

Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Sociais – ICS
Departamento de Antropologia - DAN
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS

“Uma aldeia diferenciada”:
Conflitos e sua administração
em Coroa Vermelha/BA

André Rego

Brasília, 2012.

André Gondim do Rego

“Uma aldeia diferenciada”:

Conflitos e sua administração em Coroa Vermelha/BA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Banca Examinadora:

Presidente: Prof. Dr. Luís R. Cardoso de Oliveira
(Universidade de Brasília)

Examinadora: Prof.^a Dra. Ela Wiecko Volkmer de Castilho
(Universidade de Brasília)

Examinadora: Prof.^a Dra. Maria Rosário G. de Carvalho
(Universidade Federal da Bahia)

Examinador: Prof. Dr. José Antonio Vieira Pimenta
(Universidade de Brasília)

Examinador: Prof. Dr. Ronaldo Joaquim da Silveira Lobão
(Universidade Federal Fluminense)

Brasília, 24 agosto de 2012.

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, a Aruã, dona Carminha, seu Benedito, Jaquilande, Rute, Irajá, Karkaju e demais pataxós que se dispuseram a compartilhar suas experiências, preocupações e ideias sobre a vida em Coroa Vermelha, tendo em vista seus diversos problemas e as formas de encaminhá-los. Sou especialmente grato ao cacique Aruã, cuja confiança e receptividade foram determinantes para a condução desta pesquisa.

Agradeço ao CNPq, que tem fomentado minha formação como pesquisador; ao professor Luís Roberto, pelo incentivo e disposição em dialogar e, sobretudo, por sua compreensão como orientador; a todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia pelas oportunidades de discussão e aprendizado; a Rosa, Adriana, Paulo e demais servidores, pelo constante e primoroso apoio; e todos os colegas que tornaram este processo mais prazeroso que difícil, especialmente a Priscila, Ana Lúcia, João Marcelo, Marcel Taminato, Eduardo Di Deus, Roder, Moisés, Carlos Alexandre, Larissa e Lilian.

Agradeço igualmente às professoras Ela Wiecko e Maria Rosário, e aos professores José Pimenta e Ronaldo Lobão pela disponibilidade em participar da defesa desta tese.

Agradeço também aos amigos da graduação que até hoje continuam a transmitir, mesmo de muito longe, bons pensamentos e palavras de estímulo. Um carinho especial a Cristina Gladys, Luiz Gonzaga, Diego Rocha, Paulo Anchieta, Ricardo, Andrea Ciacchi e Anne Gabriele. A Andrea e família pelo exemplo de que a perseverança supera e recompensa qualquer obstáculo. A Anne e família pelo acolhimento dado durante o trabalho de campo e sem o qual Porto Seguro não teria se afigurado um porto seguro.

Como as amigas que tornaram esta jornada possível não se limitam àquelas da universidade, agradeço de coração a Cristina, Jaqueline, Silvinha, Ismael, Tannetti, Zahra, Bruna, Xapa, Bruner e Julinha – meus grandes amigos de “jogatina”.

Meu sincero agradecimento a Ana Maria e Aparecida, a tio Jorge e todas minhas primas e primos de Brasília, pelo apoio dado desde que cheguei a esta cidade; e a todos os meus tios, tias, primos e primas que, de João Pessoa ou São Paulo, me incentivaram.

Minha gratidão mais que especial a meus pais, Fernando e Nazaré, a meus irmãos, Henrique e Leo, meus sobrinhos Bia, Ana, Paulo e João, e a minhas cunhadas, Laninha e Thalita; assim como a meus sogros, Fawzi e Amina, meus cunhados, Jad e Nagi, e concunhadas, Carol e Kárita, além do Kaliq, cada um a seu modo e a seu tempo, por iluminarem minha vida; e, sobretudo, a Sônia, por me dar uma nova vida plena de companheirismo, de sorrisos e de tudo isso que também chamam amor.

