante da SJDHDS/BA, Geraldo Reis, por ter que discursar logo após o cacique Babau.

Presenciei ainda um terceiro discurso do líder Tupinambá durante o evento acadêmico “Geografando nas Sextas: o campo baiano em debate: 30 anos de memória e rebeldia dos povos do campo”, organizado pelo Projeto GeografAR da UFBA, no dia 7 de agosto de 2015. Mais uma vez, sua fala se destacou diante das outras.

Todos os três discursos do Cacique Babau por mim presenciados, além de destacá-lo enquanto sujeito privilegiado da pesquisa em curso, tiveram papel fundamental já em considerações iniciais sobre o fazer político de lideranças indígenas no sul da Bahia. Destaco aqui dois pontos revelados em suas performances discursivas que aprofundarei mais adiante. O primeiro se refere à excepcionalidade do discurso do cacique Tupinambá, expressa na eloquência, concisão, intensidade e performance, como no caso comentado da abertura do “Abril Indígena 2015 – SJDHDS/BA”. O segundo se refere ao tom inconformado e combativo de suas falas, principalmente quando dirigidas ao Estado, o que de certa forma distingue sua postura das de outras lideranças indígenas com quem pude conversar ou ter algum outro contato.

A relevância de Babau no cenário político indígena atual na Bahia me foi revelada, obviamente, não só por minha particular presença durante suas referidas performances discursivas. Como já comentei anteriormente, a recente ocupação do Território Tupinambá de Olivença pelas forças de repressão do Estado e a prisão do cacique, em abril de 2014, desembocando em diversos comentários dentre meus pares acadêmicos, contribuíram também nesta revelação. Mas, além disso, o fizeram igualmente os comentários de alguns dos indígenas com quem conversei. Nos primeiros diálogos que travei com Rutian Pataxó, ela destacou o fato dos Tupinambá da Serra do Padeiro serem muito organizados política e economicamente, percepção partilhada por outras lideranças indígenas na Bahia, como o cacique Ramon Ytajibá, Tupinambá de Olivença. Em diversos momentos de nossa entrevista, ele citou Babau para falar de processos de criminalização de lideranças indígenas na atualidade e da organização de viagens dos Tupinambá de Olivença à Brasília, além de tomar como exemplo de organização produtiva indígena a aldeia Serra do Padeiro, a qual Babau lidera (RAMON YTAJIBÁ, 2015).

Transcrevo em seguida uma passagem da fala de Nádia Acauã, liderança Tupinambá de Olivença, que se referiu a Babau como um agente central do movimento indígena na Bahia na atualidade. Questionada por mim sobre quem seriam seus contatos em suas articulações políticas, ela afirmou:

Um movimento maior político, esse, quando acontece, por exemplo, uma reivindicação em Brasília, quando a gente tem que... agora no Abril Indígena⁵¹ mesmo, o meu contato mesmo é Babau. [...] E vejo como ele se porta, sabe!? Pra mim ele é um exemplo de pessoa. O conhecimento que ele tem, a forma como ele se comunica, se relaciona com os Ministérios, a forma como os Ministérios se relaciona a ele, com o respeito que tem a ele. Então, pra mim, ele é uma pessoa que está como referência no Estado da Bahia, dos Povos Indígenas. E até que ele... enquanto ele viver, não vai ter ninguém com a mesma capacidade que Babau tem de articular e nem de debater politicamente com o Governo Nacional. É a minha opinião em relação a Babau. [...] Ele é uma pessoa completamente independente, ele não depende de MUPOIBA, nem de COPIBA, nem de MIBA. Ele é ele. E aí ele leva muita gente com ele que acredita e eu sou uma das pessoas que acredito muito na força que ele tem (NÁDIA ACAUÃ, 2015).

Além dos próprios Tupinambá de Olivença, Ilclênia Tuxá, coordenadora de Políticas para Povos Indígenas (CPPI) da SJDHDS/BA, quando questionada sobre como se davam as relações de Babau com o órgão estadual, afirmou que, praticamente, ele não recorre a este. Mas, “[...] vez em quando, a gente acompanha, a gente tem o contato com ele, até porque ele é muito forte dentro do movimento. E eu gosto de tá perto de Babau, a verdade é essa. Acho que ele mais me ajuda do que eu ajudo ele” (ILCLÊNIA TUXÁ, 2015).

Quais os motivos que levam o cacique da aldeia tupinambá da Serra do Padeiro a ter essa preponderância nas falas das lideranças indígenas? Já discuti aqui sobre a “potência” de seus discursos, mas outros fenômenos relacionados à organização da comunidade indígena liderada pelo líder tupinambá podem dar pistas à resposta desta pergunta. A exposição refletida destes acabará por delinear traços fundamentais da atuação política de Babau junto à comunidade da Serra do Padeiro. Mas antes, é preciso esclarecer como a família de Rosivaldo Ferreira da Silva, o cacique Babau, influenciou de modo crucial na sua formação como liderança indígena.

A mãe de Babau, Maria da Glória Jesus, mais conhecida simplesmente como Dona Maria, é uma mulher de personalidade marcante por seu otimismo, alegria e senso crítico e cumpre papel central na aldeia Serra do Padeiro. Enérgica e incansável, toma conta de seus netos e visitantes – como eu –, ao mesmo tempo em que atende a todos aqueles que, ao passarem pelo centro da aldeia, se detêm em sua residência para pedir-lhe a “benção mãe”, conversarem, aconselharem-se ou simplesmente para tomar um café e comer alguma coisa que certamente ela teria preparado. Isso tudo, quando não sai, como na ocasião em que lá estive, para cuidar de

⁵¹ O “Abril Indígena” ao qual Nádia Acauã se refere diz respeito aos atos de manifestação em Brasília durante a “Semana de Mobilização Nacional Indígena” que antecedeu o “Dia do Índio” e que, por sua vez, foi protagonizada pelos povos indígenas em várias regiões do País.

seus 8 400 pés de abacaxi em um roçado a cerca de 30 minutos de caminhada do seu local de moradia; ou para acompanhar seu marido, em uma área retomada pela comunidade, para verificar o resultado dos serviços por ela contratados para roçagem de um bananal, planejar novas benfeitorias na área, ou para ajudar a rezar um novilho que acabava de ficar doente em um domingo em que ela pretendia descansar.

Diante de tantos afazeres, D. Maria se queixa quando é obrigada a se ausentar por mais de um dia da aldeia para participar das frequentes atividades do movimento indígena na região, na Bahia, no Brasil e, até mesmo, fora do País. Mas sua presença nesses eventos chega a ser indispensável, dada sua experiência à frente das mobilizações dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Além de sua participação ativa nas retomadas da comunidade a partir de 2004, antes mesmo da mobilização etnicopolítica contemporânea dos Tupinambá de Olivença, contam-se, como trato mais adiante, outras histórias sobre a atuação política de D. Maria, como a em que lutou, junto a outras mulheres, pela garantia da educação escolar das crianças e jovens da zona rural de Buerarema.

Rosemiro Ferreira da Silva, Seu Lírio, marido de D. Maria e pai de Babau, é um homem sorridente e bem humorado. Ele é o pajé da aldeia Serra do Padeiro, condição herdada de seu pai, João de Nô, que foi considerado um grande rezador da região. S. Lírio é quem, portanto, cuida das relações essenciais destes Tupinambá com seus Encantados, consultando-lhes antes e durante a realização de retomadas de terra; conferindo se tudo se passará bem durante as viagens das lideranças da aldeia; ou informando-se sobre quais os parceiros a confiar ou não no processo de luta pelo território. Dessa forma, S. Lírio, por vias da espiritualidade, é um dos principais agentes políticos entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, como também indicam os apontamentos de Ubinger (2012) quanto à inseparabilidade das esferas política e religiosa entre esses indígenas. O próprio Babau foi escolhido pelos Encantados para assumir a liderança da aldeia, após a renúncia do cacique que o precedeu.

Além disso, a posse inicial das terras da aldeia Serra do Padeiro é remetida à família de Babau. Como tratado por Alarcon (2013), o avô de Lírio, Francisco Ferreira da Silva, conhecido como Velho Nô, chegou à região vindo de Caetitê no final do século XIX, e casou-se com uma índia, chamada Maria Izabel. Com ela teve, entre outros filhos, o pai de Lírio, João de Nô, nascido em 1905. Posteriormente, casou-se com Julia Brandsford da Silva, índia de Olivença que também possuía terras na região, inclusive no litoral⁵². Com os muitos filhos destes dois casamentos, a grande família dos Ferreira da Silva passou a ocupar uma extensão significativa

⁵² Como mostra Alarcon (2013), ainda hoje existem duas áreas no litoral que, apesar de distantes e descontínuas, pertencem à aldeia Serra do Padeiro por remeterem às posses da família Bandsford/Ferreira da Silva.

de terras na região (ALARCON, 2013). Como explica a autora, o Velho Nô cultivava boas relações com as autoridades locais, o que também permitiu que as posses de terra de sua família fossem mantidas, através de contratos orais, como era o costume na época. Com sua morte, em 1962, alguns lotes da família foram vendidos por seus filhos, mas o avanço dos não-indígenas sobre estas terras se daria de forma mais incisiva a partir do falecimento de João de Nô, em 16 de agosto de 1981. Como afirmam seus familiares, este, antes de morrer, recomendou-lhes que não saíssem das terras que dele herdariam, dizendo que se o fizessem se arrependeriam. Assim, o núcleo familiar constituído por Seu Lírio e Dona Maria, foi um dos poucos a conseguirem manter, em parte, sua posse sobre uma pequena extensão de terra, no caso do casal, um pequeno sítio que é uma referência central na atual constituição da aldeia Serra do Padeiro. Como explica Alarcon (2013), foi a partir dessas pequenas posses, mantidas por algumas famílias, que os Tupinambá da Serra do Padeiro reconstruíram seu território, dando-lhe continuidade em extensão através das recentes retomadas de terra. Portanto, é em tal contexto familiar que se formou a personalidade de Babau, assim como a de seus irmãos e irmãs, os quais exercem papéis importantes como lideranças na aldeia, como trato mais adiante.

3.3.2 O primado da organização interna

“Nós vai ficar chorando miséria?!” Várias foram as ocasiões em que ouvi D. Maria repetir essa frase, lamentando o fato de haverem índios que “choram miséria” e que dependem do auxílio dos governos e de outras entidades ou agentes externos para sobreviverem. Como eu viria a compreender mais tarde, essa expressão de D. Maria tem sentido profundo na forma como os Tupinambá da Serra do Padeiro vêm atuando politicamente.

Como já expus anteriormente, ao chegar à Serra do Padeiro, em 16 de julho de 2015, eu procurava, acima de tudo, colher relatos que me auxiliassem a compreender o processo de articulação política realizado pelas lideranças daquela comunidade indígena em sua luta pelo território. Com isso, eu intentava identificar conexões com agentes externos possivelmente promovidas por aqueles Tupinambá. No entanto, já na primeira conversa que tive com D. Maria e sua filha, Glicéria Ferreira da Silva, ao insistir na pergunta sobre a importância das articulações com agentes externos, elas me rebatiam, dizendo que estas seriam secundárias e o que realmente importava era a organização de base. Glicéria, a esse respeito, afirmava:

Aí, quando a gente, dentro da nossa organização, quando a gente se organiza, aí dá possibilidade de a gente ter espaço de diálogo, você tem como se representar e representar, né!? Porque você tá falando, não tá uma pessoa lá falando, tá falando em nome de uma comunidade, em nome de pessoas, de famílias. Não é simplesmente de uma pessoa só falando, um sentimento, mas é representando o sentimento de todos daquela comunidade (GLICÉRIA; D. MARIA, 2015).

Glicéria é irmã do Cacique Babau e uma das lideranças da Serra do Padeiro que atua, principalmente, em espaços externos de representação política, fazendo parte do Conselho Nacional dos Povos Indígenas (CNPI), o que faz com que ela tenha que viajar constantemente para Brasília para participar de suas reuniões.

Além de Glicéria e D. Maria, outras lideranças de povos indígenas na Bahia também ressaltaram a importância de uma organização de base. Esse foi o caso do cacique tupinambá Ramon Ytajibá ao falar sobre as recentes tentativas dos povos indígenas em estabelecer um diálogo com os poderes públicos. Isto, segundo ele, tem implicado no esforço, por parte dos próprios índios, em ocupar diferentes postos nos governos. Contudo, ao passo que o Estado não lhes confere suporte suficiente, as pessoas que estão na base são chamadas a suprir de alguma forma essa carência e fazer com que realmente sejam pautados projetos e políticas que interessem aos povos indígenas (RAMON YTAJIBÁ, 2015). Nádia Acauã, por outro lado, ressalta a importância da organização interna em um sentido institucional:

O que acontece também com essa questão do Governo? É que, se está organizado, tem acesso. Se não está organizado, juridicamente, principalmente, não têm acesso. Então o Governo também precisava de, na minha opinião, de criar um mecanismo, para esses que não têm jurisdição, que não está organizado nesse sentido, do CNPJ e tal, né!? Então se ele não tem uma organização interna jurídica pra enviar seus projetos societários pro Governo, que pudesse ter outro meio que não fosse editais, para eles terem acesso. Acho que isso é uma falha do Governo. Então, acho que o acesso é possível, o diálogo acontece, mas nem todos têm acesso (NÁDIA ACAUÃ, 2015).

A organização institucional interna é vista por Nádia como algo fundamental para a efetiva articulação com agentes do poder público na atualidade, para viabilizar projetos e políticas públicas de interesse das comunidades. No entanto, a demanda por esse tipo de organização acaba excluindo algumas aldeias que não conseguem se adaptar às rotinas burocráticas para a aprovação de editais.

Cumprindo, destacadamente, papel de articuladora externa, Ilclênia Tuxá da CPPI, tem opinião similar à liderança da Serra do Padeiro. Para ela essa importância se manifesta em ao

menos dois sentidos. Um se refere à própria formação dos jovens das comunidades. Para que estes não desviem da luta pelo interesse comum de suas comunidades e dos povos indígenas em geral, sobretudo após ingressarem na universidade, é necessária “[...] uma base firme, cultural e espiritual, [pois assim] ele pode ir pro fim do mundo, porque depois que ele adquirir esse conhecimento [acadêmico] ele volta” (ILCLÊNIA TUXÁ, 2015). O outro sentido da relevância de uma organização de base revelado na fala de Ilclênia se refere à sustentação que isto confere às articulações externas. Usando como exemplo os embates protagonizados pelos Tuxá contra a Companhia Hidroelétrica do São Francisco (CHESF), ela ressalta a importância de terem se organizado internamente, inclusive ensaiando discursos a serem pronunciados em reuniões, audiências, assembléias, etc, de modo a poder dialogar com os agentes envolvidos, assim como para fazer o enfrentamento político diante destes. “Quando você vai pra lá, já tá tudo articulado cá. Quando você chega [...] já tem sido articulado, já tem sido conversado, já tem sido ensaiado, já tem...sabe?”.

Apesar de certa unanimidade quanto à consideração da relevância da organização interna às comunidades indígenas, entre os Tupinambá da Serra do Padeiro isso se manifesta de modo bastante particular em seus discursos e suas práticas. Talvez a forma mais acabada dessa organização esteja hoje expressa na “Associação Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro” (AITSP) e a gerência das áreas retomadas⁵³. Mais uma vez, foi Rutian quem antecipou-me a consideração deste elemento.

Em seu trabalho sobre a organização produtiva e política desta comunidade, Rutian comentou o papel central cumprido pela AITSP na organização interna da aldeia (SANTOS, R., 2014). Como destaca a autora, esta Associação é responsável pela manutenção das roças de cacau e dos seringais nas áreas retomadas e pela comercialização de seus produtos. Financiada por uma porcentagem dos lucros obtidos através dessa produção, a AITSP paga trabalhadores indígenas e não-indígenas, assim como fornece equipamentos e insumos para realizar, entre outros, serviços de roçagem, desbrota e adubação das roças de cacau e seringais. Além disso, como explicou-me Magnólia Jesus da Silva⁵⁴, é a Associação que faz o contato com os compradores, recebe o dinheiro deles pela venda, realiza os pagamentos dos trabalhadores e de outras despesas e repassa 70% do lucro obtido para as famílias (MAGNÓLIA, 2015). É desta forma que, como assinala Santos, R. (2014), a AITSP passa a ser também fundamental na

⁵³ Tratam-se dos sítios e fazendas retomadas pelos indígenas em seu território e que estavam nas mãos de pretensos proprietários não-indígenas. Estas áreas são atualmente ocupadas por distintas famílias tupinambá que ali cultivam diversos produtos agrícolas cvoltados para sua própria subsistência e para a comercialização. Parte dos lucros obtidos são direcionados à AITSP.

⁵⁴ Filha de D. Maria, Magnólia é quem cuida das finanças e de grande parte das atividades da AITSP.

constituição das rendas familiares dos Tupinambá da Serra do Padeiro, ao passo que são os produtos comercializados pela AITSP que constituem atualmente as principais fontes de renda da agricultura praticada pelas famílias nas retomadas.

Além disso, todas as pessoas da comunidade com quem tive a chance de conversar puderam me explicar os procedimentos gerais da AITSP quanto à organização da produção comunitária na aldeia. Tais relatos, me impressionaram bastante, dada a unidade dos discursos e a consciência geral sobre os trâmites administrativos da Associação, fenômeno o qual também me fora apontado por Glicéria e Babau ao afirmarem que eu poderia perguntar a qualquer pessoa da comunidade sobre esse assunto, que todas elas me poderiam explicá-lo.

Sintetizo aqui algumas das informações sobre o atual funcionamento da AITSP, conferidas pelos diversos relatos dos Tupinambá com quem falei, sobretudo os de Glicéria e de Magnólia, que sempre estiveram bastante envolvidas com a organização da Associação.

A produção das retomadas é comercializada pela Associação. Do excedente da produção, 30% de seu valor são destinados à Associação⁵⁵. Os outros 70% são divididos entre os integrantes indígenas⁵⁶ das famílias. Os recursos destinados à AITSP servem para:

- a) manter as roças em sistema de mutirão (limpeza da roça, poda do cacau, adubação);
- b) pagar as viagens do cacique e outras lideranças à Brasília, aos eventos do movimento indígena e a outros espaços de representação política externa da comunidade;
- c) pagar um advogado que é responsável pelos assuntos jurídicos da Associação e por processos relacionados à luta pela terra;
- d) pagar exames médicos das pessoas da comunidade, necessários em caráter de urgência ou caso não haja cobertura pelo serviço de saúde pública;
- e) manter e abastecer um carro comprado pela Associação para atender demandas gerais de mobilidade;
- f) custear eventos políticos e culturais realizados na aldeia.

⁵⁵ Nem tudo aquilo que é produzido pelos Tupinambá da Serra do Padeiro entra nesse sistema de partilha da AITSP. Esta divisão se refere ao que é produzido nas roças de cacau e seringais das fazendas retomadas, ou seja, a produção das plantações que já existiam nas fazendas antes destas terem sido retomadas. Contudo, as famílias podem plantar outras roças de cacau ou de outros produtos, tendo direito à todo o valor do excedente desta produção. Além disso, existem também as áreas que foram mantidas por alguns núcleos familiares, ou seja, que não precisaram ser retomadas, como é o caso do sítio da família de Seu Lírio. Neste caso, o cacau ali produzido também não entra obrigatoriamente no sistema de partilha da Associação.

⁵⁶ Cabe ressaltar que, como foi dito por um casal tupinambá, no caso de casamentos com não-indígenas, estes não têm direito à produção das retomadas, assim como também não desfrutam de alguns serviços da Associação.

Além destes serviços, segundo alguns relatos, os recursos da Associação já foram utilizados também para reparos de urgência em carros oficiais que atendem a aldeia, como da SESAI e da FUNAI, assim como para abastecê-los em alguns momentos, sendo, em geral, reembolsados posteriormente. A AITSP ainda financiou a construção de uma ponte no interior da aldeia sobre o Rio de Una. Este fato foi bastante demarcado por alguns Tupinambá com quem falei. Segundo seus relatos, foi disponibilizado dinheiro público para uma empresa privada que não realizou o serviço de construção. Ao passo que a ponte é essencial para a mobilidade dos Tupinambá, assim como para o escoamento de sua produção nas retomadas, a comunidade resolveu então financiar por si própria a obra da referida ponte.

No entanto, a AITSP representa a culminância de um processo de organização que já vem sendo gerido pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, mesmo antes de iniciada a mobilização pelo reconhecimento étnico do povo Tupinambá de Olivença. Como ressaltou Glicéria, “a gente já tinha uma produção, porque cada pessoa, cada família aqui tem uma área própria né, que é as áreas que conseguimos ficar na nossa mão, que são dos antigos, né, nosso” (GLICÉRIA, 2015a). Uma tal organização preexistente fora percebida por representantes da Associação de Advogados de Trabalhadores Rurais no Estado da Bahia (AATR) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), os quais propuseram à comunidade a ideia de criação de uma associação, de modo a dotá-la de representação jurídica, tal como afirmou Glicéria “aí o CIMI veio e falou isso pra gente: ‘Gente, vocês perceberam que vocês são altamente organizados?’ [...] Aí mainha [D. Maria da Glória]: ‘A gente tem que ser!’” (GLICÉRIA, 2015a).

3.3.3 Organização interna enquanto necessidade

Em muitas das falas dos Tupinambá da Serra do Padeiro são marcantes as referências a períodos de grandes sofrimentos vivenciados não só por seus antepassados, mas pela sua própria geração⁵⁷. A isto, contrasta o momento atual, durante o qual estive na aldeia, visto de modo geral pelos indígenas como positivo. De fato, a comunidade em que eu estive presente era de pessoas tranquilas, confiantes e, sobretudo, alegres. Além disso, eu também percebia a vida rotineira de crianças, jovens e adultos que circulavam tranquilamente por toda a aldeia. A isto

⁵⁷ Alarcon (2013) discute o fundamental papel exercido pelas memórias dos Tupinambá Serra do Padeiro enquanto agenciamentos de suas recentes ações de resistência, realizadas notadamente na forma de retomadas de terra. É no reavivamento dessas memórias, transmitidas oralmente, que se forjaram as recentes ações de resistência destes índios em busca do “retorno da terra”.

contrastavam os relatos destes Tupinambá a respeito de um passado recente de conflitos, encerrados, finalmente, com a retirada das forças armadas do Território Tupinambá de Olivença.

Em 20 de agosto de 2013, a pedido do então Governador da Bahia, Jaques Wagner, ao Ministério de Justiça, agentes da Força Nacional de Segurança Pública (FNSP) intalaram-se nas imediações do território Tupinambá de Olivença. Alegava-se na ocasião a necessidade de dar fim aos conflitos que vinham se acirrando entre indígenas e não-indígenas contrários à demarcação da TI. Contudo, como apontou Alarcon (2014), entre 28 de janeiro e 4 de fevereiro de 2014, a FNSP e a Polícia Federal efetuaram reintegrações de posse violentas em quatro fazendas na aldeia Serra do Padeiro, obtendo sucesso em apenas uma delas, onde foi instalada uma base policial, dando início à ocupação permanente do território Tupinambá de Olivença. Ainda, como relata essa autora, apesar da suspensão pelo Supremo Tribunal Federal (STF) das liminares que determinavam a realização de outras reintegrações de posse no interior da TI, o Governo federal deu continuidade à ocupação militar e, em meados de fevereiro daquele ano, aproximadamente 500 soldados do Exército brasileiro foram enviados à região, por ordem da presidenta da República, Dilma Rousseff, para a “garantia da lei e da ordem”. Contudo, a pacificação supostamente pretendida não se realizou. Como interpretado por Alarcon (2014), as forças repressivas do Estado, em um flagrante desvio de atribuição, serviram, neste caso, para assegurar interesses privados dos agentes contrários à demarcação da TI Tupinambá de Olivença. Em minha estadia na Serra do Padeiro, ouvi uma série de relatos sobre abusos de autoridade e a vigilância ostensiva por parte de agentes da FNSP e do Exército brasileiro durante o período da ocupação militar⁵⁸. Finalmente, após 4 meses de operação, a base policial estabelecida na aldeia Serra do Padeiro foi desmontada (SILVA, T., 2015). Em julho de 2014, o Exército deixou a região, mas permaneceram os agentes da FNSP que ainda receberam um reforço em seu contingente (O GLOBO, 2014). Passando por diversas prorrogações do período de permanência, as intervenções militares perduraram assim até o mês de agosto daquele ano (SILVA, T., 2015).