Resumo

Este é um estudo sobre a administração de conflitos em Coroa Vermelha, aldeia indígena da etnia pataxó situada entre os municípios de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália, na região extremo-sul do estado da Bahia. Trata-se de uma etnografia dos processos envolvidos nesta administração – práticas de aconselhamento e mediação, mais o encaminhamento à “Justiça”; e das formas de conflito visadas por estes processos – notadamente o conjunto de problemas referido pelo grupo como “briga interna”, entre outras designações, e aquele que vem sendo atualmente rotulado por seus membros como “criminalidade”. Uma referência constante para a discussão destes processos foi o trabalho da Guarda Indígena Pataxó, signo maior da mudança de orientação – em relação a soluções pretéritas – no tratamento dispensado a esses dois conjuntos de “problemas”. Sua tese é a de que a compreensão dos significados que perpassam a administração de conflitos em Coroa Vermelha e, assim, as identidades, diferenças e divergências que tais significados envolvem, exige um entendimento prévio das maneiras como os pataxós interpretam suas diversas modalidades de conflito.

Palavras-chave: Administração de conflitos; Pataxó; Coroa Vermelha.

Abstract

This is a study about conflict management in Coroa Vermelha, an indigenous village belonging to Pataxó Indians, situated between the cities of Porto Seguro and Santa Cruz Cabrália, in the extreme south of the state of Bahia. This is an ethnography of the administrative processes and practices involved in conflict management– counseling and mediation, in addition to incidents entrusted to the "Justice System" – and the types of conflicts targeted for specific processes, particularly the set of problems referred to by the group as "briga interna", among other designations, and those labeled by its members as "criminalidade". A constant reference to the discussion of these processes was the work of the Indigenous Pataxó Guard, the greatest sign of the change of direction – regarding former solutions – in the treatment of these two sets of "problems". The premise of this study is that in order to comprehend the meanings that pervade conflict management in Coroa Vermelha, and thus identities, differences and disagreements involving such meanings, require a prior understanding of the ways Pataxós interpret their various modalities of conflict.

Key Words: Conflict management; Pataxó; Coroa Vermelha.

Lista de Ilustrações

Figura 1 – Terras Indígenas pataxós	35
Figura 2 – Dispersão do tronco linguístico macro-jê	37
Figura 3 – Esboço de localização de botocudos, camacãs, pataxós e seus afins com base no relato de Wied-Neuwied	39
Figura 4 – Reprodução feita pelo próprio Wied-Neuwied de dois pataxós que contatou, em 1816, na vila do Prado	40
Figura 5 – Terra Indígena Coroa Vermelha	60
Figura 6 – Gleba “urbana” da T.I. Coroa Vermelha	62
Figura 7 – Reunião do Conselho da Aldeia	166
Figura 8 – Reunião com moradores da Agricultura	166
Figura 9 – Guardas Indígenas (Seu Benedito e Jaquilande)	177
Figura 10 – Escritório do Cacique (prédio à esquerda) e Escritório da Guarda (cabana à direita)	177
Figura 11 – Atendimento no “escritório” da Guarda Indígena	180
Figura 12 – Atendimento no “escritório” do cacique	180

Lista de siglas

ABA – Associação Brasileira de Antropologia
ACP – Ação Civil Pública
ANAI – Associação Nacional de Ação Indigenista
ASPECTUR – Associação Pataxó de Ecoturismo
CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
CONDER – Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia
CP – Código Penal
CRIA – Centro de Referência Integral do Adolescente
ESMPU – Escola Superior do Ministério Público da União
Funai – Fundação Nacional do Índio
GRIN – Guarda Rural Indígena
GT – Grupo de Trabalho
Ibama – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBDF – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
ITJ – Instituto Tribo Jovens
MADE – Museu Aberto do Descobrimento
MPF – Ministério Público Federal
PF – Polícia Federal
PGR – Procuradoria Geral da República
Piasol – Polícia Indígena do Alto Solimões
PINEB – Programa de Pesquisa Sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro
PNMP – Parque Nacional do Monte Pascoal
Renise – Rede de Estudos e Pesquisas em Saúde Indígena
SPHAN – Superintendência do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
SPI – Serviço de Proteção ao Índio (polícia indígena)
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
STF – Supremo Tribunal Federal
TAC – Termo de Ajustamento de Conduta
TI – Terra Indígena
UNICEF – Fundo das Nações Unidas para a Infância