Apesar das expectativas que ainda pairam sobre a finalização do processo de demarcação da TI⁵⁹ e a desintrusão total do território Tupinambá de Olivença, os indígenas da Serra do Padeiro hoje controlam grande parte das terras retomadas no interior do território que

⁵⁸ Para maiores detalhes sobre o caso, ver Alarcon (2014).

⁵⁹ O processo de demarcação da TI Tupinambá de Olivença teve início em janeiro de 2004, com a publicação da Portaria n° 102 da FUNAI, de 22 de janeiro de 2004, para constituição de Grupo Técnico para identificação e delimitação da TI (BRASIL, 2004). Doze anos depois [!], até o momento de conclusão deste trabalho, os Tupinambá de Olivença ainda aguardavam sua declaração pelo MJ.

já foi identificado e delimitado pela FUNAI. Como afirmou Babau (2015c), hoje os Tupinambá vivem bem, podendo produzir, circular e comercializar em seu território, o que me foi expressivamente sintetizado por Seu Gidé, um dos Tupinambá da Serra do Padeiro: “Nós somos que nem cana [gesticulando com a mão o ato de espremê-la]. Hoje, a gente tá bebendo a garapa”⁶⁰.

Em uma das conversas com Glicéria sobre o início da mobilização contemporânea da comunidade, ela me relatou algumas das diversas privações pelas quais ela própria passara junto a seus familiares, quais sejam: o preconceito sofrido na escola por parte de colegas e professores, por eles serem “da roça”; a precariedade do transporte escolar; a fome que por vezes passavam, pois, como ela afirmou, “a gente dava sorte quando encontrava pimenta pre ralar no sal pra comer com farinha”; e as exaustivas jornadas de trabalho que se viam obrigados a enfrentar. Quanto a isto, Glicéria comentou-me:

Porque eu vim querer ser alguma coisa pelo que minha mãe vivia, sofria e pelo que a gente passava pra poder pegar o burro, arriçar uma... botar cangaia, botar caçuá, botar o saco de farinha pra levar daqui pro ponto, o dia todo levando mercadoria pro ponto. Não era suficiente isso, saía da cama, nem dormi direito, saía uma hora da manhã, doze horas, pegava o burro, içava a outra com goma, com massa de beijú, com tudo, pra poder levar pro ponto. Chega lá, ainda tinha que arrumar, quando chega lá na cidade, tinha que desarrumar... Isso não era vida não. A gente não vivia não. [...] Só vivia pra trabalho, não tinha um descanso, não tinha férias, não tinha nada, não tinha alegria, não tinha lazer, não tinha brincadeira, não tinha nada, só tinha só trabalho. E a gente não olhava pros quatro cantos do mundo e a gente não tinha nada! Sabe o que era não ter nada? Era nós. [...] Apesar de que a gente gostava de trabalhar na feira, mas a condição que era pra gente se deslocar, que pagar frete pra gente poder, se matar pra poder fazer aquilo ali, era tortura, aquilo ali não era de ser humano não, era tortura (GLICÉRIA, 2015b).

Alarcon (2013) destaca e analisa o período entre 1937 e 1985, de conjuntura especialmente desfavorável aos Tupinambá de Olivença. Trata-se de um lapso temporal compreendido entre o fim e o reinício da resistência explícita engendrada por este povo. Em 1937, desaparecem os relatos sobre o Caboclo Marcelino, que no início do século XX liderou uma revolta dos Tupinambá contra o processo de expropriação liderado por fazendeiros e respaldado pelos poderes públicos locais. A partir desse momento, segundo a autora, há um relativo silenciamento por parte dos estudos que buscaram tratar do processo de resistência dos Tupinambá de Olivença. É apenas em 1985 que, segundo afirma Magalhães (2010), Alcício

⁶⁰ Anotação literal da fala de Seu Gidé, na noite do dia 21 de julho de 2015, em uma área retomada na Serra do Padeiro/BA.

Francisco do Amaral e Manoel Liberato de Jesus, acompanhados de um não-indígena de origem desconhecida, realizaram viagem à Brasília para reivindicar o reconhecimento da identidade indígena daquela população. Este evento marca o início da mobilização contemporânea dos Tupinambá de Olivença, ao qual outros vieram a se suceder.

Como explica Alarcon (2013), durante o período compreendido entre os dois eventos que marcam um “fim” e um “reinício” da resistência aberta desses Tupinambá aos processos expropriatórios, a entrada de não-indígenas nas terras antes pertencentes aos indígenas intensificou-se. Desde o final do século XIX, com o início da produção cacaueteira na região, os indígenas já vinham sendo expropriados. Isso passou a ser encampado e incentivado pelos poderes locais, já na década de 1920, com a entrada de muitos não-indígenas na política local. Estes, vistos como “homens do progresso”, vislumbravam, por um lado, a criação de um balneário turístico na porção litorânea da então vila de Olivença e, por outro, a ocupação das terras férteis da parte serrana para o desenvolvimento da policultura e para a produção de cacau. Como afirma Alarcon (2013), esta foi a época das “proibições” e da “sedução dos objetos” e “vendinhas” que fizeram com que os Tupinambá fossem expulsos de suas terras. Ou por não terem condições de corresponder às exigências dos códigos e normas impostos à convivência em áreas próximas aos núcleos urbanos, ou pelo endividamento, real e/ou injustamente exacerbado pelos credores, os Tupinambá foram sendo confinados, tendo que passar a trabalhar nas fazendas particulares que se expandiam na região, quando não obrigados a emigrar. Poucos, como S. Lírio e D. Maria, conseguiram manter, às duras custas, parcelas diminutas das terras herdadas. Nestes espaços reduzidos, cercados pelas fazendas dos agentes que conduziam a política e a polícia local e com as perseguições, sofridas na época da revolta do Caboclo Marcelino, ainda latentes em suas memórias, assombrando-os, os Tupinambá da Serra do Padeiro, aconselhados por seus Encantados⁶¹, lançaram mão de estratégias diversas para permanecerem em suas terras (ALARCON, 2013).

Retomo aqui a expressão – “A gente tem que ser!” –, atribuída a D. Maria por sua filha Glicéria, como resposta à indagação dos missionários do CIMI e dos agentes da AATR, quanto a eles, Tupinambá da Serra do Padeiro, serem bastante organizados. Quando confrontada com os relatos sobre as privações e dificuldades vividas por estes indígenas durante o período que antecedeu a mobilização contemporânea do povo Tupinambá de Olivença, a frase revela seu sentido. Para terem vivido “com a Serra do Padeiro nas costas”, sentimento dos próprios

⁶¹ Segundo Babau, em vídeo-documentário de Daniela Alarcon (REPÓRTER BRASIL, 2015), os Encantados haviam mandado os Tupinambá da Serra do Padeiro recuarem, pra depois, quando houvessem melhores condições, eles pudessem retomar seu território.

Tupinambá registrado por Alarcon (2013, p. 38), estes tiveram que se organizar de modo a “reexistirem” (PORTO GONÇALVES, 2002) nas poucas terras que lhes restaram. Pois, como havia dito João de Nô a seus familiares, eles não poderiam deixar aquelas terras e, tampouco, vendê-las, sob pena de quem as vendesse se arrepender⁶². Assim como S. Lírio percebeu que seria impossível eles viverem em outro lugar, especificamente na RI Caramuru-Paraguaçu (REPÓRTER BRASIL, 2015), D. Maria me disse o seguinte:

Quando o velho João de Nô chegou, tava velhinho, diz que ele chegou e disse pra gente, que essa terra, nós tinha que lutar por essa terra e não deixasse, não saísse nunca dela. Porque ela era mãe, ela era a vida, ela era tudo nosso, era essa terra. E se nós não saísse dela, porque depois de morto, era ela ainda que tinha que comer a gente, era a terra. Mas nós nunca abrisse mão, porque, pra onde nós vai? Nós tinha que segurar e não abrir mão da terra. Foi isso que ele pediu mais. Em nome de nosso Pai Tupã, em nome dos Encantado e dele, nós não sai nunca (GLICÉRIA; D. MARIA, 2015).

Além de continuarem produzindo e realizando seus rituais de consulta a seus Encantados, os Tupinambá da Serra do Padeiro passaram a seguir outra orientação dada por João de Nô quando já próximo de sua morte: ir à escola. D. Maria da Glória me disse que o desejo de seu sogro era, acima de tudo, que seus netos aprendessem a “fazer conta” para não serem enganados naquelas transações inescrupulosas que vinham sendo feitas pelos fazendeiros na região. Por outro lado, como afirma Glicéria no documentário de Alarcon (REPÓRTER BRASIL, 2015), seu João de Nô queria que seus netos entendessem as “coisas do branco” para não serem mais enrolados. Disso resultou o grande esforço de Dona Maria da Glória para que seus filhos frequentassem a escola. A respeito disso, um episódio me foi relatado por sua própria protagonista em uma detalhada narrativa que tive o privilégio de ouvir⁶³.

O fato aconteceu antes da mobilização contemporânea dos Tupinambá, em um período em que se reconheciam e eram reconhecidos ainda enquanto “caboclos”⁶⁴ ou “mateiros”. D. Maria e S. Lírio, assim como outras famílias na região, não tinham recursos para pagar as passagens de seus filhos para irem à escola. Sendo assim, ela e um grupo de mulheres foram à Câmara de Vereadores da Prefeitura Municipal de Buerarema requisitar as passagens do transporte escolar, o que, a princípio, lhes foi negado. Depois de muito persistirem, indo e vindo de Buerarema, conversando com alguns vereadores e protestando diante da Câmara Municipal,

⁶² Tais referências a estas falas de João de Nô, assim como a mim em diversas ocasiões e por diferentes pessoas, foram também relatadas à Alarcon (2013) e Magalhães (2010).

⁶³ Relato reconstituído de D. Maria a partir de anotações feitas durante sua fala no dia 23 de julho de 2015 na Serra do Padeiro/BA.

⁶⁴ Para uma discussão dos sentidos da identificação e auto-identificação de “caboclo”, ver Magalhães (2010).

as mulheres conseguiram, ao menos por algum tempo, com que o Município lhes pagasse as passagens. Mais tarde, D. Maria travaria novas lutas para a construção de uma sala de aula, na área que hoje representa o centro da aldeia Serra do Padeiro, para que as crianças da zona rural pudessem estudar, depois de terem passado algum tempo fazendo-o sentados no chão de um “armazém” de tábuas naquele mesmo local. Em lugar deste, hoje funciona no centro da aldeia a Escola Estadual Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro (EEITSP). Além dos estudantes indígenas Tupinambá de todas as partes e retomadas da aldeia Serra do Padeiro, a instituição atende também os filhos de pequenos agricultores e assentados que vivem nas proximidades da aldeia. Além dos professores indígenas da própria comunidade, seu quadro docente conta também com professores não-indígenas, como o caso de um dos professores dos cursos técnicos em agroecologia e em agricultura, com quem pude conversar, que é do Assentamento de Reforma Agrária Terra Vista, no município de Arataca. Além do ensino médio técnico, a escola indígena diferenciada oferece ensino básico, fundamental e médio, inclusive na modalidade de Ensino de Jovens e Adultos (EJA). Contudo, a EEITSP ainda sofre com a falta de infraestruturas adequadas para desenvolver suas atividades. Parte de suas salas de aula ainda funcionam em estruturas improvisadas – salas pequenas e/ou sem divisórias. Além disso, há ainda a grande dificuldade de acesso devido às más condições das estradas que cruzam a aldeia, as quais não contam com manutenção periódica das prefeituras dos municípios que o território indígena abrange. Resultado disso é que, em dias de chuva intensa, não há aulas, o que aconteceu algumas vezes enquanto estive na Serra do Padeiro.

Aqueles eventos protagonizados por D. Maria e outras mulheres da Serra do Padeiro, foram lembrados por Glicéria no momento em que falava sobre aquilo que determinou sua atuação pessoal na luta dos Tupinambá. Como está dito em suas próprias palavras, na citação aqui já registrada, “[...] eu vim querer ser alguma coisa pelo que minha mãe vivia, sofria e pelo que a gente passava [...]” (GLICÉRIA, 2015b).

3.3.4 Ganhos da organização interna

No final do século XX, ao se configurarem certas possibilidades nas conjunturas regional e nacional, a resistência forjada até então pontualmente pelos núcleos familiares da Serra do Padeiro pôde então ser desdobrada. Das particulares organizações produtivas familiares e de suas táticas mais ou menos isoladas para permanecerem em suas terras, tudo

isso à custa de muito trabalho individual e familiar, aqueles Tupinambá puderam então se reorganizar coletivamente em busca de um destino pautado em uma trajetória histórica comum.

Na criação de tais possibilidade atuou, em escala nacional, a abertura política do período pós-ditatorial no Brasil. Este desembocou, entre outros avanços na área dos direitos humanos, na promulgação em 1988 da nova Constituição Federal, como tratei anteriormente. Esta, em seus artigos nº 231 e nº 232, representou enormes avanços no que diz respeito ao tratamento jurídico estatal da questão indígena no país.

Já em escala regional, a produção cacaueteira no sul da Bahia, que já vinha sofrendo várias crises a partir do final do século XIX, enfrentou uma nova e intensa crise nos anos 1980, primeiramente com a queda do preço do cacau no mercado internacional e com o alastramento da “vassoura-de-bruxa”. Os produtores de cacau se enfraqueceram, em termos econômicos e, conseqüentemente, territoriais, já que seus vínculos com a terra eram sustentados basicamente por sua exploração econômica, baseada na produção de cacau. Muitas fazendas foram simplesmente abandonadas, outras vendidas e/ou convertidas para produção de outras culturas agrícolas. Além disso, em algumas fazendas que não foram completamente abandonadas, estabeleceu-se o “regime de meia”. Assim sendo, estas fazendas passaram a ser ocupada por trabalhadores “meeiros”, que pagavam os donos da fazenda com parte daquilo que produziam e viviam em condições muito precárias (ALARCON, 2013).

Por outro lado, a crise da produção cacaueteira implicou também na precarização das relações de trabalho na região. Assim, como indicou Magalhães (2010), ONGs e entidades eclesiásticas, passaram a dar assessoria para a organização de sindicatos e entidades dos trabalhadores com vistas a negociarem melhores salários e condições de trabalho, além de atuar na formação e conscientização daqueles sujeitos e seus familiares. A autora, informada por alguns indígenas, identifica o início da mobilização contemporânea dos Tupinambá com a participação nestas atividades de algumas agentes que possuem vínculos particulares com o passado indígena na região. Essas ocasiões teriam lhes incentivado a refletir acerca da identidade étnica dos trabalhadores e de seus direitos territoriais.

O encadeamento destes eventos – a abertura da política nacional, o enfraquecimento dos fazendeiros da região, a precarização das condições de trabalho e a mobilização social gerada em torno disso – contribuiu para forjar as condições propícias à reorganização social dos “caboclos” de Olivença, através da identificação étnica, a partir de meados dos anos de 1980 (ALARCON, 2013; MAGALHÃES, 2010). Como indicado por Magalhães (2010), a mobilização dos Tupinambá de Olivença iniciou-se a partir da região costeira do seu atual território, na localidade conhecida como Sapucaieira. Lá foram realizadas as primeiras reuniões

nas quais os indígenas discutiram questões relativas à reivindicação étnica e territorial. Logo em seguida, as pessoas envolvidas nesta mobilização, foram estimuladas a contatar os Tupinambá da Serra do Padeiro:

[...] foi através dos nossos parentes que vivia lá em Olivença. [...] Mandou falar assim: “Ó, tem um pessoal!” e todo mundo falou assim: “E a terra Tupinambá só sai com o povo lá da Serra. [...] Essa terra só sai com a Serra do Padeiro, sem a Serra do Padeiro não sai. Aí depois foi procurar quem era os parentes da gente que não vivia aqui na Serra, que morava na praia⁶⁵. Encontraram o pessoal e falaram: “Não, é lá!”. Aí vieram e trouxeram aqui. (GLICÉRIA, 2015a).

Como indicado por Glicéria (2015a), ao serem questionados sobre sua identidade étnica pelas lideranças que estavam à frente da mobilização naquele momento, os indígenas da Serra do Padeiro responderam serem eles Tupinambá. De todo modo, Babau, que havia ido para Santa Cruz de Cabralia cursar o ensino médio, já vinha buscando, com o auxílio dos Pataxó de Coroa Vermelha, meios para obter o reconhecimento de seu povo, assunto do qual tratarei mais adiante. Com isso, a comunidade indígena da Serra do Padeiro juntou-se à mobilização mais geral que estava então sendo iniciada⁶⁶.

Neste período, os Tupinambá de Olivença passaram a se inteirar sobre a questão indígena no Brasil e a se aproximar do movimento indígena na Bahia, assim como de entidades indigenistas como o CIMI e a Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ). Um dos marcos desse processo foi a participação de uma comitiva Tupinambá de Olivença no “Brasil: outros 500”, ocorrido em Santa Cruz de Cabralia em oposição às comemorações dos “500 anos do Descobrimento do Brasil” que ali ocorreram em abril de 2000. Além da participação de Babau na própria organização que antecedeu o evento, 45 Tupinambá, dentre os quais 11 da Serra do Padeiro, participaram das manifestações, inclusive lendo a “Carta da comunidade indígena Tupinambá à sociedade brasileira”, na qual oficializaram pela primeira vez sua reivindicação enquanto Povo Tupinambá (VIEGAS, 2007). Finalmente, em 13 de maio de

⁶⁵ Ainda hoje, uma das irmãs de Glicéria vive na porção costeira do território Tupinambá de Olivença em uma área pertencente a sua família, portanto, à aldeia da Serra do Padeiro, apesar de estar afastada. Esta área foi adquirida pela avó de Seu Lírio, Julia Bransford da Silva, a segunda esposa de Francisco Ferreira da Silva, o Velho Nô, este a figura a qual remontam grande parte dos relatos sobre a ocupação tradicional indígena da Serra do Padeiro. Para maiores detalhes sobre a área adquirida pelos Ferreira da Silva na porção costeira do território ver Alarcon (2013). Sobre a trajetória e a centralidade desta família, ver Alarcon (2013; 2014); Ubinger (2012); Magalhães (2010).

⁶⁶ Quanto à adesão dos Tupinambá da Serra do Padeiro à mobilização dos Tupinambá de Olivença, ver Magalhães (2010).

2002, a FUNAI, através da Nota Técnica nº02/CGEP/FUNAI, reconhece oficialmente a comunidade indígena Tupinambá de Olivença⁶⁷.

Apesar do reconhecimento por parte da FUNAI, a constituição de um Grupo Técnico para iniciar os processos de identificação e demarcação da TI Tupinambá de Olivença só se deu em 2004. Em 2005, o RTID teve que ser revisado e foi aprovado apenas em 2009, delimitando a terra indígena em 47 mil hectares. Apenas em maio de 2012, todos os contraditórios foram indeferidos e assim o processo pôde ser encaminhado para o Ministério da Justiça Federal, onde aguarda, até a data de conclusão desta dissertação, a assinatura da portaria declaratória para dar continuidade e efetivar o processo demarcatório da TI Tupinambá de Olivença. Apesar de toda essa morosidade, os Tupinambá de Olivença tomaram suas próprias providências para retomarem seu território, ou ao menos da parte que fora reconhecida e identificada pela FUNAI enquanto tal.

No caso específico da Serra do Padeiro, a comunidade passou a se organizar coletivamente em busca do que Alarcon (2013) identificou como sendo o processo de construção contemporânea da aldeia, que tem por base as memórias daqueles indígenas sobre: a) seus vínculos territoriais constituídos historicamente; b) as injustiças cometidas contra seus antepassados; e c) os atos de resistência engendrados pelos mesmos. Para tanto, conforme aponta aquela autora, os Tupinambá estabeleceram regras, formalizadas ou não, quanto à apropriação do território e ao convívio social, bem como à organização do trabalho. Inclusive, conforme me relatou Glicéria (2015a), com o incentivo dos missionários do CIMI e representantes da AATR, eles criaram, entre 2003 e 2004 a AITSP⁶⁸. Quanto à elaboração de seu estatuto, como expressado por Glicéria (2015a), “[...] a gente começa a criar as regras, as normas, como vai funcionar essa terra, pensando essa terra coletivamente”. Além disso, nesse processo, a comunidade da Serra do Padeiro se emancipou das outra, Tupinambá de Olivença. Como indica Alarcon (2013), em uma carta endereçada à FUNAI, em 10 de dezembro de 2003, os Tupinambá da Serra do Padeiro decretaram a autonomia de sua organização, sob a liderança do Cacique Babau, em relação à de Olivença, até então sob coordenação exclusiva da Cacique Valdelice.

Assim como indica Alarcon (2013), este processo de reorganização dos Tupinambá da Serra do Padeiro se insere no “processo de reconstrução da indianidade concernente ao

⁶⁷ Para maior detalhamento da sequência dos acontecimentos que levaram do início da mobilização contemporânea dos Tupinambá de Olivença, a partir de 1985 com a viagem de dois indígenas à Brasília, até a situação atual de seu território, passando pelo referido reconhecimento oficial da FUNAI, ver Magalhães (2010) e Alarcon (2013).

⁶⁸ Sobre funcionamento da AITSP ver “seção 3.3.2” desta dissertação.

nordeste” de que trata Carvalho (2011). Como esta autora demonstra, diante de um longo e intenso processo de constrangimento histórico e, em um dado momento, com o seu abrandamento, os povos indígenas no Nordeste ressurgiram, e ainda ressurgem, através de uma trajetória comum em busca da recuperação de suas identidades e dos direitos históricos a elas atrelados. Para tanto, são levados a cabo certos expedientes que apontam para um “‘modelo’ de organização e culturas étnicas”, tais como: a) a indicação de um líder tradicional; b) a atribuição de um etnônimo à aldeia; e c) a busca de apoio externo indígena e não-indígena. Essas táticas desembocam na constituição de um “regime de índio” que atua, também através do contraste, na legitimação de índios até então “misturados”, considerados em geral como aculturados e que consideram a si mesmos “menos índios” ou “pontas de rama” (CARVALHO, 2011). Já a atual organização coletiva da produção destes Tupinambá ultrapassa a necessidade de estabelecimento e atendimento de um “regime de índio” e se refere, acima de tudo, ao anseio da comunidade por autonomia e independência, o que envolve a necessidade de autofinanciamento de sua organização e luta políticas⁶⁹.