Sumário

Resumo	
Abstract	
Lista de ilustrações	
Lista de siglas	
Introdução	9
Capítulo 1	
Uma história de conflitos	33
1.1 Os Pataxó e a antiga população indígena da costa leste do Brasil	34
1.2 A Barra Velha e a constituição dos Pataxó	44
1.3 Coroa Vermelha	59
1.4 Por uma <i>outra</i> história do conflito	68
Capítulo 2	
“Briga interna” e aconselhamento	76
2.1 Da <i>internalidade</i> de certos “problemas”	77
2.2 Aconselhamento: uma forma ordinária de lidar com o conflito	80
2.2.1 <i>População, vínculo comunitário e “costume de aldeia”</i>	81
2.3 Comando familiar, limites do “conselho” e “briga” entre “famílias”	89
2.3.1 <i>A “briga interna” entre Itambé e Chico Índio</i>	90
2.4 “Bendito Cacique” e a administração dos conflitos locais	103
2.4.1 <i>Seu Benedito e sua construção como cacique</i>	108
2.4.2 <i>Disputas em torno da demarcação</i>	113
Capítulo 3	
Dos conflitos em uma “aldeia diferenciada”	118
3.1 A “aldeia diferenciada”	119
3.2 O contexto da “criminalidade”	123
3.3 O “problema das drogas” e sua repercussão	128
3.3.1 <i>O caso de “J”</i>	139
3.3.2 <i>“Aliciamento” e “prostituição”</i>	143
3.3.3 <i>Da emergência de certas “violências”</i>	148
3.3.4 <i>Um Parque de dissensões</i>	151
3.4 “Briga interna”, “criminalidade” e “politicagem”	153

Capítulo 4	
Administrando conflitos em Coroa Vermelha	156
4.1 A “administração” do cacique Aruã	157
4.2 A Guarda Indígena Pataxó	168
4.3 Uma outra <i>polícia</i> ou um policiamento <i>outro</i> ?	174
4.4 O “escritório” como <i>locus</i> da administração dos atuais conflitos	178
4.4.1 <i>Uma segunda-feira de atendimentos</i>	182
4.4.2 <i>Lidando com os conflitos</i>	186
Considerações finais	198
Referências	202

Introdução

Esta tese trata da *administração de conflitos* em Coroa Vermelha, comunidade indígena pataxó localizada entre os municípios de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália, na região extremo-sul da Bahia. Reconhecida como lugar de realização da 1ª Missa no Brasil, também se constitui como um marco do “Descobrimento”. No que diz respeito a meu interesse pelo tema da administração de conflitos em grupos indígenas, este foi cultivado ainda no mestrado, quando, discutindo o trabalho do antropólogo na Procuradoria Geral da República (PGR), acessei casos envolvendo o reconhecimento estatal de decisões “jurídicas” promovidas por tais grupos¹. Contudo, eu não possuía, até então, qualquer experiência de pesquisa nesta área. Quando ingressei no doutorado, faltava-me, assim, uma base empírica que viabilizasse a realização do dito interesse. A oportunidade surgiu ainda no primeiro semestre do curso, depois que duas colegas pesquisadoras dos pataxós me apresentaram a Karkaju, uma jovem “liderança” de Coroa Vermelha que se encontrava em Brasília.

Nesta ocasião, nós conversamos sobre como, nos últimos anos, havia crescido na comunidade o que chamou de “criminalidade”; sobre a omissão policial em relação a este crescimento; e sobre como tudo isto suscitou a criação, pelos próprios pataxós, de uma “Guarda Indígena”. Ainda segundo Karkaju, embora a *Guarda* tivesse obtido êxitos no controle dessa “criminalidade”, de estar recebendo apoio municipal, e de agir em parceria com as Polícias Civil e Militar, ela estava sendo acusada pela representação do Ministério Público Federal (MPF) e da Polícia Federal (PF) na Bahia de ser “ilegal”. A situação, portanto, não só acionava um exemplo para muitos antropólogos (eu passaria a saber) *condenável* de resolução indígena de conflitos; como também, descortinava modos pelos quais o Estado – através de diversas instâncias – lidava com este tipo de questão. Desta conversa resultou o convite para visitar a aldeia e observar a situação.