Já no início do processo de (re)organização da comunidade indígena da Serra do Padeiro, em 24 de maio de 2004, esses Tupinambá decidem ocupar a Fazenda “Bagaço Grosso”, para “botar uma roça” coletiva, o que veio a ser interpretado sociedade envolvente como um ato de retomada de terra, passando então a ser considerada como tal pelos próprios indígenas. Em 08 de dezembro daquele mesmo ano, estes retomaram de fato a fazenda Futurama, iniciando um intenso processo de retomadas de terras na aldeia⁷⁰. Como indica Alarcon (2013), essas ações se inserem de modo privilegiado no processo de construção da aldeia da Serra do Padeiro, ultrapassando uma mera forma de pressão sobre o Estado para a demarcação da TI. Segundo a autora, não excluindo a última, as justificativas para tais ações devem ser buscadas em um “leque de causas históricas”, dentre elas a própria sobrevivência do grupo – que demanda terras para produzir e manter as famílias – e razões estratégicas – como o afastamento de produtores locais opositores à demarcação da TI e a busca para conferir continuidade em extensão ao território apropriado pelas famílias indígenas. Como pude constatar em campo, a organização social e econômica estabelecida pelos Tupinambá, através da AITSP, sobre as retomadas, evidencia a tentativa de criação de um espaço de autonomia por parte desses indígenas.

⁶⁹ Cf. Alarcon, 2013, p.168, afirma pensar as retomadas dos Tupinambá enquanto esforço de construção de um sistema de vida.

⁷⁰ Para o registro de todas as retomadas realizadas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro até 2012, ver Alarcon (2013).

Retomo a expressão de D. Maria, já citada aqui anteriormente, mas agora em outra de suas variantes: “Nós não chora miséria!”. Esta afirmativa proclama a autonomia e independência encerradas na organização dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Estas apareceram para mim nos discursos e experiências narradas de alguns destes Tupinambá, em especial nos de seu cacique. As falas de Babau, explícita e implicitamente, reiteram esta postura autônoma de sua comunidade, o que acaba refletindo na forma com que eles buscam realizar suas articulações políticas com outros agentes externos, como se verá mais adiante. Mas antes, resta ainda registrar mais alguns dos fenômenos dos quais se pode inferir o sentido de uma tal organização.

Como já indiquei anteriormente, a autonomia proclamada e de fato encerrada na organização política dos Tupinambá da Serra do Padeiro é propiciada, em grande parte, pelo autofinanciamento de sua luta. Este, por sua vez, está intimamente atrelado hoje em dia ao gerenciamento da AITSP sobre aquilo que é produzido nas retomadas, notadamente o cacau. Parte dos 30% do valor da produção que ficam para a Associação, como tratei aqui anteriormente, são recursos direcionados ao financiamento da luta, como ressaltado por alguns indígenas em ocasiões diversas durante o período que estive na comunidade. Pude perceber, em diferentes situações, que os Tupinambá da Serra do Padeiro são bastante produtivos.

Logo no segundo dia em que estive naquela aldeia, D. Maria, que me hospedou em sua casa, saiu logo cedo para ir cuidar dos seus 8 400 pés de abacaxi em uma área retomada próxima ao centro da aldeia. S. Lírio, por sua vez, ainda de madrugada, descia todos os dias à pé para uma área recentemente retomada cuidar dos trabalhos de colheita e secagem de cacau, auxiliado por alguns trabalhadores por ele remunerados. Acompanhei também as idas e vindas de Baiaco – filho de S. Lírio e D. Maria – que, além de uma grande colheita em uma roça de cacau, em outra já estava realizando adubação com ajuda de um multirão. Além disso, outra forma com que se expressava tal produtividade era a grande movimentação de trabalhadores na casa de Magnólia, que cuida da venda da produção nas retomadas e realiza os devidos pagamentos às famílias Tupinambá e aos terceiros que venham a ser contratados. Quanto a isso, ela me explicou que, por exemplo, quando uma colheita é grande demais, é necessária a contratação de trabalhadores externos, não-indígenas. Segundo ela “os não-índio, pessoas da cidade de São José [...] procuram a gente por trabalho, aí a gente contrata essas pessoas, e essas pessoas faz a roçagem, a desbrota... [...]. Na colheita, a gente não tá dando conta, é muito. Aí a gente empreita por caixa, eles fazem esse trabalho [...]” (MAGNÓLIA, 2015). Além disso, nestes momentos em que a produção de cacau exige maiores esforços, as famílias passam a se dedicar exclusivamente a esta, reduzindo os dias de trabalho em suas roças individuais.

Contudo, a atual capacidade produtiva dos Tupinambá da Serra do Padeiro, além da energia despendida no presente, exigiu inicialmente um grande esforço das famílias indígenas para recuperar as áreas, até então degradadas, das fazendas retomadas. Um casal da aldeia, ao me conduzir entre os pés de cacau de sua roça, comentava sobre a precariedade em que se encontrava a plantação quando aquela fazenda havia sido retomada pela comunidade. Os pés de cacau “já tinham dois ou três andares” por não terem sido desbrotados e podados corretamente. Estavam todos “sujos” de plantas parasitas e havia muito mato na roça, o que impedia uma boa produção. Segundo eles, deu muito trabalho podar e desbrotar os pés de cacau para permitir sua ideal insolação, escovar cada um deles, eliminando os parasitas que impedem sua floração e roçar o entorno dos pés, o que, além de influir na produção de cada um deles, ajuda no manejo e reduz a presença de animais peçonhentos como cobras e escorpiões. Como me afirmaram com ares de orgulho, o resultado disso é que hoje, apesar da extensão reduzida da plantação, se produz relativamente bastante cacau naquela área. Praticamente, todas as vezes em que eu estava com alguém em uma plantação de cacau, a questão do abandono e da má conservação destas roças antes de terem sido retomadas pelos indígenas era-me comentada.

Fora a situação de abandono das roças, que faz com que seja necessário recuperá-las, houve também casos de depredação intencional destas e dos instrumentos de beneficiamento do cacau, como o ocorrido em uma área recentemente retomada que está sob os cuidados da família de S. Lírio. Olhando para uma barçaça⁷¹ quebrada, ele me disse que, apesar do consentimento do pretense proprietário em deixar a terra e aguardar sua indenização, seus trabalhadores, antes de saírem da área, destruíram a estrutura e danificaram o secador à lenha que fica imediatamente ao lado desta para que não pudessem mais ser usados. Além disso, S. Lírio falou da iniciativa dos Tupinambá em recuperar, acima de tudo, as muitas nascentes de água existentes na Serra do Padeiro e que foram, muitas delas, extintas pelo desmatamento e pela implantação de pastos por parte de alguns fazendeiros.

Por terem atingido um alto grau de organização e produtividade, hoje os Tupinambá da Serra do Padeiro desfrutam de certas condições de vida e acesso a bens de produção e consumo que apontam para a referida conquista de sua autonomia. Além da capacidade produtiva, estes Tupinambá ressaltam o seu atual poder de compra: desde celulares, *tablets*, *notebooks*, televisores, carros e motos. Além da capacidade de aquisição de bens de capital automatizados, como roçadeiras e perfuradores – para fincar os mourões das cercas – movidos à combustão. Também há o caso exemplar de um Tupinambá da comunidade que adquiriu dois ônibus, que

⁷¹ Estrutura para a secagem do cacau. Consiste em um grande tabuleiro, sobre o qual o cacau é despejado e espalhado ainda com a polpa, coberto por um telhado móvel.

servem para o transporte escolar e cujo custeio é pago pelo governo do estado, além de um caminhão utilizado no transporte da produção nas retomadas. Por fim, há o caso emblemático já comentado da construção de uma ponte sobre o Rio de Una totalmente financiada com o dinheiro arrecadado pela AITSP.

Não estou, de modo algum, pretendendo inferir o poder de compra dos Tupinambá da Serra do Padeiro seja um determinante da autonomia política. Obviamente, nisto interferem outras variáveis tanto ou mais importantes que aquela. Como destacou Ubinger (2012), o processo político conduzido pela comunidade, assim como toda sua produção econômica, só podem ser compreendidos em estreita e inseparável relação com sua cultura e religião, o que a autora buscou analisar em sua dissertação. Alarcon (2013) também destaca a determinante interação destes Tupinambá com seus encantados, tanto no que diz respeito às motivações das retomadas, quanto às próprias táticas pra sua realização. A atuação desses entes espirituais na luta dos Tupinambá da Serra do Padeiro se manifesta inclusive no processo de articulação com agentes externos. Como me disse Babau, foram os encantados que indicaram quais seriam os mediadores das relações da comunidade com agentes externos.

Então, acho que a partir daí, a gente [as pessoas] diz assim: “Babau, a gente quer o contato com você.” A gente diz: “Olha, entra em contato com o CIMI e o CIMI vê.” [...] Também... a ANAÍ, sempre. A gente sempre deixou essas duas instituições, pra ser a base de contato pra pessoa chegar até a aldeia. A gente nunca deixou a FUNAI ou outro, pra indicar outras pessoas pra vir pra aldeia. Aí deixou um filtro, que esse filtro seria essas duas instituições. Antes de começar a luta, os encantados disse: “Ó, vocês só podem pegar pessoas que venha, que for por essas duas organização. Então a gente manteve e pronto. As pessoas que tem contato, assim, que lida com a gente, ou é via ANAÍ, ou é via o CIMI. Também há movimentação a partir daí. (BABAU, 2015b).

Além da religiosidade, as memórias desses Tupinambá sobre as injustiças cometidas contra eles e sobre seus atos de resistência na trajetória histórica do grupo são também fundamentais para a compreensão de suas ações no presente. Quanto a isto destaca-se nas falas destes indígenas, sua repulsa e desconfiança frente ao Estado nacional em suas diversas instâncias, claramente, um sentimento constituído historicamente a partir de certos eventos que marcam a história dos Tupinambá de Olivença.

Um dos grandes marcos iniciais dessa relação do Estado seja ele colonial, imperial ou republicano, com os Tupinambá de Olivença, é o episódio da “Batalha dos Nadadores”, resgatado e reinterpretado na atualidade por esses indígenas enquanto uma das referências de sua atual reivindicação etnicopolítica. O evento se refere ao massacre de índios tupinambá na

orla da atual Olivença, em 1559, que foi relatado pelo seu próprio mandante, o então Governador Geral da Colônia, Mem de Sá.

Além disso, são também marcos das relações históricas do Estado com os Tupinambá de Olivença: a) as perseguições sofridas na época da “revolta do caboclo Marcelino”; b) o encampamento e incentivo à expropriação dos Tupinambá de Olivença pelos políticos locais durante o avanço da lavoura de cacau; e c) os recentes ataques e ocupações realizados no território Tupinambá pelas forças repressivas do Estado a mando do governos estadual e federal. Eventos como estes obviamente contribuem para esse desejo de autonomia dos indígenas frente ao Estado nacional.

Quanto ao atual poder de compra dos Tupinambá da Serra do Padeiro, o que quero destacar é que a relevância atribuída a isso nas falas destes indígenas está intimamente atrelada a seu ideal de autofinanciamento da luta, como pode-se depreender do discurso do cacique Babau:

[...] o índio tem que ter tudo de bom também, além de escola, faculdade, carro, moto, tudo! Então você chega na Serra do Padeiro, a maioria das famílias tem, a que quer, tv de assinatura e assiste os melhores filmes, os documentários que eles quiserem [...] Só nas últimas duas semanas, compraram, foram na loja e compraram 8 veículos “zero”. Essa é a forma de vingança que a gente dá pra eles, pra que a gente possa se locomover mais rápido pra salvar um parente, mais rápido pra vir pra Salvador cobrar os nossos direitos. Mais rápido pra ir à Brasília, porque se nós ficar lotando ônibus, e E. [pessoa presente no auditório] sabe bem disso, como padece os Sem Terra e nós índio quando vai lotar um ônibus pra ir pra Brasília reivindicar direito (BABAU, 2015c).

Essa questão, relativa ao transporte para participação em eventos do movimento indígena, me foi referida outras vezes por outros Tupinambá da Serra do Padeiro. Ao me convidar para ir ao “Encontro de Mulheres Indígenas” que seria realizado na aldeia Baheté da RI Pataxó Hãhãhãe Caramuru-Paraguaçu, em Itaju do Colônia/BA, Dona Marluce Tupinambá, logo depois de me informar que iríamos com um “ônibus da aldeia”, ela comentou seu desagrado quanto a idéia de ter que pedir passagens ou financiamentos de transportes para participação em eventos desse tipo, os quais dizem respeito à luta pelo território.

Mas, além da participação nos eventos do movimento indígena, os Tupinambá da Serra do Padeiro ressaltaram também a sua capacidade em promover e sediar tais eventos. Algumas semanas antes do período em que estive na aldeia, havia sido realizada ali a etapa local – Tupinambá de Olivença – da “Conferência Nacional Indigenista” promovida pela FUNAI. Segundo os próprios indígenas, a escolha da Serra do Padeiro reflete o potencial de organização

da comunidade, pois, entre outras coisas, eles poderiam arcar com grande parte dos custos do evento. O mesmo se deu em ocasião da visita dos representantes de entidades internacionais e outros participantes da já comentada Audiência Pública, ocorrida em Salvador, em 31 de outubro de 2014. Segundo Babau, no dia seguinte, pessoas que participaram da Audiência foram recebidas pela comunidade e “[...] ficaram mais impressionados ainda com a forma que a gente se organiza. Quando eles chegaram aqui, que ele viu que mais de quinhentas pessoas tava se alimentando. Ele perguntou se tava cobrando. Eu falei: ‘Não’. ‘E como... é de graça?’ ‘De graça, você tá na nossa casa’” (BABAU, 2015b).

Devo por fim ressaltar ainda a realização dos “Seminários de Jovens” realizados anualmente por estes Tupinambá – apesar de terem ficado alguns anos sem fazê-lo devido ao acirramento de conflitos no território e pelas grandes proporções que o evento estava tomando. O Seminário reúne, na Serra do Padeiro, indígenas de diversos povos para debater questões sobre as culturas dos povos indígenas no Brasil e a luta destes povos pelo território. O evento, praticamente custeado apenas pela própria comunidade, é ressaltado pelas lideranças como um símbolo da sua organização.

A série de fenômenos comentados até aqui aponta para alguma compreensão do ser da organização política dos Tupinambá da Serra do Padeiro. A autonomia desejada e de fato encerrada na organização geral da comunidade se reflete na forma do fazer político destes indígenas através de articulações externas, as quais busco analisar a seguir.

3.3.5 Articulações externas desfrutadas

Em entrevista com o Cacique Babau, perguntei se ele possuía uma rede de contatos para suas articulações políticas, ao que ele me respondeu com um suscito “não”. Para mim, o sentido dessa negação só se desvelou aos poucos.

Como tratei até aqui, os Tupinambá da Serra do Padeiro proclamam e de fato possuem uma grande autonomia política, em grande parte propiciada pelo autofinanciamento da sua luta. Disto, eles, assim como seu cacique, têm grande orgulho. Este sentimento é manifestado especialmente ao se compararem a outros povos e, até mesmo, às outras comunidades Tupinambá de Olivença. Comentei anteriormente sobre a expressão de desagrado de uma indígena da Serra do Padeiro ao “ver” outros índios terem que pedir ao governo o pagamento de transporte para participação no movimento indígena. Além desta, não foram raras as vezes em que outras pessoas da comunidade fizeram comentários similares, ponderando as situações

de dependência às quais outras comunidades indígenas têm que se submetem. Neste sentido, Babau, não só durante a referida entrevista, mas também no já comentado evento “Geografando nas Sextas”, acentuou a distinção da forma de se organizar das diferentes comunidades Tupinambá de Olivença, justificando-a pelo fato deste ser um “povo de clãs” (BABAU, 2015c). Segundo ele, foi por isso também que a comunidade da Serra do Padeiro decidiu separar-se da organização geral do povo e do território (BABAU, 2015b), que até então vinha sendo liderada, segundo Alarcon (2013), pela Cacique Maria Valdelice de Jesus (Jamapoty).

Babau, ao longo de nossa entrevista, expressou que ele e os Tupinambá da Serra do Padeiro estão, de certa forma, despreocupados em fazer alianças e articulações políticas, ao passo que estas se dariam naturalmente na medida em que eles se organizam internamente. Nisto ele concorda com o ponto de vista de sua irmã Glicéria, quanto à primazia da organização de base. Ao questioná-lo sobre o que teria proporcionado da grande projeção e reconhecimento de que ele desfruta na atualidade, o cacique me respondeu: “Rapaz, eu acho que tudo. É o fator vida diária”. Para ele, o reconhecimento, assim como as articulações e as alianças constituídas, se devem acima de tudo aos feitos da comunidade da serra do Padeiro quanto a sua organização e luta pelo território (BABAU, 2015b).

Dentre as realizações destes Tupinambá que favoreceram sua projeção assim como a de seu cacique, este se referiu aos “Seminários de Jovens” por eles realizados no início do processo de sua mobilização contemporânea. Conforme ele me disse, nestes seminários “[...] a gente queria mostrar pros outros jovens como era a nossa forma de organizar” (BABAU, 2015b). Babau afirmou que esses Seminários deram uma grande visibilidade à aldeia Serra do Padeiro, enfatizando a iniciativa e até mesmo o perfil empreendedor dos jovens da comunidade: “[...] nossos jovens aqui, não importa a idade que ele tenha, ele tem um objetivo de vida [...] meu sobrinho, desde pequenino ele sabia o que ia fazer, com doze anos de idade ele comprava a própria moto dele [...] os jovens aqui tem roça própria; movimentam seu dinheiro próprio [...]”.

Além dos “Seminários de Jovens” da Serra do Padeiro, Babau ainda se referiu a seu envolvimento com lutas sociais diversas que o fizeram mais conhecido, dando destaque à época em que atuou em movimentos sociais diversos em Santa Cruz Cabralia, município para o qual mudou-se, no final da década de 1980 e início de 1990, para poder terminar seus estudos. Segundo ele:

O estudar aqui [na Serra do Padeiro], a gente tinha que sair daqui e ir pra Buerarema a pé, pra estudar. É uma paulada. [...] É, eu trabalhava, mas tava meio que cansado. Fazia esse percurso todo, aí ia estudar, às vezes vinha a pé

da rua pra cá, porque não tinha dinheiro pra contratar carro pra trazer (BABAU, 2015b).

Babau viveu em Santa Cruz Cabrália com um primo seu por aproximadamente 10 anos, período em que atuou principalmente em movimentos sociais não-indígenas. Como me disse em entrevista, ele a) participou do grupo de jovens da Diocese de Eunápolis da Igreja Católica, assim como na arrecadação do dízimo; b) acompanhou grupos dos Sem Terra na região; c) participou da política partidária local, ajudando na revitalização do Partido dos Trabalhadores de Santa Cruz Cabrália; e d) ajudou a organizar grêmios estudantis. Esta participação em movimentos sociais não-indígenas foi atribuída pelo cacique à sua formação nas “coisas do branco”, o que remete ao anseio de João de Nô de que seus netos fossem à escola para não serem enganados.

Contudo, Babau logo ficou conhecendo os Pataxó de Coroa Vermelha com os quais, aos poucos, foi se envolvendo. Apesar de não morar na aldeia, ele estudou junto com alguns deles e chegou a promover algumas atividades para a organização dos estudantes, como também afirmaram Luzia e Sinivaldo – casal Pataxó de Coroa Vermelha que estudou com o Tupinambá nessa época e com quem teve oportunidade de conversar. Segundo eles, no início Babau não participava dos eventos da aldeia de Coroa Vermelha, atuando junto a eles principalmente no movimento estudantil, não necessariamente envolvido com as questões indígenas. Apesar disso, por serem Pataxó e estarem à frente nessa organização, acabavam representando principalmente os estudantes indígenas do mesmo colégio, combatendo o grande preconceito que sofriam e, muitas vezes, recorrendo ao apoio da FUNAI, buscando garantir transporte, material e uniforme escolar (SINIVALDO TIMBIRA; LUZIA PATAXÓ, 2015). Sinivaldo, que na época era vice-cacique de Coroa Vermelha, me disse que, depois, quando já era amigo do líder tupinambá, o ajudou a entregar “um documento” para o então Ministro dos Esportes e do Turismo, Rafael Greca. Outra liderança da aldeia Pataxó, o Cacique Zeca, afirmou que o Tupinambá chegou a manifestar interesse em buscar o reconhecimento de seu povo, “e aí ele [Babau] chegou e falou: ‘Olha, eu pretendo reencontrar meu povo que é Tupinambá. Meus familiares é de lá e tal, tal.’” (ZECA PATAXÓ, 2015).

Como pude perceber, com base nesses relatos, a ida de Babau para Coroa Vermelha, a princípio, não teve como objetivo uma aproximação com os Pataxó da comunidade, como se poderia pensar, já que antecedeu a mobilização dos Tupinambá de Olivença que desembocou no seu (auto)reconhecimento étnico. De todo modo ele foi conhecendo e se aproximando de

alguns Pataxó e, aos poucos, inteirando-se do movimento e da organização deste povo, como transparece em sua fala:

E aí, cada vez mais, eu e mais os parente se conhecia. E aí, depois, foi nisso aí que a gente começou sempre a trabalhar, e eu: “Não, eu sou índio, sou Tupinambá”. “Ah é, é!?”. “Sou”. Eu falava: “Sou da região mesmo”. “Ah, é mesmo!?”. Aí a gente começava. E aí as pessoas que a gente traçou [conversas], lá em Coroa Vermelha, começava a conversar, trocar idéia, que índio gosta de valentia né!? Então... [risadas] e assim a gente foi se conhecendo cada vez mais (BABAU, 2015b).

Finalmente, em 1999, Babau foi convidado pelos Pataxó para participar da organização do “Brasil Outros 500” que, como ele próprio disse, “aí eu atuei profundamente [...]”. No ano seguinte, como já indiquei anteriormente, os Tupinambá de Olivença participaram deste evento, o que contribuiu significativamente para a mobilização recém iniciada por eles. Nas palavras do líder, isto serviu “[...] pra terminar a pré-organização [do movimento dos Tupinambá de Olivença] pra depois retomar” (BABAU, 2015b).

As falas do próprio cacique Tupinambá e das lideranças Pataxó revelam que, após o evento de 2000 em Coroa Vermelha, as relações entre eles foram se tornando rarefeitas e, atualmente, são poucos os seus momentos de interação, que ocorrem ocasionalmente durante eventos do movimento indígena. Sinivaldo, junto ao então cacique de Coroa Vermelha, Carajá, chegou visitar a Serra do Padeiro ainda no início da mobilização e retomada do território pelos Tupinambá de Olivença:

Sinivaldo: Na época que eles tavam iniciando lá as retomadas, reconhecimento deles lá, nos Tupinambás. Eu fui, eu fui lá, eu e o Cacique Carajá passamos lá uns dois dias lá com eles...

Ricardo: Numa retomada!?

Sinivaldo: Isso. E eles precisaram muito, porque, por mais que eles eram indígena, eles não tinha muito conhecimento...

Luzia: Da luta!

Sinivaldo: Então a gente foi falando como é que podia participar, como é que chegava até Brasília, não é!? E eu fiz isso umas duas vezes que eu fui lá mais cacique Carajá na época. (SINIVALDO TIMBIRA; LUZIA PATAXÓ, 2015)

Babau afirma que ainda tem uma relação com os Pataxó, tanto de Coroa Vermelha como de outras aldeias, muito atrelada ao movimento indígena. Mas a estadia do cacique da Serra do Padeiro em Santa Cruz Cabralia foi importante, acima de tudo, por ter possibilitado essa sua aproximação o movimento indígena na Bahia, no caso, engendrado pelo povo Pataxó.

Babau ainda se referiu a outras ações da comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro que estão envolvidas no seu processo de organização interna e que contribuíram para sua projeção e reconhecimento externo. Por fim, como ele próprio assinalou, o evento de sua “prisão” exerceu aí um importante papel:

Quando acontece minha prisão, aí foi um “bum” né!? Porque todas as lideranças que conhecia o modo da gente ser, o modo de agir, não acreditou naquilo e foi todo mundo pra cima. Aí eu acho que consolidou aquilo que a gente vem fazendo, a gente teve um trabalho, né!? Que levou a chegar na prisão, levou todo mundo, o país inteiro se mobilizar, tanto os índios como movimentos não-índigenas (BABAU, 2015b).

Isso pode ser interpretado a partir do que propõe Santos, M. (2008b, p. 145) a respeito das possibilidades interpretativas do evento enquanto categoria geográfica de análise, ao passo que os eventos são a “matriz do tempo e do espaço”. Segundo o autor, estes devem ser entendidos como atos inaugurais de ações constitutivas a partir dos quais uma nova história é gerada, tratando-se, portanto, da essência da própria história. Neste sentido, como aponta Duarte (2000), para Hannah Arendt os acontecimentos do passado só se tornam origem a partir do evento. Mas o pensamento da filósofa avança ao compreender que aquilo que o evento realiza não é só a soma dos fatos e ocorrências pregressos, os excedendo em significação. Contrapondo-se a idéia de causalidade, para ela o evento representa uma ruptura da continuidade histórica por “algo que jaz no âmbito da liberdade humana” que traz em si. Disto advêm a necessidade de “contar os eventos sofridos” de modo a detectar suas implicações e trazer a luz todas suas significações (DUARTE, 2000).

O evento pode ser ainda entendido como a mediação geográfica e histórica entre o particular e o universal, conforme afirma Santos, M. (2008b). Para ele “se o evento esgota as suas próprias possibilidades, jamais ele esgota ou utiliza todas as possibilidades oferecidas pelo mundo” (p.160), por uma formação socioespacial, uma região e/ou um lugar. Portanto, como proposto por Serpa (2006), “arrancar” o evento de uma trajetória histórica do todo, para analisá-lo, requer, logo em seguida, reintegrá-lo ao movimento da totalidade, de modo a compreendê-lo em conjuntura.

As prisões das lideranças Tupinambá da Serra do Padeiro, notadamente as ocorridas entre março e agosto de 2010, são por mim encaradas enquanto eventos que criam uma nova etapa da história destes indígenas e de sua luta pelo território. Busco assim compreendê-los em suas implicações e significados nas articulações políticas engendradas por aqueles Tupinambá e seus resultados em termos de conquistas territoriais.

Babau já foi preso pela polícia quatro vezes, além de uma tentativa frustrada da Polícia Federal de prendê-lo em 23 de outubro de 2008. A primeira destas prisões se deu em 17 de abril de 2008, mas dois dias depois ele foi liberado. A segunda, em 10 de março de 2010, durou 5 meses e 18 dias e foi seguida das prisões de dois irmãos seus. A terceira ocorreu em 24 de abril de 2014 e o cacique foi solto 5 dias depois; e a última, em 07 de abril de 2016, em que foi preso junto a seu irmão, Teity Tupinambá, sobre a qual comentarei no final deste capítulo. Além dele, quatro irmãos seus já foram detidos ao menos uma vez pela polícia⁷². Como afirmou D. Maria, mãe de todos eles, “a Polícia Federal é assim: nós somos uma caça e a PF é um cachorro. O fazendeiro manda e tchá!”. Para ela, trata-se da tentativa dos fazendeiros da região – os “caçadores” –, através da polícia – os “cachorros” –, em acabar com a sua família – a “caça”. Tanto que, como ela afirmou, haviam mandatos de prisão para todos os seus filhos, inclusive um deles já falecido. Uma de suas filhas, Magnólia, não foi ainda presa, no entanto, correndo este risco, não pode sair da aldeia por alguns meses, o que a impediu de concluir sua faculdade. Alda Maria Oliveira, missionária do CIMI, deu sua interpretação sobre o caso. Para ela, a família de Babau tomou a frente do movimento na Serra do Padeiro, o que acabou a expondo demais.

Como me foi dito por alguns dos Tupinambá da Serra do Padeiro, estas prisões, no entanto, têm de fato relação com sua luta pelo território, assim como afirmou Babau durante evento acadêmico, “a cadeia que eu e meus irmãos passamos, contar parece piada. [...] Aquilo não foi pra amedrontrar? Foi pra amedrontar! Pra vê se a gente tinha medo de lutar pelo que é nosso. Nós não tivemos!” (BABAU, 2015c). Também o afirma Glicéria, comentando sobre sua própria prisão:

[...] e eu tô aqui por quê? Não fiz nada. Lutando pelo meu direito. Então, né, e a gente parar num lugar desse aqui. Aí falei: “Ah, meu amigo, se pensa que vai me botar aqui pra me calar, vai ser difícil, porque quando eu voltar, vou voltar mais valente ainda” [risos]. Eles pensou que eu ia amansar, ainda mais com filho e tudo mais. Não, eu vou voltar mais forte ainda. (GLICÉRIA, 2015b)

Como expressam estes relatos, o encarceramento a que foram submetidos estes indígenas está intimamente relacionado à mobilização dos Tupinambá da Serra do Padeiro em prol das terras que tradicionalmente ocupam e que, ao longo da história, lhes foram usurpadas

⁷² Para comentários e análises sobre os processos de encarceramento destes indígenas ver Alarcon (2013; 2014), além disso, para os casos das prisões de Babau e seus dois irmãos em 2010, ver também Ubinger (2012).

(UBINGER, 2012; ALARCON, 2013; 2014). Contudo, em muitos destes casos, esta conexão busca ser escamoteada pelas autoridades envolvidas que valem-se de outras justificativas as quais Alarcon (2014) analisa, expondo a fragilidade, ou mesmo a ausência das peças judiciais que determinaram estas prisões.

Dentre todas as detenções pelas quais passaram os Tupinambá da Serra do Padeiro, destacam-se as ocorridas em 2010, não só pela extensão do período em que ficaram presos, mas pelas circunstâncias em que foram detidos, os fatos que imediatamente lhes seguiram e, acima de tudo, por alguns dos desdobramentos deste evento no que diz respeito ao reconhecimento e projeção da comunidade que teve implicações nas suas articulações e alianças políticas.

Como indicam Alarcon (2013) e Ubinger (2012), no dia 10 de março de 2010, o cacique Babau foi detido em sua residência por volta das 2:00 e 3:00 horas da manhã por agentes não identificados e sem qualquer mandato de prisão. Temendo tratar-se de um sequestro, o Tupinambá reagiu, desencadeando violenta luta corporal diante de sua esposa e filho de 3 anos de idade. Por terem apontado uma arma para a cabeça da criança, Babau desistiu de resistir e foi então levado. Além desta cena, também o fato de terem demorado a se apresentar na delegacia, após o cacique ter sido levado, gerou grande preocupação e traumatização de seus familiares que chegaram a pensar que ele seria assassinado.

O caso se referia a um mandato de prisão preventiva, solicitado pelo delegado da Polícia Federal Fábio Marques e ajuizado pelo juiz Pedro Holliday da Vara Única de Ilhéus⁷³, por acusação de esbulho possessório e formação de quadrilha durante ações de retomada. Como demonstra Alarcon (2013), a decisão do juiz baseou-se em um conjunto de inquéritos e ocorrências policiais que, apesar de sua fragilidade e inconsistência, agem por efeito cumulativo, influenciando a decisão do magistrado. Babau ficou preso durante cinco meses e dezoito dias, tendo sido transferido diversas vezes de unidade prisional até que, em 16 de abril de 2010, foi levado para o presídio federal de segurança máxima de Mossoró – RN. Além de ter indeferidos vários pedidos de *habeas corpus*, advogados de defesa tiveram dificuldades em obter informações e foram negados pedidos de visita (ALARCON, 2013). Quanto ao caso, Alarcon (2013) destacou uma das reais intenções por trás da detenção de Babau: criar condições

⁷³ O juiz Pedro Alberto Pereira de Mello Calmon Holliday é reconhecido por muitos dos indígenas e indigenistas no sul da Bahia por ser abertamente contra a demarcação dos territórios indígenas e quaisquer movimentos sociais. Segundo alguns relatos, o juiz já havia se pronunciado publicamente que assinaria quaisquer pedidos de reintegração de posse sobre áreas retomadas pelos indígenas. Ele deixou de atuar na região, segundo o cacique Ramon Ytajibá, Tupinambá de Olivença, “[...] ele saiu, com tanta pressão de tanta reintegração que ele assinou e não conseguia cumprir nenhuma. Que quando ele cumpria com a polícia, no outro dia a gente já tava lá dentro de novo mesmo, até às vez na mesma hora, né, a gente entrava de novo nas fazendas. A gente foi enjoando ele, até quando ele deu um princípio de infarto. Deu um princípio de infarto lá e aí é... a SAMU foi buscar ele lá” (RAMON YTAJIBÁ, 2015).

para a realização de reintegrações de posse de fazendas retomadas na Serra do Padeiro, tentativas que de fato aconteceram no período em que o cacique esteve preso.

Dez dias após Babau ter sido levado, seu irmão Givaldo foi detido em Buerarema enquanto consertava seu caminhão. Em 3 de junho daquele ano, foi a vez de sua irmã Glicéria ser detida na pista de pouso do aeroporto de Ilhéus, com seu filho de 2 meses no colo. Glicéria havia acabado de voltar de Brasília, onde se reuniu com o então presidente da república Luís Inácio Lula da Silva, a quem denunciou as arbitrariedades que vinham sendo cometidas pela PF contra os Tupinambá de Olivença. Glicéria ficou presa durante dois meses e treze dias, período em que teve problemas de saúde e teve que interromper a amamentação de seu filho (ALARCON, 2013; UBINGER, 2012). Conforme Ubinger (2012), todos os três Tupinambá só foram libertados em 17 de agosto de 2010, por intervenção da Comissão de Direitos Humanos da Assembléia Legislativa.

Segundo me relataram os Tupinambá da Serra do Padeiro, durante esse período em que Babau e seus irmãos estiveram presos, houve a mobilização de diversos agentes em defesa da comunidade e de seu líder. Diante de meus questionamentos sobre suas atuais articulações políticas, eles destacavam pessoas e instituições que lhes haviam apoiado sobretudo nesse momento.

Este é o caso de Joelson Ferreira de Oliveira, coordenador do assentamento de reforma agrária “Terra Vista” que fica no Município de Arataca/BA e está a cerca de 60 km da Serra do Padeiro. O líder do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) é natural de Itamaraju/BA e filho de pequenos agricultores que trabalhavam na lavoura de cacau e que perderam suas terras por endividamento com outros produtores da região. Como aponta Lima (2011), por atuar nas lutas sociais, em 1987, Joelson foi convidado pela coordenação nacional do MST para organizar o movimento em Guaratinga, no Extremo Sul da Bahia. Em 1988, ajudou a organizar a ocupação da fazenda Bela Vista em Itamaraju. Quatro anos depois, organizou a ocupação da fazenda, também chamada Bela Vista, em Arataca, abandonada pela infestação da vassoura-de-bruxa durante a crise da produção cacaueteira no sul da Bahia. Ali foi implantado o assentamento Terra Vista, em 22 de junho de 1994, do qual Joelson participou na organização da proposta de seu projeto. Joelson foi coordenador regional do MST em Itabuna, posto que deixou para coordenar o assentamento em Arataca, no qual tem se dedicado à organização de uma produção agroecológica (LIMA, 2011).

Logo no terceiro dia em que estive na Serra do Padeiro, o nome de Joelson me foi apontado como um dos principais aliados da comunidade. Em conversa com Baiaco, irmão de Babau, ele me contou sobre a presença e apoio dos assentados durante o período em que o

cacique e seus irmãos estiveram presos. Segundo ele, o apoio do assentamento Terra Vista à luta dos Tupinambá se dá sobretudo em momentos de conflito, na “hora que o pau quebra”⁷⁴. Joelson, com quem tive posteriormente oportunidade de conversar, afirmou que conheceu Babau e os Tupinambá da Serra do Padeiro “levando solidariedade” à comunidade durante o período em que seu líder esteve preso.

Joelson e Babau deram, então, continuidade à parceria que assim se constituiu e hoje os Tupinambá da Serra do Padeiro, assim como os de Olivença, participam da “Teia de Agroecologia dos Povos da Cabruca e da Mata Atlântica”, organização encabeçada por Joelson a partir do assentamento Terra Vista. Esta, segundo ele, tem como objetivo articular os diversos movimentos sociais através da “solidariedade do princípio de luta”, tendo como base a produção agroecológica, à qual os assentados se dedicam e buscam hoje divulgá-la e promovê-la entre os participantes, “elos da Teia”. Além disso, os indígenas da Serra do Padeiro destacaram a marcha realizada por aqueles assentados até sua comunidade durante a ocupação do Território Tupinambá de Olivença pela Força Nacional de Segurança Pública e o Exército brasileiro⁷⁵. Como me disse Dona Maria:

Eles são povo lutador, eles ajuda a gente quando nós estamos precisando... Agora mesmo, essa Teia [de Agroecologia dos Povos], o exército tava aqui dentro, baculejando, e dando avião, o avião chegava zoar assim em cima da gente. Eles marcaram, a Teia, vieram aqui, plantaram uns pés de cacau ali, plantaram aquele baobá, o pé de baobá. Eles mesmo se articulou, veio dar ajuda pra gente, mostrar pro governo que nós não estamos sós, que nós estamos juntos, que é tudo pobre, não pode brigar um com o outro, os pobres tem que se unir (D. MARIA, 2015).

Durante o período que estive em campo no sul da Bahia, reencontrei Joelson ou pessoas ligadas ao assentamento enquanto participavam de eventos dos diversos movimentos sociais na região. Além disso, o Assentamento Terra Vista sediou a etapa local, Pataxó Hãhãhãe, da Conferência Nacional Indigenista da FUNAI⁷⁶. Ademais, pude perceber nestas ocasiões a proximidade de Joelson com diversas lideranças indígenas Tupinambá e Pataxó Hãhãhãe. Mas,

⁷⁴ Relato de Baiaco reconstituído a partir de anotações feitas durante conversa no dia 18 de julho de 2015 na Serra do Padeiro/BA.

⁷⁵ Quanto a ocupação do Território Tupinambá de Olivença pela FNSP e pelo Exército brasileiro, ver artigo de Alarcon (2014).

⁷⁶ Em todos os eventos que tive oportunidade de participar durante esse breve período, entre os dias 16 de julho e 1 de agosto, sobre os quais já comentei na introdução desta dissertação, os assentados estiveram ativamente comprometidos com suas realizações, participando das mesas e plenárias e montando bancas para exposição e venda dos produtos do assentamento, principalmente o chocolate orgânico que eles próprios produzem e as sementes crioulas que distribuem.

acima de tudo, ele considera Babau e o Cacique Nailton Pataxó Hãhãhãe, como os dois principais líderes capazes de organizar os povos indígenas da Bahia, que, para ele, são fundamentais à finalidade última da Teia de Agroecologia dos Povos, que é apoiar “revoluções locais” em direção à “revolução brasileira”. Quanto a isso, Joelson diz o seguinte:

E outra questão importante, que a gente acha, é que a gente precisa reconfigurar o conceito de revolução... [pausa]. No sentido que a gente tá, fala de uma revolução ampla, mas esquece de, nos locais onde a gente tá, de fazer a revolução. Esquece de fazer a revolução individual. Porque não tem coletivo forte se não tiver individualidade forte. Local, pessoal. Reconfigurar qual é a perspectiva da liderança. Como é que devemos fazer isso? Qual a liderança que nós precisa? Sem liderança não vamos pra lugar nenhum, mas qual é a liderança, qual é o perfil dela? Ela tá, ela pode ser uma liderança figurada, fora do seio do povo? Ou tem que ser uma liderança que esteja no seio do povo? (JOELSON, 2015)

Desse modo, Joelson nota a relevância da figura política de Babau na conjuntura atual e no contexto da região sul da Bahia, ao passo que enseja, para o assentado, um exemplo de organização e atuação política indígena. Da mesma forma, o coordenador do Terra Vista destaca o papel de Nailton Muniz Pataxó Hãhãhãe que, como comentei anteriormente, continua a ser uma grande referência do movimento indígena na Bahia e no Brasil. Enfim, para Joelson, esses dois líderes indígenas representam a “liderança que nós precisamos”, os quais são agentes notáveis de “revoluções individuais” e “locais” que podem conduzir a uma revolução mais ampla da sociedade como um todo.

Volto agora à questão sobre os desdobramentos dos eventos das prisões das lideranças da Serra do Padeiro no que diz respeito as suas articulações políticas. Além do caso dos assentados do Terra Vista, outros movimentos sociais também manifestaram seu apoio à comunidade, especialmente no período em que Babau e seus dois irmãos ficaram presos por alguns meses em 2010. As pessoas da aldeia Tupinambá destacaram também, as visitas realizadas nesse momento por representantes da Igreja Católica, por um juiz federal da região e pelo apoio de Yulo Oiticica, atual ouvidor geral do estado da Bahia pelo PT, o qual é visto por esses Tupinabá como um grande aliado.

Ao ser libertado em 17 de agosto de 2010, Babau foi incluído no “Programa de Proteção dos Direitos Humanos” da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Por si só, tal fato pode ser visto como uma vantagem tática para os Tupinambá da Serra do Padeiro, ao passo que assim conquistaram apoio institucionalizado do Governo Federal. Mas além disso,

esta relação ainda se desdobraria em outra articulação, agora em escala internacional. Nas palavras de Babau isso se deu da seguinte forma:

[...] observe, o pessoal sempre falou bem assim: “Procura as organização internacional, procura.” Aí eu falei assim: “Não, que no dia que elas achar que a gente precisa elas vêm.” Dizia assim: “A gente cuida da nossa casa, a gente não vai até...”. E nunca tinha ido, mas quando depois, que eu saí do presídio, aí falaram: “Ó você tá agora na ‘proteção dos defensores’”. Já não sabia bem o que é isso [...] Aí: “Babau, você vai ter que sair.” “Não, não saio da aldeia. Não vou pra Bras....não, cancela tudo, não vou sair de minha casa”. Aí diz: “Ah, mas você corre o risco de morrer”. Digo: “Não, já morreram centenas e milhares de Tupinambá, a minha vida não é maior e nem menor daqueles que morreram. Então eu volto pra minha casa, nem que seja fugido, mas eu volto”. “Então não tem jeito, volta pra casa e a gente protege você lá”. Então, mesmo assim não tinha contato com nenhuma embaixada, de repente ligaram pra nós dizendo: “Ó, vocês foram premiado, na questão dos direitos humanos, da Secretaria de Direitos Humanos e também da União Européia, não sei o quê, blabláblá...[...] (BABAU, 2015b).

O “prêmio” ao qual Babau se refere, se trata de sua inclusão na publicação “Dez faces da luta pelos direitos humanos no Brasil” (ONU, 2012), coordenada pela Organização das Nações Unidas no Brasil (ONU) em parceria com a Embaixada do Reino dos Países Baixos, a SDH/PR e a Delegação da União Européia no Brasil.

Em sua fala, o cacique Tupinambá se coloca explicitamente como agente passivo da ação e revela certo desinteresse no modo com que se refere à questão. Todavia, figurar na referida publicação propiciou, aos Tupinambá da Serra do Padeiro e a seu líder, uma oportunidade não só de serem conhecidos por representantes destas entidades internacionais, mas também de estabelecer certas relações com estes, dos quais passaram a obter algum apoio. Como me relatou Babau (2015b), ao receber aquele “prêmio”, ele foi convidado a conhecer alguns embaixadores, ocasião na qual proferiu um discurso. Mais uma vez, ele impressionou seus ouvintes⁷⁷. Um deles convidou-lhe para fazer a abertura de um encontro onde estavam presentes os filhos dos embaixadores, que também se emocionaram com sua fala, “tinha muitos deles, dos jovens chorando”. Isso tudo acabou lhe proporcionando uma abertura diante destas entidades, como o próprio cacique chegou a afirmar: “Eu chego lá: ‘Ó, o Babau chegou.’ Pronto, eu entro lá, falo com eles, tal”. Segundo ele, estas entidades têm buscado se informar junto ao CIMI sobre o que vem ocorrendo na Serra do Padeiro e quanto aos trâmites para a conclusão do processo demarcatório da terra indígena Tupinambá de Olivença. Além disso,

⁷⁷ Quanto a capacidade discursiva de Babau, ver “seção 3.3.1” (p. 120-122) desta dissertação.

foram ainda formulados dois inquéritos, sob auspício destas entidades, denunciando as violações de direitos humanos pelo Governo brasileiro no caso daquela comunidade indígena. Finalmente, como já apresentei anteriormente, em 31 de outubro de 2014, esta relação desembocou em uma Audiência Pública e, logo em seguida, na visita dos representantes das entidades internacionais à aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro.

Esta Audiência, contudo, procedeu o evento da terceira detenção pela qual Babau passou. Em 24 de abril de 2014, Babau se apresentou a Polícia Federal em Brasília. Ele estava sendo acusado pelo assassinato de um pequeno agricultor do distrito Vila Brasil na zona rural do município de Uma, no dia 10 de fevereiro daquele ano. Como assinalou Alarcon (2014), o cacique teve sua prisão temporária decretada dez dias depois do ocorrido. Apesar disso, a existência do mandato de prisão só foi revelada no dia 17 de abril, um dia depois de Babau tirar seu passaporte para viajar, à convite da Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB) ao Vaticano, onde fazia denúncias ao Papa sobre as violências sofridas pelos Tupinambá de Olivença. Cinco dias depois de ter sido preso, o cacique Tupinambá foi libertado por não haverem os requisitos legais exigidos para a prisão temporária (ALARCON, 2014).

As prisões das lideranças Tupinambá, contudo, não são fato isolado, pois fazem parte de um amplo processo de criminalização que não se restringe nem só a líderes Tupinambá ou mesmo indígenas, assim como tampouco se limita ao sul da Bahia. O fenômeno estende-se por todo o território brasileiro, envolvendo diversas lideranças comunitárias, de tal modo que se faz necessária uma iniciativa estatal tão paradoxal quanto a de um “Programa de Proteção de Defensores dos Direitos Humanos”, que visa protegê-los, dentre outros, das forças repressivas do próprio Estado.

O encarceramento das lideranças implica em grandes prejuízos, não só para elas como para toda a comunidade que, apesar de mater a resistência, tende obviamente a se desestabilizar, emocionalmente e economicamente⁷⁸. Apesar disso, os relatos dos Tupinambá da Serra do Padeiro revelam um lado positivo das prisões de seus líderes. Como pude aqui destacar, estas resultaram em uma maior projeção da causa destes indígenas, como também já assinalara Alarcon (2013). Isto, por sua vez, teve implicações em suas articulações políticas, a partir dos contatos então estabelecidos com outros agentes que buscavam demonstrar seu apoio às lideranças presas e sua comunidade. Neste processo, novas escalas de articulação foram

⁷⁸ Alarcon (2013) comenta em seu trabalho as dificuldades enfrentadas pela comunidade durante o período em que suas lideranças estiveram presas entre março e agosto de 2010. Neste, visitas surpresas da polícia foram cotidianamente realizadas restringindo-se a circulação não só de pessoas como da produção agrícola destes Tupinambá. Além de se verem obrigados a parar de produzir por estes motivos, também seus compradores passaram a ser pressionados a não negociar mais com os indígenas.

ativadas e outras reforçadas a partir destes eventos, notadamente o ocorrido entre março e agosto de 2010. Com isso, alterou-se o jogo de forças atuante na disputa territorial protagonizada pela comunidade indígena. Na visão dos próprios Tupinambá da Serra do Padeiro, acabou favorecendo sua luta e suas conquistas, a ponto de Glicéria afirmar o seguinte:

Glicéria: Então, a gente, graças a Deus, a gente, com essa luta toda, mas a gente teve conquista nos direitos, né, nas políticas também, implementação. Mas isso custa muuuita luta, muuuita briga, muito enfrentamento e muita cadeia, porque, com essas luta toda aí a gente já enfrentou mais de [...] seis meses e dez dias de cadeia que a gente já enfrentou aqui, sem ter crime nenhum cometido. Eu tenho dois meses e quinze dias. Gil tem 5 meses e 10 dias. Babau tem 6 meses e 10 dias de prisão. Tudo isso aqui, de prisão, sem a gente cometer crime algum. A gente nunca cometeu algum crime e nós...