A oportunidade para a visita surgiu quando de minha participação em um projeto sobre a situação prisional de índios no país². Através dele, em julho de 2007, me dirigi a Bahia e pude conhecer a comunidade de Coroa Vermelha, além de conversar com outras

¹ No mestrado, discuti a relação entre os campos do Direito e da Antropologia em diferentes circunstâncias de interação, entre as quais, no trabalho realizado pelos analistas periciais em antropologia lotados na PGR, em Brasília. Para uma apreciação dos resultados desta pesquisa ver Rego (2007). No que se refere precisamente à apresentação de alguns destes casos de reconhecimento estatal de resoluções indígenas, conferir Rego (2008).

² O Projeto *Criminalização e Situação Prisional de Índios no Brasil* foi uma iniciativa da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e fomentada pela Escola Superior do Ministério Público da União (ESMPU) e em 2007. Seu objetivo foi fazer um levantamento preliminar sobre tal situação, tendo como referência os estados do Amazonas, do Rio Grande do Sul e da Bahia, estado este pelo qual fiquei diretamente responsável. Uma discussão dos resultados alcançados pelo Projeto encontra-se em Silva (2009).

“lideranças” sobre os vários problemas que a assolavam. No entanto, antes de conhecê-la, estive na capital baiana para obter dados oficiais do governo estadual relativos ao tema do projeto, mas também entrevistar alguns antropólogos sobre a prisão de índios no estado³. Como logo visitaria a comunidade, sua especificidade não deixou de ser tratada nestas conversas, especialmente após ter esboçado interesse em estudar o aparato *policial* criado pelo grupo. Nesta ocasião, a caracterização de Coroa Vermelha como uma aldeia marcada por uma forte exposição ao turismo, pela coabitação imediata com não-índios e, ainda, pela falta de controle sobre seus acessos, foi repetidamente abordada por meus interlocutores para destacar sua atipicidade: tratava-se de uma “aldeia urbana”.

Em minha imaginação novíça na pesquisa com povos indígenas, enquanto escutava-os atentamente, tentava imaginar a configuração espacial que tal coisa implicava, interpelando: “Ah, fica ao lado da cidade?! – Não! Fica dentro! – Ah, tem um portão? – Não! Não há portões. – Mas então há uma cerca ou muro... – Não, também! É difícil explicar, mas você verá...”. E, de fato, não era fácil explicar a alguém alheio ao lugar o que sucedia. Já muito tempo depois de ter iniciado o trabalho de campo, descobri que os limites precisos do território indígena eram obscuros, inclusive, para alguns “brancos” que lá viviam, como no caso da proprietária de uma das pousadas onde me hospedei, situada em uma área não-indígena encravada na aldeia, que, ao longo de todo um café da manhã, me pediu para explicar o contorno deste território – sua preocupação envolvia o rumor, segundo ela, um tanto corriqueiro, de que, algum dia, os índios poderiam “tomar tudo”.

Além desta caracterização, os antropólogos em Salvador não deixaram de me alertar sobre o que parecia a eles um “hiper-dimensionamento” dos problemas que a aldeia vinha enfrentando segundo reportagem veiculada no ano anterior por um importante jornal soteropolitano. A mesma destacava denúncias de lideranças locais relativas à exploração sexual infantil, ao tráfico de drogas ilícitas e ao alcoolismo que estavam ocorrendo na comunidade. Trazia ainda relatos de adolescentes, pais e professores indígenas sobre os motivos desta exploração e do uso de drogas, bem como a avaliação de “lideranças” e de alguns profissionais do serviço público sobre as ações que estavam sendo tomadas para combater estes problemas, e ainda as que seriam necessárias para eliminá-los.

³ Segundo os dados da *Secretaria de Cidadania Justiça* do Estado, havia o registro de apenas um índio preso na Bahia, e este era um pataxó de Coroa Vermelha, condenado por “homicídio” praticado por “motivo fútil”. Contudo, a discussão feita em Silva (2009) indica certa inconsistência em relação a este único registro de indígena no estado da Bahia. No que diz respeito aos antropólogos entrevistados, estes atuavam junto à *Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI)* e ao *Programa de Pesquisa Sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB)*, da Universidade Federal da Bahia.