D. Maria: Foi por causa da luta pela terra.

Glicéria: E por conta da luta, pra chegar os direitos às pessoas, pra acessar programa do próprio governo, como o “Luz para Todos”, a melhoria de estrada, acesso ao “Bolsa Família”, a ter uma educação, direito à saúde, a gente teve que ir pra cadeia pra poder esses direitos chegar até aqui, até pra gente poder acessar esses direitos. Entendeu? (GLICÉRIA; D. MARIA, 2015).

O “não” categórico de Babau em resposta a minha pergunta, se ele possuía ou não quaisquer redes de contatos, intrigou-me bastante a princípio. Isso, somado às diversas vezes em que ele enfatizou o fato dos Tupinambá da Serra do Padeiro não procurarem fazer alianças e às falas de Glicéria e D. Maria a respeito da primordialidade da organização interna, fez com que, inicialmente, eu pensasse que as articulações políticas seriam algo desprezível na luta social e política engendrada por esta comunidade. No entanto, como busquei evidenciar até aqui, não é que tais articulações não existam na organização política desses Tupinambá, nem tampouco que eles desprezem as potencialidades destas para a reconquista e manutenção do território. De fato, articulações políticas com agentes externos, indígenas e não-indígenas, têm sido realizadas de diversas formas e em distintos momentos no contínuo processo de luta da comunidade, o que, reconhecidamente entre suas lideranças, tem resultado em avanços, acima de tudo, políticos. O fato é que, em seus relatos, os Tupinambá da Serra do Padeiro proclamam sua autonomia, econômica e política, gerada por sua organização interna. É a partir desta que suas articulações externas são engendradas, pela sua projeção regional, nacional e internacional, atraindo parceiros e aliados políticos.

3.3.6 O uso tático das redes técnicas: #libertembabau

Como tratei anteriormente, a aldeia Tupinambá Serra do Padeiro está situada em área de paisagem de traços caracteristicamente rurais, com baixa densidade de edificações e ocupação do solo predominantemente por atividades agrícolas, notadamente vinculadas à lavoura de cacau. Como foi dito, o deslocamento físico dos Tupinambá da Serra do Padeiro é complicado pelas condições das estradas de chão que lhe dão acesso e os conflitos ocorridos no município vizinho, Buerarema. Isto faz com que evitem a rota que passa pela cidade dando acesso à BR 101, optando muitas vezes, mesmo em casos em que a distância seja maior, passar por São José da Vitória, para acessar a rodovia.

Por outro lado, atualmente estes Tupinambá contam com alguns canais de telecomunicação. Assim como também acontece entre diversos povos indígenas no Brasil já há alguns anos, na Serra do Padeiro os indígenas têm se apropriado de novas tecnologias para comunicarem-se entre si e com outros agentes. Celulares, *smartphones*, *tablets* e *laptops* são já banalidades no interior da aldeia, havendo inclusive, entre os jovens, aqueles que dominam melhor estas tecnologias e dão assessoria aos outros usuários.

Na aldeia não há recurso à telefonia fixa, mas, através da instalação de antenas rurais, algumas pessoas dispõem, desde 2003-2004, de sinal de telefonia celular oferecido pela operadora “Vivo”, única com sinal na área. Como me disse Zeno Tupinambá, coordenador do “Centro Digital e Cidadania” (CDC)⁷⁹ e professor de informática da EEITSP, as pessoas que vivem nas retomadas e que não possuem antena rural precisam, portanto, se deslocar fisicamente para poderem, então, se telecomunicar. Para tanto, se dirigem ao centro da aldeia ou às retomadas que dispõem de antena rural.

Entre 2011 e 2012, depois de muitas reivindicações por parte da comunidade, a EEITSP foi aparelhada com os dispositivos (antena e modem) para acesso à internet através de sinal de satélite pelo programa “Governo Eletrônico – Serviço de Atendimento ao Cidadão” (GESAC) do Ministério das Telecomunicações⁸⁰. Hoje, o sinal captado é redistribuído no centro da aldeia

⁷⁹ Os Centros de Cidadania Digital (CDCs) fazem parte do programa Cidadania Digital da Secretaria de Ciência, Tecnologia e inovação do Governo estadual da Bahia e visam a inclusão sociodigital de população de baixa renda. Através dos CDCs são oferecidos 1 servidor, 10 computadores, 1 impressora, além de outros equipamentos que possibilitam acesso a serviços e recursos digitais (SECTI/BA, 2016).

⁸⁰ O GESAC foi instituído pela Portaria nº 256 de 13 de março de 2002 e tem como objetivo “[...] disseminar meios que permitam a universalização do acesso às informações e serviços do governo, por meio eletrônico” (BRASIL, 2002). Através deste, o Governo Federal visa atender as comunidades em estado de vulnerabilidade social que não dispõem de outros meios para acesso às telecomunicações, disponibilizando gratuitamente conexão à internet via satélite e outros serviços para a inclusão digital (para mais detalhes sobre o programa ver TRAMONTIN e BORGES, 2007, p. 171-172). Em 2013 haviam mais de 13 mil pontos de acesso em território

a partir de três pontos equipados com roteadores para conexão sem-fio. Um destes refere-se às instalações escolares do CDC que utiliza o sinal de internet provido pelo GESAC. Outro roteador está na casa de Magnólia que, além de diretora da Escola, gerencia grande parte das atividades da AITSP. Para as atividades dessa Associação, com sede também no centro da aldeia, seus coordenadores desfrutam igualmente da referida conexão à internet. Além disso, nesta parte da aldeia da Serra do Padeiro, todos os membros da comunidade têm possibilidade de acesso livre à internet, inclusive através de seus dispositivos móveis particulares. Assim, os usos que se fazem desta conexão extrapolam os voltados às atividades escolares.

No entanto, conforme relatado por Zeno, a conexão ainda é bastante lenta, não chegando a 0,5 Mbps - ou seja, a 512 Kbps. Além disso, ele afirma que frequentemente a conexão fica lenta ou é cortada, às vezes, por períodos de até um ou dois meses e é por isso que, atualmente, eles continuam a reivindicar a melhora da conexão.

Por fim, os Tupinambá da Serra do Padeiro contam ainda com sinal de televisão, inclusive por assinatura, através de sinal de satélite e de rádio. Devo ressaltar que não me preocupei em fazer um levantamento exaustivo do número de dispositivos de telecomunicação na aldeia. Minha preocupação concentra-se primeiramente no fato de que existem possibilidades técnicas de acesso à internet e à telefonia fixa e móvel na Serra do Padeiro, apesar de algumas restrições; e, por outro lado, nas evidências dos usos dessas técnicas em prol da luta pelo/no território.

Em 07 de abril de 2016, quando eu já estava em fase de finalização desta dissertação, o Cacique Babau foi preso novamente e, junto a ele, seu irmão José Aelson Jesus da Silva, o Teity Tupinambá. Esta foi a quarta vez em que o cacique foi detido pela polícia e, não diferentemente das outras vezes, através de procedimentos piores de contradições.

Segundo as reportagens da acessoria de comunicação do CIMI (2016a; 2016b; 2016c), as lideranças indígenas foram detidas em Olivença pela Polícia Militar após terem estado na retomada da aldeia Gravatá, na porção litorânea da TI. Ali, um dia depois de terem sido despejados de forma violenta em uma reintegração de posse, os Tupinambá habitantes da área denunciavam a extração de areia por empresa particular que estava sendo escoltada por um comando da própria PM. Como relatado na reportagem, segundo Babau, ele e seu irmão foram averiguar o descumprimento de acordo estabelecido com a Secretaria de Segurança Pública para a não execução daquela ordem de despejo, a qual já havia sido emitida, em 12 de janeiro de 2016, pelo juiz federal da comarca de Ilhéus, Lincoln Pinheiro da Costa.

nacional disponibilizados pelo programa que, naquele ano, teve edital publicado para ampliação do número de unidades e aumento da velocidade da conexão, que até então atingia 512 Kbps.

Inicialmente, o comando da PM acusou Babau e Teity de tentarem impedir a retirada de areia da área pelos caminhões, inclusive atirando pedras contra as viaturas da polícia. No entanto, as lideranças só foram presas a 10 km de distância de onde ocorriam as manifestações, após terem sido perseguidas pela PM. Já na delegacia, o comando policial alegou que prendera os indígenas em um suposto flagrante por porte ilegal de armas – um revólver calibre 38 e uma pistola de uso exclusivo da polícia. Segundo a reportagem do CIMI (2016a), há suspeitas quanto a armação de uma cilada contra as lideranças.

Babau e Teity passaram a noite na delegacia e no dia seguinte, por telefone, o juiz Lincoln cancelou a audiência de custódia, decretou a prisão preventiva de ambos os Tupinambá e mandou que fossem transferidos para o presídio estadual “Advogado Ariston Cardoso” em Ilhéus. A transferência dos indígenas para os presídios da região representa grande risco a suas vidas, dada a presença, nessas unidades carcerárias, de pistoleiros que mantêm certos vínculos com os fazendeiros locais e que são, portanto, particularmente hostis aos indígenas, como o próprio Babau já havia me dito em entrevista.

As lideranças foram acompanhadas judicialmente pelo advogado da AITSP e pelo MPF, além de acompanhamento do caso pela SJDHDS/BA, por intermédio do Programa de Proteção dos Defensores dos Direitos Humanos da Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República, ao qual o Governo estadual está vinculado.

Na tarde de 7 de abril, em que Babau e Teity foram presos, encontrei-me com Rutian e Dona Maria da Glória Jesus em Salvador – esta viera à capital baiana para participar do “Abril Indígena UFBA 2016”. Como já foi dito, D. Maria é a mãe das duas lideranças detidas. Rutian havia acabado de receber a notícia por celular e ligava, ou enviava mensagens virtuais para as pessoas da Serra do Padeiro para obter informações, assim como se comunicava com outras lideranças para informar-lhes do caso, como seu sobrinho Kâhu Pataxó, que também estava em Salvador. Este, quando Rutian contactou-lhe, já sabia da notícia e se dirigia ao Centro Administrativo da Bahia (CAB) para falar diretamente com agentes públicos que poderiam de alguma forma auxiliar no processo⁸¹. A advogada Patrícia Pataxó, que também vive em Salvador e é próxima dos Tupinambá da Serra do Padeiro, ligou para Rutian ao saber da notícia, buscando falar com D. Maria e se dispor a acompanhar o processo caso este não viesse a ser resolvido nos próximos dias.

⁸¹ Kâhu Pataxó, por sua atuação no movimento indígena e principalmente por postura de articulador político, junto com seu tio, o Cacique Aruã Pataxó, além de sua compreensão da máquina pública, conhece e possui relações com alguns agentes e gestores públicos.

Zeno Tupinambá afirmou-me que a comunidade da Serra do Padeiro, desta vez, ficou sabendo das prisões de Babau e Teity instantaneamente, através do contato estabelecido por telefone a partir das pessoas que se encontravam em Olivença. Em meio virtual, as notícias, atualizadas constantemente, foram disseminadas rapidamente através de sites, blogs e das redes sociais virtuais. A estas, seguiam-se manifestações de pessoas, grupos e entidades diversas, indígenas e não-indígenas, através de cartas, notas de repúdio, mensagens e manifestos textuais e audio-visuais, expressando seu apoio e exigindo providências imediatas das instituições estatais. Dentre estas muitas manifestações, um vídeo também foi gravado na Serra do Padeiro pela irmã das lideranças, Glicéria Tupinambá, e divulgado na rede social virtual do *Facebook*, logo no dia seguinte ao da prisão dos irmãos indígenas.

No dia 11 de abril, o juiz federal da comarca de Ilhéus presidiu a audiência de custódia, ouvindo a versão dos Tupinambá, e substitui as prisões preventivas por prisões domiciliares, podendo assim as lideranças responderem ao processo em liberdade assistida, agora sob acusações de: a) lesão corporal contra um dos trabalhadores do areal, b) ameaça de agressão contra trabalhadores e policiais, c) resistência à prisão e d) desacato à autoridade. Até o término da redação desta dissertação, em julho de 2016, as lideranças seguiam em prisão domiciliar, tendo que comunicar o juiz federal da comarca de Ilhéus sobre quaisquer saídas da aldeia.

A intensa mobilização em meio virtual em solidariedade às lideranças e à comunidade Tupinambá, não é fato inédito no Brasil, apesar de caracteristicamente contemporâneo. Em outubro de 2012, os Guarani-Kaiowá da comunidade *Pyelito Hue/Mabarakay*, no município de Iguatemi/MS, publicaram uma carta direcionada ao Governo e à Justiça do Brasil, na qual pediam para que fosse decretada sua morte coletiva e que fossem enterrados ali mesmo, em seu território tradicional, junto a seus antepassados, ao invés de serem despejados pela Justiça Federal em uma reintegração de posse, como estava previsto acontecer⁸². A veiculação da carta pelas redes sociais provocou grande comoção da opinião pública, principalmente pelo mal entendido gerado em que se pressupunha a intenção de “suicídio coletivo” dos indígenas. A campanha “Somos todos Guarani-Kaiowá” foi lançada e teve grande repercussão, primeiramente nas redes sociais virtuais, nas quais as pessoas passaram a acrescentar “Guarani-

⁸² “Moramos na margem do rio Hovy há mais de um ano e estamos sem nenhuma assistência, isolados, cercado de pistoleiros e resistimos até hoje. Comemos comida uma vez por dia. Passamos tudo isso para recuperar o nosso território antigo Pyleito Kue/Mbarakay. De fato, sabemos muito bem que no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários os nossos avôs, avós, bisavôs e bisavós, ali estão os cemitérios de todos nossos antepassados. Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser mortos e enterrados junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui”. (GUARANI-KAIOWÁ, 2012 apud. HECK, 2012).

Kaiowá” a seus nomes em seus perfis nestas redes; posteriormente outros canais de telecomunicação e da imprensa escrita passaram a comentar a campanha.

Analisando o caso da recente prisão das lideranças da Serra do Padeiro, considero que as mensagens transmitidas por meios virtuais, tanto pelos Tupinambá quanto por seus parceiros, são, por um lado, voltadas a alimentar de informação uma determinada rede de agentes que é acionada em momentos de conflito. Por outro lado, os agentes envolvidos nesta rede visam sensibilizar a opinião pública mediante a divulgação de informações com base nos relatos dos próprios indígenas, como alternativa aos de canais da mídia convencional que, raramente, têm em conta tais pontos de vista.

A perspectiva de comunicar um ponto de vista próprio à comunidade indígena, também se manifesta em mensagens de natureza não simplesmente informativa que têm sido veiculadas através da internet pelos Tupinambá e seus parceiros. Tratam-se de produções audiovisuais feitas em parceria com acadêmicos e cineastas que visam explicitamente chamar a atenção de um público em potencial para as causas sociais e políticas da comunidade através de uma sensibilização ética e estética. Recentemente, em 2015, foram lançados dois vídeo-documentários de curta metragem sobre os Tupinambá da Serra do Padeiro: “Retomada”⁸³ de Leon Sampaio; e “Tupinambá: o retorno da terra”⁸⁴ de Daniela Alarcon e Fernanda Ligabue.

Daniela Alarcon é jornalista e antropóloga e vem desenvolvendo pesquisa junto aos Tupinambá da Serra do Padeiro desde 2011, quando iniciou seu mestrado, dando continuidade a sua pesquisa em nível de doutorado na atualidade. Sua atuação junto aos indígenas é exemplar de uma de suas formas de articulação política. Além do resultado textual da pesquisa e do vídeo-documentário, a intensa atividade da autora resultou ainda em uma série de reportagens e artigos, veiculados em periódicos acadêmicos, jornais e revistas virtuais, explicitando as injustiças e violências sofridas pela comunidade indígena e denunciando a “cobertura enviesada” que os canais midiáticos convencionais fazem dos fatos. A grande atividade de Alarcon se expressa, ainda, na série de eventos dos quais participou em diferentes partes do Brasil e em outros países, em alguns casos junto às lideranças da Serra do Padeiro, para apresentar e discutir o vídeo-documentário, como divulgado através do *Facebook*⁸⁵.

Apesar das limitações e da incipiência do acesso às redes de telecomunicação no interior da aldeia Serra do Padeiro, esses Tupinambá já dispõem de dispositivos tecnológicos que lhes permitem usufruir destas redes. Além disso, eles vêm aprimorando seus conhecimentos para a

⁸³ Disponível em: <<https://vimeo.com/123865194>>.

⁸⁴ Disponível em: <<https://vimeo.com/126566470>>.

⁸⁵ Disponível em: <<https://www.facebook.com/oretornodaterra/?fref=ts>>.

devida apropriação destas novas técnicas. Como ressaltado por Santos, M. (2008b), as redes técnicas não passam de mera abstração caso não sejam consideradas as ações e intencionalidades dos agentes sociais que recaem sobre estas. O autor ainda a desigualdade inerente ao processo de apropriação destas redes pelos diversos agentes e grupos, sendo que existem aqueles que produzem, controlam e utilizam privilegiada e estrategicamente estas redes. Por outro lado, há os que destas simplesmente se apropriam, aproveitando taticamente algumas possibilidades geradas pela presença das redes técnicas no espaço. Neste caso, esses agentes ou grupos sofrem muitas vezes determinadas coerções no processo de apropriação dessas redes e não têm controle algum sobre seu funcionamento.

O caso das telecomunicações na comunidade da Serra do Padeiro insere-se no rol destas formas táticas de apropriação das redes ao passo que implicam: a) em limitações na velocidade de transferência de dados da conexão à internet, b) na inconstância da conexão, e c) na pouquíssima abrangência do sinal disponível à telefonia móvel, obrigando estes Tupinambá a adotar antenas rurais, o que no entanto não garante uma constância do serviço.

Como ressaltado por Dias (2001; 2005), as redes técnicas não podem ser compreendidas como agentes e portanto não podem por si só induzir transformações socioespaciais, as quais se devem às ações dos agentes sociais através dessas redes. Desse modo, não se pode dizer que o recente acesso da comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro às novas tecnologias de telecomunicação implique, por si só, em transformações socioespaciais, tal como a garantia do controle territorial por parte do grupo. Mas essas redes têm constituído um instrumento a mais da luta destes Tupinambá por direitos e pelo seu território, potencializando em certos casos as ações empreendidas localmente, tais como as ações de retomadas de terras e a organização interna da comunidade através da AITSP. Isto se expressa no tom otimista das mensagens de Zeno Tupinambá, a mim enviadas pelo aplicativo “*Whatsapp*”, quando lhe questionei sobre as implicações da apropriação e uso da internet e das novas tecnologias de telecomunicação para a comunidade:

O uso da internet facilitou muito a nossa vida. Muito, muito, em tudo falando, só pra melhorar, na nossa luta. [...] De *tablet*, de celular, bons né!? [...] Veio pra somar, que hoje nós temos um controle muito grande de como ter essas máquinas, como você ter elas na mão, entendeu? [...] mudou tudo, em questão de aprendizado, de informações que a gente tem tempo real (ZENO, 2016).

As redes técnicas, quando instaladas no território sob os auspícios das grandes empresas capitalistas, constituem-se em canais de realização de vetores verticais que atuam nos lugares

em que incidem por forças centrífugas, perturbando as organizações socioespaciais locais preexistentes. Por outro lado, essas redes constituem possibilidades para a organização social e política dos agentes e grupos sociais na medida em que destas se apropriam, podendo vir a potencializar forças centrípetas na interação dentre eles. É justamente o que se passa com os Tupinambá da Serra do Padeiro ao utilizarem as atuais possibilidades técnicas para telecomunicação, presentes em território nacional, como mais um instrumento de sua luta pelo/no território. O uso destas redes técnicas, notadamente as estabelecidas pela telecomunicação via satélite, representa um novo elemento na organização e articulação política da comunidade, tal como vem acontecendo entre outros povos indígenas na Bahia e no Brasil. No caso específico das telecomunicações, mais do que informar, os Tupinambá da Serra do Padeiro têm agora a possibilidade de expressar seu ponto de vista diante da sociedade nacional e mundial e, assim, apresentar-lhe as outras propostas de sociedade que por eles estão sendo geridas .

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A consideração das experiências de atuação política dos caciques Aruã Pataxó e Babau Tupinambá, revela seus esforços no sentido de articularem-se com outros agentes, indígenas e não-indígenas, que atuam em distintas escalas geográficas. No entanto, as articulações políticas engendradas por essas lideranças diferenciam-se de diversas formas, pois partem de agentes inseridos em realidades sociais, culturais e espaciais distintas.

As articulações políticas indígenas aqui analisadas apontam para questionamentos gerais quanto aos significados das ações de organização social e política por povos indígenas na contemporaneidade, abrindo novas perspectivas de investigação sobre o tema. Uma dessas questões gira em torno da noção de autonomia de povos e comunidades que reivindicam o direito à existência sociocultural específica e diferenciada.

A autonomia é um dos principais anseios manifestados pelas lideranças indígenas com quem conversei entre 2014 e 2016. Para elas, sua efetivação está necessariamente associada à garantia do território, por este ser a base material e simbólica para a produção e reprodução física e cultural do povo que o constitui no espaço. Trata-se, portanto, do ponto de partida das potenciais articulações políticas a serem engendradas por povos indígenas.

Por outro lado, ao ser a base fundamental para a produção econômica pelo controle dos meios de produção no espaço, como a terra, o território enseja a possibilidade de autofinanciamento da luta, como aponta de forma exemplar a experiência dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Diante da pendência do processo demarcatório da TI Tupinambá de Olivença, o controle exercido sobre as áreas retomadas pela comunidade é o que tem garantido aos indígenas financiarem sua própria luta de diversas formas. Isso tem contribuído de modo importante na gerência que os indígenas fazem da produção através da AITSP. Portanto, neste caso a autonomia política é potencializada pela autonomia econômica dos Tupinambá da Serra do Padeiro⁸⁶.

Outro sentido manifestado pela ideia de autonomia diante das articulações políticas aqui analisadas, refere-se à capacidade das lideranças em escolherem seus parceiros e aliados políticos. Ao criarem e fortalecerem suas organizações próprias, os povos indígenas concretizam e aprofundam os efeitos legais do artigo nº 232 da Constituição Federal de 1988,

⁸⁶ Ainda, para esses Tupinambá, ao passo que a Serra do Padeiro é a morada de seus Encantados e por serem estes que em grande parte possibilitam o sucesso das investidas da comunidade, a autonomia política também se manifesta a partir desta esfera espiritual-religiosa, a qual está essencialmente relacionada com todas as outras esferas da vida social do grupo. Para maiores detalhamentos a respeito da interação entre política e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, ver Couto (2008), Ubinger (2012) e Alarcon (2013).

que legitima sua capacidade de representação diante do Estado e da sociedade civil. Assim, as organizações servem como um instrumento de auto-representação dos povos e comunidades indígenas, através das quais eles têm buscado estabelecer relações com as instituições estatais em todas as suas instâncias – federal, estadual e municipal. Isso é o que tem sido feito pelos povos indígenas no Extremo Sul da Bahia através da FINPAT, organização por eles legalmente criada e atualmente presidida pelo cacique Aruã Pataxó.