Sem desconsiderar que seu caráter “urbano” favorecia a ocorrência deste tipo de problema, e com base na descrição de pesquisadores que se encontravam em campo pouco tempo antes da reportagem, tais colegas acreditavam que o tom com que a questão fora anunciada pela imprensa era excessivo. Que, tendo partido de “lideranças”, provavelmente a denúncia se articulava à necessidade de chamar a atenção de órgãos públicos visando a consecução de recursos para a aldeia, bem como à intenção de promover constrangimentos relacionados a disputas políticas internas que estavam sendo potencializadas pela própria tensão associada à urbanização. Por fim, que a criação da *Guarda Indígena* seria outra expressão destas disputas. Como sugestão, indicaram que, na visita que logo mais faria, averiguasse com cautela a situação, buscando ouvir vários lados da questão.

De sobreaviso, a chegada a Coroa Vermelha não envolveu grandes surpresas. Restaurantes, bares, hotéis, condomínios e turistas preenchiam grande parte da paisagem costeira ao longo da BR-367, desde Porto Seguro. Alusões ao “Descobrimento” pululavam por todo o trajeto. Chegando ao distrito homônimo, o problema era saber onde exatamente ficavam os limites da Terra Indígena (TI). Ouvir que “do outro lado da pista é dos brancos” ajudava, mas, a melhor dica era o *Parque Indígena*, referência dos motoristas de ônibus quando os turistas perguntavam – e sempre o faziam – onde deviam descer para ver “os índios”. O limite do território, contudo, era bem antes, no ponto em que um *Monumento* recepciona os visitantes que se dirigem ao município de Cabralia. Afastado deste cenário propriamente turístico, o *Centro Cultural* – meu principal lócus de trabalho –, a *Escola Indígena*, e a “retomada” *Nova Coroa* constituíam outros espaços diacríticos.

No mais, o que se apresentava à minha miopia forasteira eram apenas casas de alvenaria, quadras residenciais, ruas calçadas, uma total liberdade de trânsito, campos de futebol, comércios dos mais variados e um considerável número de igrejas. Não fosse a suntuosidade de algumas casas presentes na *Aldeia Nina* – nome da área não-indígena incrustada na aldeia onde ficava a pousada citada mais acima –, ou a divisão territorial suscitada pela rodovia, não se perceberia nenhuma descontinuidade mais significativa. Só depois de perguntar repetidas vezes se aqui ou ali era território pataxó, de topar com um ou outro marco territorial despercebido pelo caminho, de cotejar suas coordenadas com os da planta de demarcação e, assim, compreender que passar de uma calçada a outra numa rua comum significava mudar de jurisdição, é que a TI ganhou forma. Isto, porém, só se consolidara nos idos da terceira estadia no campo, ao final de 2008, quando a *Reserva da Jaqueira* e a *Agricultura* também se tornaram espaços conhecidos.

Ao tempo dessa visita inicial, bem como da que realizaria em dezembro de 2007, também pelo projeto já mencionado, o que efetivamente se delineou tinha que ver com as perguntas sobre índios presos que eu levava a campo, e as respostas relativas à condição “diferenciada” de Coroa Vermelha, dadas por seu Benedito, o chefe da *Guarda Indígena*. Numa e noutra oportunidade, o tema por excelência de nossas conversas versou sobre o trabalho desta instituição, suas conquistas, desafios e dificuldades. Na época, havia o sentimento de que ela estava se consolidando, embora existissem críticas a seu respeito. Muitas destas críticas eram vistas como aspectos a serem melhorados. Outras, porém, promoviam uma completa condenação do trabalho feito pela instituição, e eram estas que estavam sendo levadas em conta pelo MPF na sua avaliação da questão. Por outro lado, o apoio do governo municipal, das polícias estaduais, de empresários locais, bem como da “maioria da comunidade”, como dizia seu Benedito, legitimavam suas ações.