Essa proposta de autonomia é levada ainda mais adiante ao não se limitar às articulações com a esfera estatal: as alianças são travadas também com outros setores da sociedade civil, inclusive com a iniciativa privada. Como as próprias lideranças reconhecem, tais relações podem levar a uma contradição do projeto de autonomia almejado. Ao tratarem com grandes empresas capitalistas, tais como a Veracel Celulose, os Pataxó incorrem em certos riscos que são muito bem reconhecidos por suas lideranças. No entanto, é no aproveitamento tático dessas relações que Aruã tem também buscado beneficiar as comunidades indígenas na região, através de suas negociações políticas. Taquari Pataxó ressaltou, em nossa conversa, o papel das grandes empresas produtoras de eucalipto na dissuasão de lideranças indígenas no Extremo Sul baiano, através da figura de advogados “bem pagos” para negociar diretamente com as comunidades e tentar impor acordos que atendam a seus interesses particulares.

Quanto a isso, uma questão que não pode deixar de ser posta, diz respeito aos desvios de metas, assimilações e dissuasões do interesse da luta indígena pelo/no território que decorrem das relações estabelecidas entre as lideranças indígenas e agentes privados, política e economicamente mais fortes. Percursos investigativos se abrem nesse sentido para buscar analisar as implicações diretas e indiretas de tais relações, sobretudo nos casos de contendas territoriais. De todo modo, é preciso reconhecer o protagonismo assumido pelos líderes indígenas que decidem lidar, através da negociação e não do enfrentamento direto, com a presença incontornável dos grandes agentes capitalistas na região em que se encontram seus territórios. Portanto, nada impede que a questão há pouco colocada, seja posta em sentido inverso e se pergunte: quais as implicações das articulação políticas de lideranças e organizações indígenas para as atividades dos agentes privados? O que estou querendo chamar atenção aqui, é que não se pode declarar, pela simples consideração da desigualdade das forças econômicas dos agentes, a derrota ou submissão das iniciativas indígenas negociadas nessas relações.

Em um contexto em que as lideranças indígenas buscam uma atuação autônoma, o órgão oficial federal indigenista passa a ser visto com desconfiança ou, até mesmo, menosprezo. Ainda nas etapas iniciais desta pesquisa, Taquari Pataxó me falou das heranças da atividade

tutelar dos órgãos oficiais indigenistas, tanto do Serviço de Proteção ao Índio, quanto de sua sucessora, a Fundação Nacional do Índio. Ele me relatou a atual existência de lideranças “mal acostumadas” pela tutela e que não visam uma atuação autônoma por parte das comunidades e das organizações indígenas, chegando a constituir entraves às iniciativas tomadas por outros líderes neste sentido. Por sua vez, o cacique Babau Tupinambá, em entrevista e nas diversas vezes que o vi falar em público, expressa não só desconfiança, mas também repulsa à FUNAI, o que o leva a evitar o contato com seus agentes e a participação em eventos promovidos pela Fundação. Por sua vez, Aruã e outras lideranças indígenas, através da FINPAT, têm se auto-representado diretamente diante das várias instituições do Estado em todas as suas instâncias, dispensando em certos casos a mediação do órgão federal indigenista.

Como o movimento indígena no Brasil tem constantemente denunciado, a FUNAI vem passando por um processo de desmonte e sucateamento. A retirada de algumas de suas atribuições exclusivas, como a responsabilidade pela educação escolar e a saúde indígenas, assim como o corte de verbas e os ataques jurídicos na forma de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) para investigação do órgão indigenista, têm fragilizado a sua atuação. Diante disso, ao falarem de suas atuais articulações políticas, as lideranças indígenas pouco ou nada se referem à FUNAI, a qual parece ser ainda considerada apenas por sua atuação, ainda assim limitada, no processo de demarcação das terras indígenas. Contudo, é de interesse do movimento indígena o refortalecimento da instituição que eles consideram como sua e que, portanto, apesar de não ser fundamental, é importante para o avanço das conquistas dos povos indígenas no Brasil.

Apesar da participação presencial em eventos do movimento indígena ainda ser uma das principais formas de articulação política entre os povos indígenas na Bahia, as telecomunicações já cumprem na atualidade um papel importante em suas articulações e na própria organização do movimento. As novas tecnologias de telecomunicação, como a telefonia e a internet via satélite – que dispensam linhas de conexões fixas, apesar de dependerem de outros suportes materiais tal como antenas e centros de transmissão dos sinais, satélites para reenvio de sinal e receptores locais – têm alcançado locais até então totalmente desprovidos dessas possibilidades. Essa expansão, associada à grande difusão dessas tecnologias, as tem tornado financeiramente mais acessíveis. Assim, o aproveitamento das conexões via satélite tem viabilizado a telecomunicação entre os povos indígenas, a custos relativamente baixos, notadamente pelas políticas de Estado para inclusão digital. Na atualidade, as comunidades indígenas de Coroa Vermelha e da Serra do Padeiro dispõem de uma comunicação em tempo

real e de forma mais constante, apesar das diferenças inerentes aos contextos em que essas comunidades estão inseridas, e que implicam na desigualdade dessas possibilidades.

Assim, as redes de telecomunicação têm sido utilizadas na troca de informações entre agentes que atuam em prol das lutas indígenas no sul da Bahia, a partir de escalas geográficas diversas. Além disso, as novas tecnologias são também utilizadas para a divulgação das produções audiovisuais das próprias comunidades, em alguns casos em parceria com pesquisadores e/ou produtores culturais. Além de constituírem um material de registro do presente e da história dessas comunidades, essas produções têm possibilitado ao grande público conhecer minimamente as realidades dos povos indígenas na região, chamando a atenção da opinião pública à suas causas políticas.

Portanto, a apropriação de algumas das possibilidades técnicas do atual meio técnico-científico-informacional pelas lideranças indígenas visa também uma maior autonomia de sua ação política, através da criação de uma esfera pública indígena que se constitui a partir das iniciativas de articulação das lideranças. Isso tem ampliado um espaço de representação que confere poder às comunidades indígenas a partir do movimento indígena. Esse poder, viabilizado pelas articulações políticas, é, portanto, o fundamento de uma nova territorialidade, que não se limita ao controle de áreas e que vem se constituindo na região sul da Bahia e no Brasil. Assim, pode-se dizer que atualmente está emergindo uma territorialidade indígena em rede no sul da Bahia, a qual já possui canais de articulação em outras partes do território nacional e no mundo. A Figura 7 representa parte desse território-rede indígena como percebido por mim nesta pesquisa. Essa representação não se refere a todas as conexões existentes entre os agentes e nem tampouco expressa a intensidade ou o tipo dessas conexões. Através dessa representação gráfica, busco apenas ilustrar a interconexão existente entre os diversos territórios indígenas e outros pontos no sul da Bahia e no Brasil a partir dos relatos dos entrevistados.

A existência de um território-rede indígena no sul da Bahia, no entanto, não pode ser considerada como um dado absoluto da realidade na organização do espaço regional. Por depender dos tipos, intensidades e durações das relações estabelecidas entre os agentes e grupos sociais que o constituem em momentos e situações diversas, esse território-rede indígena é essencialmente processual e dinâmico. Pode-se pensá-lo como um território potencial acima de tudo, pois sua efetivação se dá com formas e intensidades diferentes diante de determinadas conjunturas e situações. Os casos comentados sobre as prisões de Babau dão um exemplo disto, em que os agentes se mobilizaram e se interconectaram tanto para manifestar solidariedade ao líder Tupinambá.

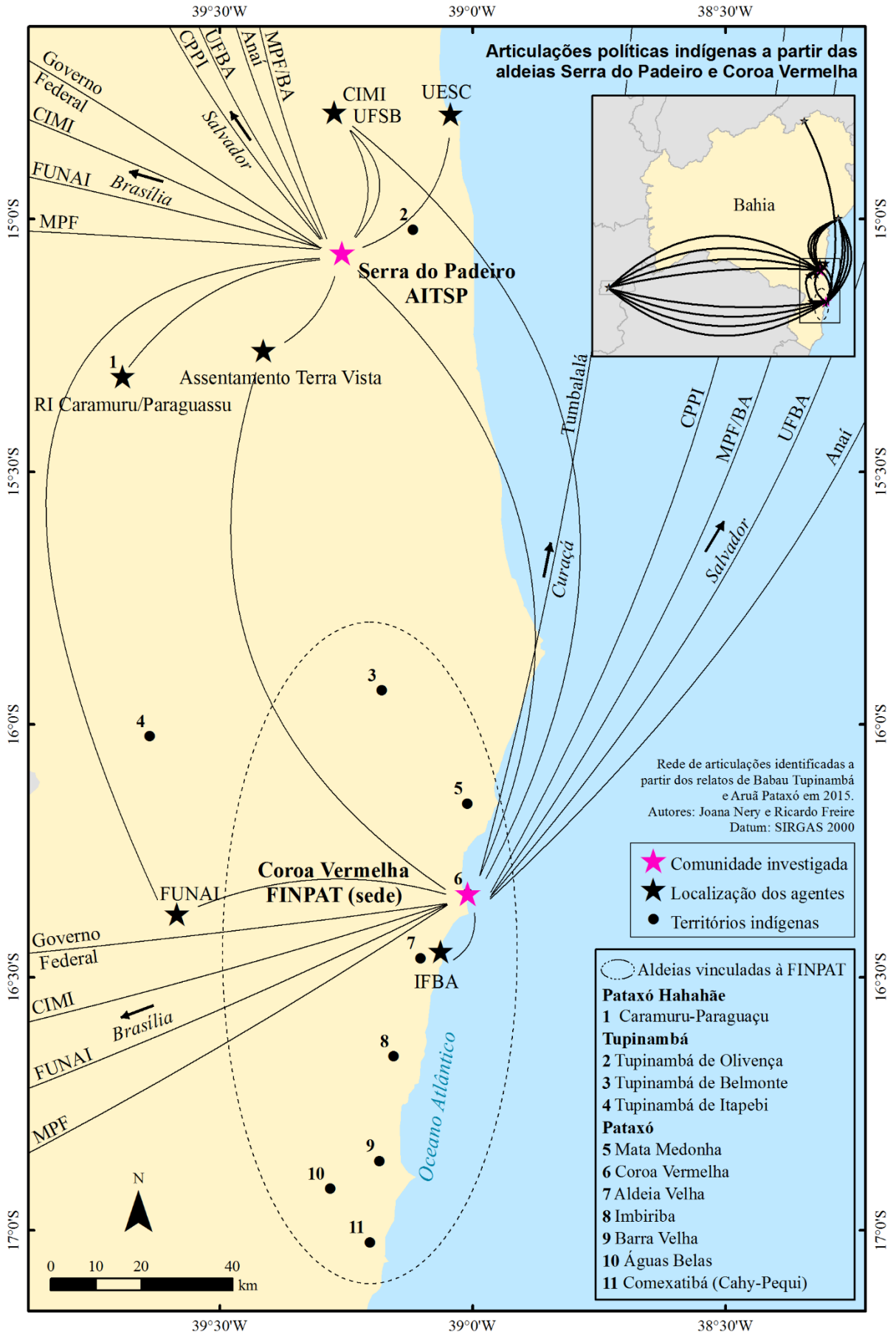


Figura 7: Articulações políticas a partir da Serra do Padeiro e de Coroa Vermelha.

Esse território-rede que se constitui no sul da Bahia a partir das causas sociais dos povos e comunidades indígenas da região, como já foi dito, conta também com a participação de agentes não-indígenas e não necessariamente indigenistas. Estes atuam nas articulações que criam esse território-rede, motivados pelas demandas e interesses dos índios. Mas algumas questões centrais nas lutas sociais protagonizadas por indígenas são compartilhadas com outros povos tradicionais, trabalhadores sem terra, pequenos agricultores assentados ou acampados, entre outros. A questão geral do acesso à terra, enfrentada por todos esses agentes, motiva articulações entre eles que ultrapassam as motivações das comunidades indígenas somente, apesar de abarcá-las. Isso, portanto, implica na potencialidade de um território-rede mais amplo, constituído a partir das motivações desses diversos grupos sociais. No entanto, ao passo que limitei-me nesta pesquisa à investigação das articulações propriamente indígenas, não posso inferir quaisquer formas de existência de um tal território-rede. Contudo, em campo, pude deparar-me com uma iniciativa já formalizada de articulação política entre diferentes grupos sociais presentes no sul da Bahia, trata-se da já comentada Teia de Agroecologia dos Povos.

Como afirma um de seus principais coordenadores, o líder do Assentamento de Reforma Agrária Terra Vista, Joelson Ferreira de Oliveira, a Teia consiste em um “movimento de vários movimentos” que convergem pela “solidariedade do princípio de luta”, ou seja, potencialmente, todo grupo que esteja lutando pelo acesso à terra ou ao território, ou mesmo pela garantia do direito à educação, à saúde e à infraestruturas básicas pode vir a fazer parte dessa Teia. Esse é justamente o caso da comunidade tupinambá da Serra do Padeiro e de um grupo dos Pataxó Hãhãhãe, com destaque à liderança do cacique Nailton Muniz. Além destes, que têm uma participação significativa na Teia de Agroecologia dos Povos, outras comunidades indígenas da região também participam de suas atividades, porém de forma mais pontual. A Teia possui vínculos ainda com outros agentes em outras partes do Brasil, como é o caso dos Guarani-Kaiowá da região Centro-oeste.

A Teia de Agroecologia dos Povos constitui um espaço para o intercâmbio de ideias a respeito da produção agroecológica e das lutas sociais no campo, principalmente, e na cidade. Isso se dá, destacadamente, através dos estágios realizados por seus membros (elos da Teia) nas diversas comunidades que dela participam e pela realização anual das “Jornadas de Agroecologia” no Assentamento Terra Vista. Além disso, uma de suas principais atividades consiste na troca de sementes crioulas entre seus elos. Por fim, através dessa Teia, em situações de conflito nas comunidades, seus agentes se mobilizam para manifestarem-se através de passeatas e marchas em seu apoio, como foi realizado em 2010 na Serra do Padeiro por ocasião da prisão de três lideranças, incluindo o cacique Babau.

Tendo em vista esta iniciativa de articulação entre diversos grupos sociais, dentre estes alguns indígenas, a Teia de Agroecologia dos Povos tem apontado para constituição de uma rede de articulação entre estes no sul da Bahia, o que tem contribuído também para a ampliação e a potencialização das próprias articulações políticas indígenas que são estabelecidas a partir dessa região.

As redes técnicas de telecomunicação aparecem como possibilidades de favorecimento da constituição desse território-rede indígena, mas tampouco podem ser tomadas como dados absolutos. A realidade dessas redes é determinada pelas relações sociais envolvidas em sua produção, instalação e uso pelos agentes sociais. Portanto, é preciso que sejam levadas em conta as desigualdades no controle e acesso dos agentes às redes técnicas. A alguns destes, são impostas diversas limitações por coações técnicas e políticas. Isso faz com que não se possa considerar que a simples presença física das redes técnicas no espaço seja capaz de determinar a (re)organização deste, ou que isto venha “naturalmente” a favorecer de forma unívoca todos os agentes sociais presentes nos lugares e regiões onde estas redes são implantadas.

Outro ponto que julgo importante ser discutido e ainda aprofundado, diz respeito à interação entre lideranças indígenas de povos e/ou comunidades distintas. Não foram raros os momentos em campo que presenciei indígenas lamentarem o fato de suas lideranças não terem capacidade de aliarem-se entre si – inclusive lideranças de um mesmo povo – e, no entanto, serem exímias articuladoras com agentes não-indígenas. Isto, como as próprias lideranças em geral reconhecem, afeta o projeto de autonomia dos povos. Mediadores indigenistas, como os agentes do CIMI atuantes no sul da Bahia, têm buscado proporcionar espaços de diálogo entre as lideranças que favoreçam a emergência de iniciativas de articulação política entre estas. As experiências de articulação política indígena no âmbito da FINPAT, contudo, apontam para caminhos possíveis de aliança interpovos, que podem vir a ser investigados em pesquisas futuras.

Por fim, uma consideração que pode ainda ser feita acerca das articulações políticas de povos indígenas no sul da Bahia diz respeito às atuais implicações das territorialidades indígenas na organização do espaço regional. Apesar de atualmente estarem de diversas formas interconectadas, essas territorialidades ainda se exercem sobre áreas restritas em pontos do território baiano na sua porção sul. Apesar das articulações travadas com os agentes nas mais diversas escalas geográficas, sua capacidade de influenciar eventos que atuem na organização do espaço limitam-se ainda a escala local-comunitária, nos distintos territórios indígenas existentes na região. Mas esse território-rede indígena, ampliado pelas articulações com diversos agentes e grupos sociais na região sul da Bahia e fora dela, tem criado as condições

para a emergência de um espaço de representação que possibilita o exercício do poder pelos agentes indígenas e pode influenciar nas decisões e ações que incidem sobre a organização do espaço regional do sul da Bahia, dando-lhe outro sentido ou, como nas palavras de Sahlins (1998), indigenizando-la.

REFERÊNCIAS

AB'SABER, Aziz. **Os Domínios de Natureza no Brasil**: potencialidades paisagísticas. 6ª ed., 1ª reimpr. São Paulo: Ateliê Cultural, 2011. 160p.

ALARCON, Daniela F. **Retorno da Terra**: as retomadas na aldeia Tuinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. 2013. 272 f.. Dissertação (mestrado em estudos comparados sobre as américas) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2013. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/13431>>. Acesso em: 27/10/2015.

_____. Retomadas de terra e ocupação militar: a disputa pela aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, Bahia. In: Reunião Brasileira de Antropologia, 29, 2014, Natal/RN. **Anais**: Diálogos antropológicos expandindo fronteiras. Brasília: Editora Kiron, 2014. Disponível em: <http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402018322_ARQUIVO_RBA_Daniela_Fernandes_Alarcon.pdf>. Acesso em: 27/10/2015.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (org.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Editora da Unesp, 2002. p. 9-21.

ALMEIDA, Marco A. **A tese do marco temporal nas decisões da 2ª turma do STF**. Comunicação oral proferida durante a I Semana Internacional dos Direitos Humanos do MPE/BA. [19/11/2015]. Salvador, 2015. Anotações.

ANDRADE, Maicon L. de; OLIVEIRA, Gilca G. de; GERMANI, Guiomar I. A monocultura do eucalipto na Região do Sudoeste Baiano: conflitos sócio ambientais e enfrentamentos. In: Simpósio Baiano de Geografia Agrária, 1, e Semana de Geografia da UESB, 11, 13 a 15 de novembro de 2013, Vitória da Conquista/BA. **Anais**: O campo baiano na relação Estado, capital, trabalho: espaço de contradições, espaço de lutas. Disponível em: <<http://www.uesb.br/eventos/sbga/anais/arquivo/arquivo%2034.pdf>>. Acesso em: 22/01/2016.

ARRUTI, José. M. A. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana** 3(2): 1997, p. 7-38.

_____. Etnicidade. In: SANSONE, L.; FURTADO, C. A. (org.) **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA, 2014. p. 199-213. Disponível em: <<http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/14647>>. Acesso em: 08/11/2015.

BECKER, Bertha K. Revisão das políticas de ocupação da Amazônia: é possível identificar modelos para projetar cenários?. **Parcerias Estratégicas**, Brasília, n.12, p.135-159, set. 2001. Disponível em: <www.ufpa.br/epdir/images/docs/paper28.pdf>. Acesso em: 16/07/2013.

_____. A Amazônia e a política ambiental brasileira (conferência). **GEOgraphia**, Rio de Janeiro, v.6, n.11, p. 7-20, 2004. Disponível em: <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/139/134>>. Acesso em: 29/06/2014.

_____. **Amazônia**: geopolítica na virada do III milênio. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. 172p.

BENJAMIN, Walter. O narrador. In: BENJAMIN, W. et al. **Textos escolhidos**. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 57-74. (Os pensadores).

BRASIL. **Lei nº 6.001**, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm>. Acesso em: 28/08/2014.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 28/08/2014.

_____. **Decreto nº 396**, de 24 de dezembro de 1991. Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Barra Velha, no Estado da Bahia. Diário Oficial da União, nº 250, Seção 1, p. 11, 26/12/1991. Disponível em: <<http://pesquisa.in.gov.br>>. Acesso em: 26/01/2016.

_____. **Decreto nº 1.775**, de 8 de janeiro de 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm>. Acesso em: 28/08/2014.

_____. **Decreto de 23 de maio de 1996**. Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Mata Medonha, localizada no Município de Santa Cruz de Cabralia, estado da Bahia. Decreto não numerado. Diário Oficial da União, 24/05/1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/DNN/Anterior%20a%202000/1996/Dnn4038.htm>. Acesso em: 25/10/2015.

_____. **Decreto de 9 de julho de 1998**. Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Coroa Vermelha, localizada nos Municípios de Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia, estado da Bahia. Decreto não numerado. Diário Oficial da União, 10/07/1998. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/DNN/Anterior%20a%202000/1998/Dnn6991.htm>. Acesso em: 25/10/2015.

_____. **Portaria nº 256**, do Ministério das Comunicações, de 13 de março de 2002. Define o programa GESAC que trata da universalização do acesso à internet no Brasil. Diário Oficial da União, seção 1, p. 46-47, 14/03/2002. Disponível em: <<http://portal.in.gov.br/>>. Acesso em: 10/05/2016.

_____. **Decreto nº 5.051**, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 28/08/2014.

_____. Advocacia-Geral da União. **Portaria nº 303**, de 16 de julho de 2012. Imprensa Nacional, Diário Oficial da União, seção 1, p. 1-2, 17/07/2012. Disponível em: <<http://portal.in.gov.br/>>. Acesso em: 25/10/2015.

_____. Câmara dos Deputados. **Proposta de Emenda à Constituição nº 215, de 2000.** Acrescenta o inciso XVIII ao art. 49; modifica o § 4º e acrescenta o § 8º ambos no art. 231, da Constituição Federal. Diário da Câmara dos Deputados, 19/04/2000. Disponível em: <<http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD19ABR2000.pdf#page=69>>. Acesso em: 25/10/2015.

_____. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei Complementar nº 227, de 2012.** Regulamenta o § 6º do Art. 231, da Constituição Federal de 1988 definindo os bens de relevante interesse público da União para fins de demarcação de Terras Indígenas. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1044818&filenome=PLP+227/2012>. Acesso em: 25/10/2015.

_____. Supremo Tribunal Federal. **Petição nº 3.388 RR.** Ação popular. Demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Diário da Justiça Eletrônico, n. 181. DJe-181. Divulgação: 24/09/2009. Publicação: 25/09/2009. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=630133>>. Acesso em: 25/10/2015.

BRASILEIRO, Sheila. Comunidade Tupinambá no vale do Jequitinhonha, município de Itapebi, Bahia. In: CARVALHO, Maria R. de; CARVALHO, Ana M. (org.). **Índios e caboclos: a história recontada** [online]. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 223-241. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 09/05/2016.