Todo este apoio estava sendo mobilizado por Aruã, o cacique local, de modo a assegurar a continuidade da instituição, através do encaminhamento de ofícios e abaixo-assinados ao MPF, relatando o papel desta na redução da dita “criminalidade”. Foi diante deste contexto que minha proposta de pesquisa – então destinada a discutir o trabalho da *Guarda* – foi não só acatada pelo cacique, como também considerada mais uma forma de legitimar a importância deste trabalho *policial*, por se tratar de estudo acadêmico. Esta condição, creio, corroborou o convite que tive, quando de minha estadia em dezembro de 2007, para participar da reunião do *Conselho* local que discutiu o *Estatuto da Guarda Indígena*, instrumento este que, como o cacique e outras “lideranças” criam, organizaria o trabalho da instituição, servindo de diretriz para a ação dos guardas e de parâmetro para a avaliação de tais ações pela comunidade, além do que, configuraria um documento que oficializava sua existência perante os órgãos estatais. Definido o tema, passei ao estudo da questão do *policimento indígena* ou, mais precisamente, à caça de informações sobre este assunto, constatando sua *marginalidade* na antropologia nacional.

No intuito de escrever o projeto de qualificação a partir de novos dados de campo, retornei à aldeia no final de 2008. Para minha surpresa, os trabalhos da *Guarda* se encontravam “suspensos”, devido, sobretudo, à retenção da “ajuda de custo” que seus membros recebiam da Prefeitura de Santa Cruz Cabralia, suscitada pela derrota eleitoral do então prefeito, em outubro daquele ano. Na ocasião, apenas o chefe e um segundo guarda continuavam atuando, o que comprometia uma discussão mais aprofundada de sua prática *policial*. Esta situação fez com que meus dados sobre a instituição fossem basicamente pautados pelas *representações* que faziam dela as “lideranças”, os próprios guardas e alguns

membros da comunidade. Tendo em vista que a referida “suspensão” continuou vigente até a última etapa do trabalho de campo, ocorrida no primeiro semestre de 2010, inviabilizando definitivamente a reflexão sobre tal prática, já em 2008 e durante todo este último período da pesquisa, procurei concentrar minhas observações naquilo que mais se afigurava como um tema afim: os atendimentos no “escritório” do cacique. Criado para atender as demandas, queixas e denúncias da comunidade e para o encaminhamento das disputas locais, a dinâmica deste ambiente se tornou meu principal objeto etnográfico.

Contudo, em meio à organização dos dados de campo e, particularmente, durante o processo de escrita da tese, fui percebendo que meu deslocamento temático não se dera apenas da *Guarda* para uma visão mais detida do tratamento dos conflitos ocorridos em tal ambiente. Neste ínterim, a importância dos significados que perpassavam os conflitos em Coroa Vermelha foi ganhando corpo, assim como ficou evidente a vinculação das formas de administração destes conflitos às demais inovações que o cacique Aruã promoveu em sua gestão. Diante disso, a compreensão do trabalho da Guarda Indígena e das dinâmicas relativas ao “escritório” tornava imprescindível a discussão desses conflitos e desta gestão. Tal foi o caminho percorrido para que este texto ganhasse sua estrutura final e tivesse, durante o processo, definido com mais propriedade seu problema central: *os conflitos em Coroa Vermelha e sua administração pelo grupo*. O mote para pensá-lo, retirei da explicação que os pataxós costumam associar aos “problemas” que vivenciam e às soluções que buscam encaminhar para seu enfrentamento: Coroa Vermelha é “uma aldeia diferenciada”.

A tese aqui defendida nada mais é que uma interpretação do uso desta expressão nativa: para lidar com conflitos que percebem como incomuns à sua história ou à vida em uma aldeia “tradicional”, os pataxós foram instados a transformar as soluções que costumavam promover a este respeito. No entanto, os sentidos que tais transformações deveriam tomar são, eles mesmos, motivos de disputa dentro do grupo. Tudo se passa, portanto, como se uma aldeia *diferenciada* em relação a seus conflitos também precisasse *diferenciar-se* quanto aos caminhos que percorre para enfrentá-los, o que se dá através de lutas que têm como horizonte a manutenção da identidade do grupo – pois os caminhos a serem adotados necessitam se apresentar como *pataxós* para obterem respaldo coletivo; e, como recurso, a transformação dos significados que informam esta identidade – processo constituído pela apropriação de novos signos e práticas. Neste sentido, as lutas relativas aos conteúdos que orientam a administração de conflitos são também lutas relacionadas aos conteúdos que perpassam sua especificidade em relação aos não-índios e a outras aldeias, além de sua expressão mais imediata como disputas por recursos e poderes. Em Coroa

Vermelha, a Guarda Indígena (com tudo que ela teve ou não de “polícia” e de “indígena”) configurou o motivo por excelência deste tipo de disputa. E ainda que ela não tenha tido continuidade, algumas transformações que promoveu, tiveram.

Tendo a Guarda Indígena como primeiro objeto de estudo, a busca por referencial teórico começou pelo tema do *policimento indígena*. No entanto, como foi dito mais acima, este tema logo se revelaria *marginal* em nossa antropologia. De modo geral, creio que isto tenha relação com a pouca expressão que o próprio ramo da antropologia do direito demonstrou ter, até bem pouco tempo, nos quadros nacionais da disciplina, sendo mesmo ausente entre os estudos voltados às sociedades indígenas⁴. Tal constatação é corroborada ainda pela inexistência de monografias produzidas no país que tratem da resolução indígena de conflitos como seu problema principal⁵. Neste caso, é preciso considerar a perceptível indissociabilidade entre o que poderia ser enquadrado como “jurídico” e outros domínios institucionais em muitas destas sociedades, o que ajudaria a explicar a ausência de estudos específicos sobre o assunto. Não obstante, há muito a percepção desta indissociabilidade deixou de ser um empecilho para reconhecer o “direito” em sociedades não-estatais⁶.

Embora seja um tema clássico na história mais geral da disciplina, aqui o estudo da relação entre lei e sociedade (como o objeto de uma antropologia do direito) se tornou um tema expressivo apenas recentemente⁷, seguindo o que sucedeu com as demais ciências sociais⁸. Mas, mesmo considerando a produção hodierna, são poucos os trabalhos que se voltam para o estudo de um “direito” propriamente indígena – os que existem, foram

⁴ Uma busca pelo verbete “direito” nos três volumes da *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira* (Baldus, 1954; 1968; e Hartmann, 1984) indica que, até 1952, só existiam dez referências. Já no segundo volume, de 1968, estas simplesmente deixam de ocorrer, reaparecendo no terceiro, publicado em 1984, envolvendo seis trabalhos, sendo que deles, cinco dizem respeito à legislação indigenista ou ao tratamento que o Estado dá aos índios, e não à forma como as sociedades indígenas lidam com seus conflitos.

⁵ A discussão da resolução de disputas ou de um “direito” indígena, quando ocorre, é feita de forma capitular, como na trilogia *jê* de Kurt Nimuendaju (1939; 1942; 1946) e na obra sobre os Xavante, de Maybury-Lewis (1984). Reflexões mais gerais também podem ser encontradas em livros introdutórios a respeito das sociedades indígenas, como é o caso de Melatti (2007) e Ramos (1986).

⁶ O marco deste reconhecimento seria o trabalho de Malinowski (2003) sobre “crime e costume” entre os trobriandeses, de 1926, onde o autor identifica o “direito” (Law) em um sistema de reciprocidade que cria obrigações mútuas entre suas diversas unidades sociais, independentemente de um poder centralizado.

⁷ Embora Schuch (2009:51) considere que no Brasil exista “uma rica tradição de pesquisas nacionais nesta área”, a lista de 32 trabalhos que cita para exemplificar esta produção demonstra que esta “tradição” é extremamente recente: um em 1979; três entre 1980-83; cinco entre 1995-96; e todos os demais (23) a partir do ano 2000.

⁸ Segundo Tereza Sadek (2002:236), “a agenda da Ciência Política como das demais Ciências Sociais só passou a incorporar estudos sobre o Judiciário e sobre as outras instituições que compõem o sistema de justiça nos anos de 1990, quando o regime democrático passou a ser considerado um valor em si mesmo e quando os efeitos da Constituição de 1988 tornaram-se visíveis”.

produzidos, em sua maioria, por juristas⁹. Esta parcimônia, contudo, não vale para os chamados “direitos indígenas”, ou, mais precisamente, a legislação indigenista, que tem recebido bastante atenção desde o início dos anos oitenta, especialmente no que se refere a questões territoriais e tutelares¹⁰. Curiosamente, ao contrário do que ocorreu em outras antropologias latino-americanas, no Brasil, a onda de estudos relacionados aos “direitos indígenas”, promovida paralelamente às reformas constitucionais dos países da região, não despertou grandes preocupações com as formas indígenas de resolver conflitos, mas apenas com a legislação estatal concernente a estas sociedades¹¹.