BRIGHENTI, Clóvis A. Estados nacionais e povos indígenas: análise da experiência guarani. Cadernos do CEOM, Chapecó, ano 24, n.33, p.67-86, 2010. Disponível em: <bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/viewFile/745/472>. Acesso em: 06/08/2013.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Os (des)caminhos da identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 15, n. 42, p. 7-21, fev. 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n42/1733.pdf>>. Acesso em: 04/08/2014.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. 2ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014a. p. 235-244.

_____. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: **Cultura com aspas e outros ensaios**. 2ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014b. p. 311-373.

CARVALHO, Maria R. de. **Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico**. 1977. 436 f. Dissertação (mestrado em ciências sociais) – Coordenação de Pós-graduação em Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1977.

_____. De índios ‘misturados’ a Índios ‘regimados’. In: CARVALHO, M. R. de; REESINK, E.; CAVIGNAC, J. A. (orgs.). **Negros no Mundo dos Índios: imagens, reflexos e alteridades**. Natal: EDUFRN, 2011a. 449 p. Disponível em: <<http://www.pineb.ffch.ufba.br/>>. Acesso em: 27/10/2015.

_____. Índios do sul e Extremo Sul baianos: reprodução demográfica e relações interétnicas. In: OLIVEIRA, J. P. de. [org.] **A presença indígena no Nordeste: processos de**

territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011b. p. 347-388.

_____. Pataxó – Luta por demarcações. [2013]. Instituto Socioambiental: Povos Indígenas no Brasil (homepage). Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/patax%C3%B3/luta_por_demarcacoes.pdf>. Acesso em: 28/10/2015.

CARVALHO, Maria R. de; SOUZA, Jurema M. de A. Pataxó Hã-hã-hãe. [maio de 2005] Instituto Socioambiental: Povos Indígenas no Brasil (homepage). Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/pataxo-ha-ha-hae>>. Acesso em: 19/12/2015.

CASTRO, Iná E. de. O problema da Escala. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C., CORREA, R. L. **Geografia: Conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 117-139.

CERQUEIRA NETO, Sebastião P. G. de. **Do isolamento regional à globalização: contradições sobre o desenvolvimento do Extremo Sul da Bahia**. 2009. 339f. Tese (doutorado em Geografia). Universidade Federal de Sergipe. Aracajú/SE, 2009.

COMAROFF, Jean. Teorias do sul. **Mana** [online]. 2011, vol.17, n.2, pp. 467-480. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132011000200008>>. Acesso em: 08/11/2015.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI (homepage). Com acusações contraditórias, PM prende cacique Babau Tupinambá e o irmão na Bahia. 07/04/2016a. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=8648&action=read>. Acesso em: 09/05/2016.

_____. Presos arbitrariamente, cacique Babau e Teity Tupinambá correm risco no presídio de Ilhéus. 08/04/2016b. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=8649>>. Acesso em: 09/05/2016.

_____. Fora do presídio: após audiência, cacique Babau e Teity Tupinambá passam para prisão domiciliar. 11/04/2016. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=8651>>. Acesso em: 09/05/2016.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO-CIMI; COMISSÃO PASTORAL DA TERRA-CPT. União Europeia ouve clamores de comunidades tradicionais na Bahia em audiência pública e visita aldeia Tupinamba. 07/11/2014. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=7834>>. Acesso em: 26/10/2015.

CORRÊA, Roberto L. A Geografia cultural e o urbano. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Introdução à Geografia cultural**. 5ª ed. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2011. p. 167-186.

COUTO, Patrícia N. de A. **Morada dos Encantados: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro – Buerarema, BA**. 2008. 169f. Dissertação (mestrado em

Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, 2008.

COX, K. R. Spaces of dependence, spaces of engagement and the politics of scale, or: looking for local politics. **Political Geography**, Great Britain, vol. 17, n. 1, p. 1-23, 1998.

DESCOLA, Phillipe; TAYLOR, Anne C. Introduction de La Remontée de l'Amazone : Anthropologie et Histoire des Sociétés Amazoniennes. **L'Homme**, n. 126-128, p. 13-24, 1993. Disponível em: <www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369625>. Acesso em: 16/07/2013.

DEUS, José A. S. de. Etnografia e dinâmica da “fronteira”: novas territorialidades indígenas e sustentabilidade cultural dos povos *Aruak* das *rain-forests* na Amazônia ocidental. In: **EGAL**, 2009. (Apresentação Oral na área de “Cambios Políticos, proyectos de país, reestructuración geográfica). Disponível em:<egal2009.easypanners.info/area01/1034_DEUS_JOSE.pdf>. Acesso em: 06/08/2013.

DIAS, Leila C. Redes: emergência e organização. In: CASTRO, I.E. de.; GOMES, P.C. da C.; CORRÊA, R.L. (Orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p.141-164.

_____. Os sentidos da rede: notas para discussão. In: DIAS, L.C.; SILVEIRA, L. L. da (orgs.). **Redes, sociedades e territórios**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2005. p. 11-28.

DUARTE, A. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUNCAN, James S. O supraorgânico na Geografia cultural americana. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). **Introdução à Geografia cultural**. 5ª ed. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2011. p. 63-102.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos índios no Brasil**. 2ª ed. 6ª reimpr. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p.381-396.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. São Paulo: Ed. UNESP, 2007. 374 p.

FIOCRUZ. Mapa de conflitos envolvendo injustiça ambiental e saúde no Brasil. **Movimento ambientalista, indígena e de pequenos produtores rurais, com apoio do Ministério Público Federal, lutam contra impactos de indústria da celulose em Eunápolis**.31 de janeiro de 2014. Disponível em: <<http://www.conflitoambiental.icict.fiocruz.br>>. Acesso em: 22/01/2016.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 28ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014. 431p.

FRÉMONT, Armand. **Região, Espaço Vivido**. Antônio Gonçalves (tradução); Antonio Gama Mendes (revisão). Coimbra: Livraria Almedina, 1980. 275p.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. **Despacho nº4**, de 27 de fevereiro de 2008. Publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Barra Velha do Monte Pascoal. Imprensa Nacional, Diário Oficial da União, nº41, seção 1, p. 109-113, 29/02/2008. Disponível em: <<http://portal.in.gov.br/>>. Acesso em: 26/01/2016.

_____. **Despacho nº42**, de 22 de julho de 2015. Publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Comexatibá [Cahy/Pequi, Pataxó]. Imprensa Nacional, Diário Oficial da União, nº141, seção 1, p. 39-45, 27/07/2015. Disponível em: <<http://portal.in.gov.br/>>. Acesso em: 27/12/2015.

_____. **Portaria nº 102**, de 22 de janeiro de 2004. Imprensa Nacional, Diário Oficial da União, seção 2, p. 12, nº18, 27/01/2004. Disponível em: <<http://portal.in.gov.br/>>. Acesso em: 27/10/2015.

_____. **Portaria nº 1.130**. Imprensa Nacional, Diário Oficial da União, seção 2, p. 22, 30/09/2005. Disponível em: <<http://portal.in.gov.br/>>. Acesso em: 25/10/2015. Acesso em: 25/10/2015.

_____. **Portaria nº 1.082**, de 5 de outubro de 2007. Imprensa Nacional, Diário Oficial da União, seção 2, p. 21, 08/11/2007. Disponível em: <<http://portal.in.gov.br/>>. Acesso em: 25/10/2015.

_____. Diretoria de Assuntos Fundiários. **Despacho do Presidente nº 4**, de 27 de fevereiro de 2008. Imprensa Nacional, Diário Oficial da União, seção 1, p. 109, 29/02/2008. Disponível em: <<http://portal.in.gov.br/>>. Acesso em: 25/10/2015.

_____. (homepage). [2016] Terras Indígenas. Consulta de situação jurídica das TIs. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>>. Acesso em: 20/01/2016.

GALLOIS, Dominique T. Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental-ISA, 2004. p. 37-41. Disponível em: <www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/10144.pdf>. Acesso em: 17/07/2013

GERMANI, Guiomar I. Condições históricas e sociais que regulam o acesso a terra no espaço agrário brasileiro. **GeoTextos**, v. 2, n. 2, 2006. p. 115-147.

_____. Questão agrária e movimentos sociais: a territorialização da luta pela terra na Bahia. In: COELHO NETO, A. S.; SANTOS, E. M. C.; e SILVA, O. A. (org.). **(GEO)grafias dos movimentos sociais**. Feira de Santana – BA: UEFS Editora, 2010. p. 269-304.

_____. **Cuestión agraria y asentamiento de población em el área rural: la nueva cara de la lucha por la tierra**. Bahia, Brasil (1964-1990). 1993. 657f. Tese (Doutorado em Geografia) Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona. 1993

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. **Os índios do Descobrimento: tradição e turismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001. 224p.

GUERRA, Emerson. F. Terras indígenas e desordenamento territorial. In: Encontro de Geógrafos de América Latina, 14, 2013, Lima. **Anais**: Reencuentro de saberes territoriales latinoamericanos. Disponível em: <www.egal2013.pe/wp-content/uploads/2013/07/Tra_Emerson-Ferreira.pdf>. Acesso em: 01/07/2014.

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, M.; BECKER, B. **Território, Territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 43-70.

_____. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. 400p.

HECK, Egon. Indígenas ameaçam morrer coletivamente caso ordem de despejo seja efetivada. CIMI notícias (homepage). 10/10/2012. Disponível em:< <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=6553#>>. Acesso em: 10/10/2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo** (parte 1). Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 10ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA (homepage). **Decisão do STF reforça ataques aos direitos territoriais indígenas**. 26 de março de 2015. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>>. Acesso em: 08/12/2015.

JORNADA DE AGROECOLOGIA (homepage). **A Teia**. 2016. Disponível em: <<http://jornadadeagroecologiadabahia.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 05/04/2016.

LATOURETTE, B. Introdução: abrindo a caixa preta de pandora. In: **Ciência em ação**: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora UNESP, 2000. p. 11-36.

LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal, lógica dialética**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Civilização, 1995.

LIMA, Sérgio R. R. **Terra, trabalho e autonomia**: condições de produção e reprodução de assentados no *Terra a Vista* da “região cacauceira” da Bahia. 2011. 228f. Tese (doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011. Disponível

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: Universidade de Brasília, Série Antropologia nº 322, 2002. Disponível em: <http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/PaulLittle__1.pdf>. Acesso em: 24/02/2016.

MAGALHÃES, Aline M. **A luta pela terra como oração**: sociogênese, trajetórias, e narrativas do *movimento* Tupinambá. 2010. 151 f. Dissertação (mestrado em antropologia social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.jsp>>. Acesso em: 28/10/2015.

MARCIS, Teresinha. **A “hecatombe de Olivença”**: construção e reconstrução da identidade étnica – 1904. 2004. 163f. Dissertação (mestrado em história social) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2004.

MARQUES, E. C. **Estado e redes sociais**. Rio de Janeiro: Renavan; São Paulo: FAPESP, 2000. 350p.

MARTIN, Jean-Yves. A geograficidade dos movimentos socioespaciais. **Caderno Prudentino de Geografia**, Presidente Prudente, n.19/20, p. 26-41, nov. 1997. Disponível em: <http://www.jy-martin.fr/IMG/pdf/A_GEOGRAFICIDADE_DOS_MOVIMENTOS_SOCIOESPACIAIS.pdf>. Acesso em: 27/06/2014.

MENEZES BASTOS, Rafael J. de. Músicas nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 293-316, out. 2007. Disponível em: <www.scielo.br>. Acesso em: 16/07/2013.

_____. Etnomusicología, producción de conocimiento y apropiación indígena de la fonografía: el caso brasileño hoy en día. **Trans – Revista transcultural de Música**, n. 15, set. 2011. Disponível em: <www.sibetrans.com/trans/pdf/trans15/trans_15_23_Menezes.pdf>. Acesso em: 16/07/2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos A. R. de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MITCHELL, Don; et al. Não existe aquilo que chamamos de cultura (Dossiê). **Espaço e cultura**, Rio de Janeiro, n. 8, p. 31-51, ago./dez. 1999.

O GLOBO (homepage). **Tropas do exército deixam área de conflito com índios no sul da Bahia**. 14 de julho de 2014. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/>>. Acesso em: 28/01/2016.

OLIVEIRA, João P. de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-777, 1998. Disponível em: <www.scielo.br>. Acesso em: 01/03/2016.

ONU, et al. **Dez faces da luta pelos direitos humanos no Brasil**. Brasília: ONU, Embaixada do Reino dos Países Baixos, SDH e EU, 2012.

PORTO GONÇALVES, Carlos W. A territorialidade seringueira. **Geografia e movimento social. GEOgraphia**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 67-88, 1999.

_____. O latifúndio genético e a r-existência indígena-camponesa. **GEOgraphia**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 30-44, 2002. Disponível em: <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/86/84>>. Acesso em: 27/06/2014.

PORTO GONÇALVES, C. W.; QUENTAL, P. de A. Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina. **Polis**, n. 31, 2012. Disponível em: <<http://polis.revues.org/3749>>. Acesso em: 10/10/2014.

RACINE, J. B.; RAFFESTIN, C.; RUFFY, V. Escala e ação: contribuição para uma interpretação do mecanismo de escala na prática da Geografia. **Revista brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, IBGE, n. 45, v. 1, p. 123-135, jan/mar de 1983.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do poder**. Maria C. França (tradução). São Paulo: Editora Ática, 1993. 269 p.

REGO, André G. do. **“Uma aldeia diferenciada”**: conflitos e sua administração em Coroa Vermelha/BA. 2012. 207f. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, 2012. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/13135>>. Acesso em: 09/05/2016.

REPÓRTER BRASIL. **Tupinambá: o retorno da terra**. Direção de Daniela F. Alarcon, direção de fotografia e edição de Fernanda Ligabue. Brasil: Repórter Brasil, 2015. 1 arquivo .mp4 (24min 57seg). Disponível em: <<https://vimeo.com/126566470>>. Acesso em: 27/10/2015.

RICARDO, B.; CASTRO, E.V. Tristes trópicos. In: **Festa Literária Internacional de Paraty - FLIP**, 12., 2014, Paraty. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ndtlzFzbSBw>>. Acesso em: 30/08/2014. (vídeo).

ROCHA, Cinthia C. **“Bora vê quem pode mais”**: Uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia). 2014. 303 f.. Tese (doutorado em antropologia social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/128885/329719.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 28/10/2015.

RODRIGUES, Ayron D. A originalidade das línguas indígenas brasileiras. Inauguração do Laboratório de Línguas Indígenas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília [conferência]. 8 de julho de 1999.

SACK, Robert. D. O significado de territorialidade. In: DIAS, L. C.; FERRARI, M. (orgs.). **Territorialidades Humanas e Redes Sociais**. Florianópolis: Editora Insular, 2011. p.63-89.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997. Disponível em: <www.scielo.br>. Acesso em: 26/01/2016.

SAMPAIO, José A. L. Breve história da presença indígena no Extremo Sul baiano e a questão do território pataxó do Monte Pascoal. **Cadernos de História**, Minas Gerais, v. 5, n. 6, p. 31-46, jul.2000.

_____. História e presença dos povos indígenas na Bahia. In: **Anaí** [online], 2011. Disponível em: <http://www.anai.org.br/povos/Historia_Povos_Bahia.pdf>. Acesso em: 09/11/2015.

_____. **Povos indígenas no nordeste brasileiro, evolução do pensamento antropológico e trajetória pessoal do antropólogo**. Curso “Comunidades Tradicionais: terra, território e territorialidades” (PÓS GEO/UFBA). 29/09/2014. Anotações.

SANTILLI, Márcio. Os direitos indígenas na Constituição brasileira. In: CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO – CEDI. **Povos indígenas no Brasil**: 1987 / 88 / 89 / 90. São Paulo: CEDI, 1991. p. 11-30.

SANTOS, Cirlene J. S. e. **O processo de territorialização do MST no projeto de assentamento Eldorado a partir de sua espacialização no estado da Bahia**. 2004. Dissertação (mestrado em Geografia) - Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

SANTOS, Claudia S.; SILVA, José L. C. da. Os impactos do plantio de eucalipto e da produção de celulose em comunidades tradicionais no Extremo Sul baiano. In: Encontro Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade, 2, 2004 [23 a 26 de maio], Indaiatuba/SP. **Anais: Justiça Ambiental, conflito social e desigualdade**. Disponível em: <<http://www.anppas.org.br>>. Acesso em: 26/01/2016.

SANTOS, Milton. **Espaço e Método**. 5. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008a. 120p.

_____. **A Natureza do Espaço**: Técnica e tempo. Razão e emoção. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008b.392p.

_____. **Por uma Geografia Nova**: da crítica da Geografia a uma Geografia crítica. 6.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008c. 285p.

SANTOS, Rutian do Rosário. **Organização política e produtiva dos Tupinambá da Serra do Padeiro**. 2014. 86 f. Monografia (bacharel em ciências econômicas) Faculdade de Economia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/17321/1/Monografia%20Rutian.pdf>>. Acesso em: 28/10/2015.

SANTOS, Thiago R. **Geografia e Antropologia em campo**: observação participante e entrevistas. Minicurso, Departamento de Geografia, IGEO/UFBA [01/11/2014]. Salvador, 2014. Anotações.

SCHERER-WARREN, Ilse. Redes sociais: trajetórias e fronteiras. In: DIAS, L.C.; SILVEIRA, R. L. L. da (orgs.). **Redes, sociedades e territórios**. 2ª ed. Santa Cruz do Sul, EDUNISC, 2007. p. 29-50.

SECTI/BA – Secretaria de Ciência, Tecnologia e Inovação do Governo do Estado da Bahia (homepage). [2016] Centros de Cidadania Digital. Disponível em: <<http://www.secti.ba.gov.br/cdc/>>. Acesso em: 10/05/2016.

SERPA, Angelo. Mergulhando num mar de relações: redes sociais como agentes de transformação em bairros populares. **Geografia**, Rio de Janeiro, v.30, n.2, p.211-222, mai/ago de 2005.

_____. O trabalho de campo em Geografia: uma abordagem teórico-metodológica. **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo, n. 84, p. 7-24, 2006.

SERPA, Angelo S. P. **Fenomenologia da paisagem**. Aula da disciplina do PÓS GEO/UFBA [17/03/2015]. Salvador, 2015. Anotações.

SILVA, Jéssica T. C. e. Processo de criação da política indigenista no estado da Bahia: atores e arranjos institucionais. **Cadernos de arte e antropologia**, Salvador, n. 2, p. 71-85, 2013.

SILVA, Sylvio C. B. de M. e.; LEÃO, Sônia de O.; SILVA, Barbara-C. N. **Urbanização e metropolização no estado da Bahia**: evolução e dinâmica. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1989. 268p.

SILVA, Sylvio C. B. de M. e.; SILVA, Barbara-C. N. **Estudos sobre globalização, território e Bahia**. Salvador: UFBA. Mestrado em Geografia, Departamento de Geografia, 2003. 182p.

SILVA, Tédney M. da. **No banco dos réus, um índio**: criminalização de indígenas no Brasil. 2015. 243f. Dissertação (mestrado em Direito, Estado e Constituição) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, 2015. Disponível em: < <http://repositorio.unb.br>>. Acesso em: 28/01/2016.

SOUZA, Marcelo J. L. de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E. de.; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (orgs.) **Geografia**: conceitos e temas. 13ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. p. 77-116.

SOUZA, Regina C. de A. **Routes et développement regional**: le cas de l'état de Bahia (Brésil). 1981. 176f. Tese (doutorado em Geografia) Faculté de Lettres et Sciences Humaines – Université de Rouen Haute Normandie, 1981.

SWYNGEDOUW, E. Globalisation or 'glocalisation'? Networks, territories and rescaling. **Cambridge Review of International Affairs**, 17:1, p. 25-48, out. 2010.

TRAMONTIN, Adriane.; BORGES, Djalma F. Um caminho para a inclusão digital: o programa GESAC. **Organizações & Sociedade**, v.14, n. 42, p. 167-184, jul/set de 2007. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/osoc/v14n42/10.pdf>>. Acesso em: 10/05/2016.

UBINGER, Helen C. **Os Tupinambá da Serra do Padeiro**: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena. 2012. 189 f.. Dissertação (mestrado em antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/12573/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Helen%20Catalina%20Ubinger.pdf>>. Acesso em: 28/10/2015.

VIANNA, Fernando L. B. Razão indigenista e razão conservacionista desafiadas no sul da Bahia. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental-ISA, 2004. p. 37-41. Disponível em: <www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/10144.pdf>. Acesso em: 17/07/2013.

VIEGAS, Susana de M. **Terra Calada**: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007. 323p.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth. *Mana* [online], 10(1):165-192, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v10n1/a06v10n1.pdf>>. Acesso em: 04/08/2014.

REFERÊNCIAS DE ENTREVISTAS

AGNALDO [Agnaldo Francisco dos Santos, Pataxó Hãhãhãe]. Depoimento concedido em 30 de abril de 2015. Entrevistador: Ricardo S. Freire. Salvador/BA, 2015 [durente Abril Indígena da SJDHDS/BA]. 1 arquivo .wav (24min 56seg). [transcrição integral]

ARUÃ [Gerdion Santos do Nascimento, Pataxó de Coroa Vermelha]. Depoimento concedido em 29 de julho de 2015. Entrevistador: Ricardo S. Freire. Aldeia Coroa Vermelha/BA, 2015. 1 arquivo .wav (1h 18min 11 seg). [transcrição integral].

BABAU [Rosivaldo Ferreira da Silva, Tupinambá da Serra do Padeiro]. 2015a. Fala pública proferida em 28 de abril de 2015 (durante o “Abril Indígena – SJDHDS/BA 2015”). Salvador/BA, 2015. 1 arquivo .wav (46min 32seg). [transcrição parcial].

_____. 2015b. Depoimento concedido em 20 de julho de 2015. Entrevistador: Ricardo S. Freire. Aldeia Serra do Padeiro/BA, 2015. 1 arquivo .wav (1h 15min 57seg). [transcrição integral].

_____. 2015c. Discurso proferido em 7 de agosto de 2015. (“Geografando nas Sextas”). Salvador/BA, 2015. 1 arquivo .wav (49min 20seg). [transcrição parcial].

GLICÉRIA [Glicéria Ferreira da Silva, Tupinambá da Serra do Padeiro]. 2015a. Depoimento concedido em 20 de julho de 2015. Entrevistador: Ricardo S. Freire. Aldeia Serra do Padeiro/BA, 2015. 1 arquivo .wav (26min58seg). [transcrição integral].

_____. 2015b. Depoimento concedido em 22 de julho de 2015. Entrevistadores: Ricardo S. Freire. Aldeia Serra do Padeiro/BA, 2015. 1 arquivo .wav (24min 2seg). [transcrição integral].

GLICÉRIA [Glicéria Ferreira da Silva, Tupinambá da Serra do Padeiro]; D. MARIA [Maria da Glória Jesus, Tupinambá da Serra do Padeiro]. 2015. Depoimento concedido em 18 de julho de 2015. Entrevistadores: Ricardo S. Freire e Rutian [Pataxó] do R. Santos. Aldeia Serra do Padeiro, 2015. 1 arquivo .wav (33min52seg). [transcrição integral].

D. MARIA [Maria da Glória Jesus, Tupinambá da Serra do Padeiro]. 2015. Depoimento concedido em 18 de julho de 2015. Entrevistador: Ricardo S. Freire. Aldeia Serra do Padeiro/BA, 2015. 1 arquivo .wav (6m 31seg). [transcrição integral].

DAJUDA [Pataxó de Coroa Vermelha]. 2015. Depoimento concedido em 30 de julho de 2015. Entrevistador: Ricardo S. Freire. Aldeia Coroa Vermelha/BA, 2015. 1 arquivo .wav (1h 11min 28seg). [transcrição integral].

DOMINGOS [Domingos Avelar de Andrade, missionário do CIMI]. 2015. Depoimento concedido em 1 de agosto de 2015. Entrevistador: Ricardo S. Freire. Acuípe de Baixo,

Território Tupinambá de Olivença/BA [durante Encontro de Educação Escolar Indígena]. 1 arquivo .wav (27 min 11seg). [transcrição integral].

HAROLDO [Haroldo Guilherme Correia Heleno]. 2015. Depoimento textual concedido em 8 de dezembro de 2015 através de questionário enviado por e-mail. Entrevistador: Ricardo S. Freire. Salvador/BA e Itabuna/BA 2015. 1 arquivo .docx (6 pág.).

ILCLÊNIA TUXÁ. 2015 Depoimento concedido em 18 de junho de 2015. Entrevistador: Ricardo Sallum Freire. Salvador/BA, 2015. 1 arquivo .wav (1h 16min 42seg). [transcrição integral].

JOELSON [Joelson Ferreira de Oliveira]. 2015. Depoimento concedido no dia 28 de julho de 2015. Entrevistador: Ricardo S. Freire. Arataca/BA [no Assentamento Terra Vista durante a etapa local Pataxó Hãhãhãe da Conferência Nacional Indigenista - FUNAI], 2015. 1 arquivo .wav (49min 4seg). [transcrição integral].

MAGNÓLIA [Magnólia Jesus da Silva, Tupinambá da Serra do Padeiro]. 2015. Depoimento concedido em 17 de julho de 2015. Entrevistador: Ricardo S. Freire. Aldeia Serra do Padeiro/BA, 2015. 1 arquivo .wav (6 min 4 seg). [transcrição integral].

NÁDIA ACAUÃ [Tupinambá de Olivença]. 2015. Depoimento concedido em 29 de abril de 2015. Entrevistadores: Ricardo S. Freire e Jean A. S. Amorim. Salvador/BA, 2015. 1 arquivo .wav (56min 44seg). [transcrição integral].

NAILTON PATAXÓ [Nailton Muniz Pataxó Hãhãhãe]. 2015. Entrevista concedida em 24 de julho de 2015 [durante o I Fórum Social da UFSB]. Entrevistador: Ricardo S. Freire. Itabuna/BA, 2015. 1 arquivo .wav (17m 57seg). [transcrição integral].

RAMON YTAJIBÁ [Ramon de Souza Santos, Tupinambá de Olivença]. 2015. Depoimento concedido em 28 de abril de 2015. Entrevistadores: Genilson dos S. de Jesus[Taquari], Douglas Mota e Ricardo S. Freire. Salvador/BA, 2015. 1 arquivo .m4a (1h 4min 29seg). [transcrição integral].

SINIVALDO TIMBIRA [Sinivaldo Braz Ferreira, Pataxó de Coroa Vermelha]; LUZIA PATAXÓ [Pataxó de Coroa Vermelha]. 2015. Depoimento concedido em 28 de julho de 2015. Entrevistador: Ricardo S. Freire. Aldeia Coroa Vermelha/BA, 2015. 1 arquivo .wav (48min 17seg). [transcrição integral].

TAQUARI [Genilson dos Santos de Jesus, Pataxó de Coroa Vermelha]. 2015. Depoimento concedido em 12 de março de 2015. Entrevistador: Ricardo S. Freire. Salvador/BA, 2015. 1 arquivo .wav (2h 8min 3seg). [transcrição integral].

ZECA PATAXÓ [Pataxó de Coroa Vermelha]. 2015. Depoimento concedido no dia 28 de julho de 2015. Entrevistador: Ricardo S. Freire. Aldeia Coroa Vermelha/BA, 2015. 1 arquivo .wav (22min 09seg). [transcrição integral].

ZENO TUPINAMBÁ [Tupinambá da Serra do Padeiro]. 2016. Depoimento concedido nos dias 27 e 28 de abril de 2016, em áudio através do aplicativo *Whatsapp*. Entrevistador: Ricardo S. Freire. Serra do Padeiro/BA e Salvador/BA.

APÊNDICES

APÊNDICE A: apresentação dos agentes entrevistados

AGNALDO PATAXÓ HÃHÃHÃE – Kariri-Sapuyá, 51, RI Caramuru-Paraguaçu/BA. É Professor de Geografia e está cursando a Licenciatura Intercultural Indígena em Ciências Humanas. Atua principalmente no Fórum de Educação Escolar Indígena na Bahia – FORUMEIBA e no MUPOIBA.

ARUÃ PATAXÓ (cacique), 42, Aldeia Coroa Vermelha/BA. Formado em administração, presidente e fundador da FINPAT, sócio-fundador do MUPOIBA, vereador do município de Santa Cruz Cabralia. Seu avô “Remunganha” (apelido) foi uma importante liderança Pataxó de Barra Velha. Aruã é reconhecido como sendo um grande articulador político que, através de seu mandato de vereador e da organização da FINPAT, tem conquistado a realização de muitos projetos sociais e efetivação de políticas públicas em comunidades indígenas e não-indígenas. Ele é irmão de Maria Dajuda, Taquari e Rutian e é tio de Kâhu, lideranças pataxó que participaram desta pesquisa.

BABAU TUPINAMBÁ (cacique), 42, Aldeia Serra do Padeiro – TI Tupinambá de Olivença/BA. É sócio-fundador do MUPOIBA e está na coordenação da AITSP. Está no Programa de Proteção dos Defensores dos Direitos Humanos da Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República. Pertence à família dos Ferreira da Silva que teve papel central na mobilização etnicopolítica contemporânea da sua aldeia. Ele é reconhecido por liderar seu povo na retomada do território e por sua postura combativa diante das instituições estatais. Em evidente processo de criminalização da luta pela demarcação do território tradicional indígena, Babau já foi preso quatro vezes. Na última, em 07 de abril de 2016, ficou detido por cinco dias durante os quais houve intensa mobilização em seu favor nas redes sociais virtuais. É filho de Rosemiro Ferreira da Silva, seu Lírio, pajé da Serra do Padeiro; e de Maria da Glória Jesus.

GLICÉRIA TUPINAMBÁ, 30, Aldeia Serra do Padeiro – TI Tupinambá de Olivença/BA. É professora da EEITSP e está na coordenação da AITSP. Atua no Conselho Nacional de Política Indigenista – CNPI. É irmã do Cacique Babau e liderança muito atuante de sua comunidade, sobretudo em espaços de representação política externos. Também já foi presa em 03 de junho de 2010, com seu filho de apenas 2 meses de idade na época.

D. MARIA TUPINAMBÁ, Aldeia Serra do Padeiro – TI Tupinambá de Olivença/BA. Dona Maria é uma figura central da aldeia Serra do Padeiro e da sua mobilização etnicopolítica contemporânea. Ela protagonizou momentos marcantes da recente trajetória de luta da comunidade na reivindicação por educação escolar e na participação ativa nas retomadas de terra. Ela é mãe de Babau e esposa de Seu Lírio, o pajé da Serra do Padeiro, a quem acompanha na condução das atividades religiosas e espirituais da aldeia.

DAJUDA PATAXÓ, 44, Aldeia Coroa Vermelha/BA. É do Conselho de Lideranças da comunidade e participa da FINPAT. É a atual presidente do Conselho Local de Saúde Indígena do Pólo Base de Porto Seguro. Ela é irmã de Aruã e mãe de Kâhu Pataxó, liderança jovem muito ativa no movimento.

DOMINGOS, CIMI – Regional Leste (ES, MG, BA), Itabuna/BA. Atua principalmente no extremo-sul da Bahia entre os Pataxó e os Tupinambá de Belmonte.

HAROLDO, CIMI – Regional Leste, Itabuna/BA. Atua no CIMI desde 1991, mas já acompanhava os povos indígenas no sul da Bahia através da Pastoral da Juventude. Foi muito citado pelos Tupinambá da Serra do Padeiro como um de seus principais parceiros, além da equipe do CIMI como um todo.

ILCLÊNIA TUXÁ, 41, Aldeia de Banzaê. Por indicação do movimento indígena na Bahia, ocupava, na ocasião de nossa entrevista, o cargo de Coordenadora de Políticas para os Povos Indígenas do Governo Estadual da Bahia (CPPI/SJDHDS-BA).

JOELSON, Assentamento Terra Vista – Arataca/BA. Membro do MST, já esteve à frente de uma de suas coordenações. Atualmente coordena o Assentamento de Reforma Agrária Terra Vista, no sul da Bahia. É um dos principais organizadores da Teia de Agroecologia dos Povos, que reúne lideranças de diversos setores populares e movimentos sociais, da qual os caciques Babau Tupinambá e Nailton Muniz Pataxó Hãhãhãe estão bastante ligados.

MAGNÓLIA TUPINAMBÁ, Serra do Padeiro – TI Tupinambá de Olivença. Está na coordenação da AITSP em que atua intensamente na organização interna da Serra do Padeiro, especialmente no gerenciamento da produção feita pelas famílias Tupinambá nas retomadas da comunidade. É diretora da EEITSP e é, também, irmã do Cacique Babau.

NÁDIA ACAUÃ TUPINAMBÁ, Aldeia Tukum – TI Tupinambá de Olivença. Está na coordenação do MUPOIBA, é conselheira do COPIBA, participa do Conselho Estadual de Mulheres e do Conselho Estadual de Cultura, onde atua através da CPPI. Muito atuante no movimento, ela é irmã de Núbia Tupinambá, uma das mulheres que estiveram à frente do início do processo da mobilização etnicopolítica contemporânea dos Tupinambá de Olivença.

NAILTON PATAXÓ HÃHÃHÃE – Tupinambá (cacique), RI Caramuru-Paraguaçu. É membro do MUPOIBA e participa ativamente da Teia de Agroecologia dos Povos. Reconhecido por liderar, de forma precursora na região, as retomadas do território de seu povo e por participar do processo da Constituinte, Nailton é uma referência para as lideranças mais jovens na atualidade.

RAMON YTAJIBÁ TUPINAMBÁ (cacique), Aldeia Tukum, TI Tupinambá de Olivença. Professor de escola indígena, membro do MUPOIBA e participante da Teia de Agroecologia dos Povos. É uma liderança bastante ativa, em constantes viagens, inclusive internacionais, para participação no movimento indígena. Ele foi uma das primeiras lideranças indígenas na Bahia com quem tive contato.

SINIVALDO TIMBIRA PATAXÓ, Aldeia Coroa Vermelha. Liderança indígena da comunidade, faz parte do grupo que apoia o cacique Zeca Pataxó. Já foi vice-cacique da aldeia, época em que visitou uma das retomadas da Serra do Padeiro. Na época em que cursava o ensino médio, conheceu Babau e atuaram juntos no movimento estudantil indígena. É marido de Luzia Pataxó.

LUZIA PATAXÓ, Aldeia Coroa Vermelha. É técnica em enfermagem e atua como Diretora Municipal de Saúde Indígena de Porto Seguro. Ela é filha do primeiro casal Pataxó a se instalar definitivamente em Coroa Vermelha na década de 1970. Seu pai, Itambé Pataxó, foi o primeiro

cacique dessa aldeia. Assim como seu marido, Sinivaldo Timbira, ela também atuou, na mesma época que ele, no movimento estudantil indígena.

TAQUARI PATAXÓ, Aldeia Coroa Vermelha. Estudante do curso de Direito, integrante do “PET Comunidades Indígenas” e do Núcleo de Estudantes Indígenas da UFBA. Taquari é uma liderança muito ativa do movimento estudantil indígena e mantém um diálogo constante com o MUPOIBA. Assim como Aruã, seu irmão paterno, é neto de Remunganha, quem, segundo Taquari, influenciou-lhe no sentido da atuação como liderança.

ZECA PATAXÓ (cacique), Aldeia Coroa Vermelha. Além de ser um dos caciques de Coroa Vermelha, é coordenador do MIBA, movimento o qual ajudou a organizar. Zeca Pataxó foi uma das pessoas com quem Babau também teve contato no período que estudou em Santa Cruz Cabralia.

ZENO TUPINAMBÁ, 30, Aldeia Serra do Padeiro - TI Tupinambá de Olivença. Liderança na comunidade, ele é coordenador do Centro Digital de Cidadania e professor de informática da EEITSP.

APÊNDICE B: aproximação aos agentes relevantes

Os registros aqui contidos referem-se a uma breve descrição da etapa fundamental do percurso investigativo em que determinei a escolha dos dois agentes prioritariamente enfocados por se destacarem nas atuais articulações políticas indígenas no sul da Bahia: o Cacique Babau, Tupinambá da Serra do Padeiro, e o Cacique Aruã, Pataxó de Coroa Vermelha. Trato aqui de refletir e evidenciar como estes dois agentes apareceram em minha consciência em ato e em situação em diferentes momentos desta pesquisa. O objetivo em revelar tal processo é o de elucidar como se constituíram os “objetos cognoscíveis” (HUSSERL, 2000)⁸⁷ que fundamentam minhas análises.

Esta opção se deve as minhas recentes leituras e discussões sobre as possíveis contribuições de perspectivas fenomenológicas na pesquisa em Geografia. Husserl (2000), um dos autores basilares da fenomenologia, questionou a validade de uma apreensão objetivista das coisas em-si no mundo. Para ele, os objetos do conhecimento não se tratam de coisas dadas em si mesmas, mas constituem-se no confronto de uma consciência com as coisas que existem no mundo. Ou seja, os únicos objetos que garantem sua apreensibilidade são os fenômenos que assim se constituem.

Para Sartre (1997)⁸⁸, o ser já se revela na aparição, ele é a aparição, não subjaz a ela e tampouco é dissimulado por ela. Ou seja, a aparência da coisa revela sua essência de forma direta, o que possibilita seu conhecimento intuitivo imediato. Contudo, o ser da aparição, apesar de absoluto em sua aparição em ato, é relativo na medida que aparece para alguém, sujeito específico em perpétua mudança. Portanto, em busca de um entendimento sobre a essência da coisa estudada, não se pode estacar em uma aparição particular, mas sim, buscar multiplicá-la, através da diversificação dos pontos de vista e encontrar o sentido de série que indica a essência da coisa analisada.

Cacique Babau da Aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro

Ainda em processo inicial de definição de um objeto de estudo, fui dissuadido por professores e colegas de realizar uma pesquisa entre os Tupinambá de Olivença. Em 20 de agosto de 2013, com a justificativa da necessidade de garantia da lei e da ordem, soldados da Força Nacional de Segurança Pública (FNSP) foram designados pelo Ministério da Justiça para

⁸⁷ HUSSERL, Edmund. **A idéia da fenomenologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

⁸⁸ SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigo. 10ª ed. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1997. 782p.

instalarem-se nas imediações do território Tupinambá de Olivença, no intuito de coibir os conflitos entre indígenas e não-indígenas. Contudo, em um flagrante desvio de atribuições, realizaram-se no início de 2014 quatro violentas reintegrações de posse de áreas da Aldeia Serra do Padeiro no interior da terra indígena. Ainda no primeiro semestre de 2014, o Tupinambá Rosivaldo Ferreira da Silva, o cacique Babau da aldeia Serra do Padeiro, foi preso pela Polícia Federal no dia 24 de abril em Brasília quando se preparava para viajar a Roma e denunciar ao Papa Francisco as violências cometidas pelo Estado brasileiro contra o povo Tupinambá.

Acompanhei ao longo de 2014, através de notícias e reportagens veiculadas nas redes sociais virtuais, blogs e sites, os acontecimentos que envolviam os Tupinambá de Olivença de modo mais ou menos interessado, já que, a princípio, não seriam contemplados nesta pesquisa. Contudo, em setembro daquele ano, tive a oportunidade de visitar o Território Tupinambá de Olivença entre os dias 25 e 28 de setembro de 2014, por ocasião da XIV Caminhada Tupinambá de Olivença e do VI Seminário Índio Caboclo Marcelino que a antecedia. Com isso pude estabelecer contatos fundamentais para esta pesquisa, como os do Cacique Ramon de Souza Santos Ytajibá e sua esposa, Nádia Acauã.

Em 31 outubro de 2014, foi realizada em Salvador, no auditório da Reitoria da Universidade Federal da Bahia, a “Audiência Pública: Povos e Comunidades Tradicionais: dez faces da luta pelos direitos humanos no Brasil”, que além de várias lideranças de comunidades tradicionais e representantes dos governos estadual e federal, contou com a participação de representantes de diversas entidades internacionais. Destacou-se naquela ocasião a presença de Rosivaldo Ferreira da Silva, o Cacique Babau, por ser um dos “defensores dos direitos humanos” do “Programa de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos” (PPDDH) da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/BR) e pela centralidade de sua figura naquela situação⁸⁹.

Foi no início de 2015, com as orientações e incentivos da professora Maria Rosário de Carvalho do departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia, que resolvi tomar como ponto de partida de minhas investigações o depoimento do cacique Babau, vista sua centralidade no cenário político indígena na Bahia. Antes de ter viajado à Serra do Padeiro com vistas a entrevistar o líder Tupinambá, em conversas com outras lideranças questionei-lhes se tinham quaisquer relações com aquela comunidade e de que formas estas se davam.

⁸⁹ Babau é uma das personalidades presentes na publicação “*Dez faces da luta pelos direitos humanos no Brasil*” (ONU et al., 2012), na qual são entrevistadas dez lideranças envolvidas na luta pelos direitos humanos em suas comunidades e que, por isso, são vítimas de diversas ameaças, violências e processos de criminalização.

Finalmente, em julho de 2015, finalizei minhas atividades acadêmicas presenciais e no início do mês entrei em contato por telefone com o cacique tupinambá Ramon Ytajibá que então me passou um contato na Serra do Padeiro, o de Magnólia Jesus da Silva, irmã de Babau. Conversei com ela sobre a proposta de pesquisa e disse-lhe que gostaria de visitar a aldeia para poder entrevistar seu cacique. Agendamos uma data em que ele estaria na aldeia, algo incomum em certos períodos, devido sua grande atividade em representações fora do âmbito comunitário. Rutian Pataxó, que já havia realizado seu trabalho de conclusão de curso junto àquela comunidade, me acompanhou nesta viagem.

Os fenômenos que me apareceram durante o período de 12 dias em campo na Serra do Padeiro estruturam as reflexões expressas na “seção 3.3”. Estas são constituídas também por aquilo que apareceu em situações, anteriores e posteriores àquele.

Cacique Aruã da Aldeia Pataxó de Coroa Vermelha

Em minha viagem à Olivença, em setembro de 2014, durante os preparativos para a “XIV Caminhada Tupinambá” em uma área que havia sido recentemente retomada por um grupo de índios Tupinambá, o cacique Pataxó de Coroa Vermelha, Aruã, apareceu, quando já ia anoitecendo, para falar sobre sua candidatura a Deputado Estadual pelo PC do B nas eleições que em breve se realizariam, mas na qual ele não veio a ser eleito. Logo após a realização do Poranci⁹⁰, debaixo de uma grande tenda recém armada pelos indígenas e rodeado por todos os que estavam ali presentes, Aruã discursou sobre suas preocupações quanto a demarcação da TI Tupinambá de Olivença e sobre a importância da representação indígena na política partidária. Referindo-se a sua candidatura como sendo uma indicação dos próprios povos indígenas na Bahia, o cacique Pataxó e as lideranças Tupinambá que estavam ao seu lado pediram apoio das pessoas, reforçando a necessidade desta “candidatura indígena”, pois, segundo eles, apenas um índio poderia de fato defender os interesses dos povos indígenas estando dentro do governo, ao passo que o comprometimento de um “branco” é necessariamente relativo por não ter uma

⁹⁰ Ritual de caráter religioso e político, o Poranci dos Tupinambá de Olivença assemelha-se ao Toré realizado amplamente pelos povos indígenas no Nordeste (COUTO, 2008). Contudo os Tupinambá da Serra do Padeiro referem-se ao seu próprio ritual como Toré, como afirma Couto (2008, p.141) “[...] certamente para marcarem a diferença com relação aos parentes Tupinambá de Olivença [...]”. Segundo a autora, o termo Poranci foi cunhado pelos líderes da mobilização étnica e política Tupinambá com base em pesquisas realizadas sobre a cultura Tupinambá. Rocha (2014, p. 32) afirma não ter ouvido em trabalho de campo quaisquer justificativas quanto à adoção do termo e acredita tratar-se de uma forma de “[...] marcarem suas diferenças em relação aos demais povos indígenas desta província geográfica [nordeste do Brasil] [...]”. Para esta autora o Poranci possibilita a conexão cosmológica dos Tupinambá com seus Encantados tendo importância fundamental na sua forma particular e específica de fazerem política, ou seja, sua cosmopolítica. O Poranci “[...] precede e encerra todos os contextos de reuniões, comemorações ou encontros coletivos dos Tupinambá. Não há lugar onde o Poranci não possa acontecer” (ROCHA, 2014, p. 266).

identidade indígena. No dia seguinte, no momento em que os Tupinambá se concentravam para realizar a Caminhada, Aruã discursou – às custas, através de um carro de som bastante defeituoso que fez com que se entendessem apenas algumas partes da falas do cacique – pedindo apoio a sua candidatura e reforçando mais uma vez que aquela era uma candidatura dos povos indígenas na Bahia.

No segundo semestre de 2014, durante um dos encontros da disciplina “Comunidades tradicionais: terra, território e territorialidades” em que participava o antropólogo José Augusto Laranjeira Sampaio, ele e a estudante indígena Pataxó Rutian Rosário dos Santos debateram questões relativas a geração e circulação da renda nas comunidades indígenas. Me chamou a atenção o exemplo tomado por eles, a aldeia Pataxó de Coroa Vermelha. Uma aldeia urbanizada, com oferta de serviços diversos e na qual os indígenas conseguem aprovar uma série de projetos, atraindo investimentos que, no entanto, acabam não tendo desdobramentos após o fim da vigência daqueles.

Já no início de 2015, quando eu ainda buscava definir um recorte de área de estudo, tive uma longa conversa com Rutian. Além de me falar sobre a projeção dos Pataxó no cenário político indígena atual – algo que, segundo ela, deve-se de fato a um esforço intencional de alguns destes indígenas para se projetarem, ou “aparecerem” como ela me disse em tom sarcástico – ela revelou-me ser irmã de duas importantes lideranças indígenas na Bahia, Aruã e Jerry Matalawê, aos quais ela então disse que me apresentaria.

Encontrei o cacique Aruã diversas vezes antes de ter a chance de entrevistá-lo. Além disso, tive a chance de participar como mediador de uma mesa de debates do Abril Indígena 2015/UFBA em que o Cacique e seu sobrinho Kahû Pataxó, uma liderança bastante jovem e ativa, estavam presentes, o que antecipou-me em algumas questões pertinentes a esta pesquisa. Somente no final de julho, no último dia em que estive em Coroa Vermelha e já ia desistindo de realizar uma entrevista com Aruã ainda naquele período em que estive em campo, foi que, por insistência de Kahû, consegui realizá-la. Apesar do momento conturbado em que o cacique passava por um processo jurídico que colocava em risco seu mandato como vereador do município de Santa Cruz Cabralia, nossa conversa de aproximadamente uma hora foi bastante tranquila e riquíssima no que diz respeito a meus objetivos nesta pesquisa. Antecipando minhas intenções na condução da entrevista, Aruã falou de sua trajetória política enquanto liderança indígena demarcando acuidosamente as variações escalares nas várias etapas de sua atuação. Portanto, em linhas gerais, o conteúdo da referida entrevista norteou a construção da seção “3.2” desta dissertação.