No que diz respeito ao policiamento indígena, entretanto, a falta de sua discussão parece envolver ainda outro problema. Considerada uma instituição estranha e mesmo antagônica à organização das “sociedades primitivas”, sua existência entre os grupos indígenas só poderia ser fruto da coerção. Além disso, o fato dos casos nacionais mais conhecidos referirem-se a formas de controle e opressão estatal sobre estes grupos faz com que as apreciações sobre tal policiamento se caracterizem basicamente por um discurso de denúncia e condenação. O corolário deste *descabimento* sócio-institucional seria o *não cabimento* de sua discussão. Sob tal perspectiva, a subjugação *policial* do índio pelo próprio índio a serviço ou fazendo as vezes do Estado, tornar-se-ia a visada analítica padrão das raríssimas reflexões sobre o tema. A fim de problematizar estas poucas apreciações e ao mesmo tempo propor uma nova mirada sobre a questão, vendo neste policiamento outras características que não (apenas) repressão, promovo a reflexão que se segue. E é com base nela que exploro o material obtido durante a pesquisa sobre a Guarda Indígena Pataxó e a administração de conflitos que o grupo passou a pôr em prática com a criação desta.

⁹ A contribuição destes trabalhos para a pesquisa antropológica, contudo, é um tanto modesta, tendo em vista seu caráter de ensaio ou legalista (Souza, 2005; Villares, 2009), ou ainda a generalização contida em suas abordagens histórico-jurídicas (Wolkmer, 1998; Colaço, 2000).

¹⁰ Exemplos são Santos (1982), Comissão Pró-Índio (1983), Santos et. al. (1985), Lima & Hoffmann (2002).

¹¹ Segundo Stavenhagen & Iturralde (1990b), foi na década de oitenta, quando se deu a maioria destas reformas, que o tema passou a se tornar expressivo na antropologia da região. No entanto, os estudos produzidos fora do Brasil se voltaram não só para a legislação nacional relativa aos povos indígenas, como ao que eles chamam de “direito consuetudinário” destes povos. Para compilar a discussão que então passou a ocorrer, os autores organizaram uma obra (Stavenhagen & Iturralde, 1990a) que reuniu discussões sobre a questão a partir de distintas realidades etnográficas e contextos nacionais, da qual o Brasil foi representando por Cunha (1990), uma exceção nos quadros nacionais de antropologia que buscou, ainda que timidamente, articular o tema da legislação indigenista ao de um “direito consuetudinário”. Um sinal da rica continuidade dessa discussão na região é a publicação do volume da *Revista América Indígena*, editado pelo Instituto Indigenista Americano (1998), voltado ao tema do “pluralismo jurídico”, no qual, sintomaticamente, não tivemos antropólogos como representantes, mas tão somente o jurista Carlos Frederico Marés de Souza (1998b).

O policiamento indígena no Brasil é um tema *marginal*. Com isto estou me referindo não só à significativa *escassez* de discussões a seu respeito, mas também à forma *efêmera* como a questão costuma ser exposta na literatura antropológica nacional, e ainda ao caráter *condenatório e denunciativo* destas exposições. Quais seriam as razões disso? De saída, a relativa referência a exemplos de “polícia indígena” em notas, artigos e monografias do campo, em documentos oficiais, ou mesmo nos meios de comunicação, indica que ela não poderia estar ligada à ausência de experiências deste tipo no país, nem mesmo ao desconhecimento delas por parte de nossos pesquisadores. Para além das possíveis razões desta escassez e efemeridade, comentadas anteriormente, gostaria de indicar certas causas para os juízos negativos que cercam o tema. Suponho que, de partida, isto tenha relação com algumas ideias quanto à organização das sociedades indígenas.

Para Pierre Clastres (2003), por exemplo, a “sociedade primitiva” seria “contra o Estado”, uma vez que ela é contra a separação do poder, contra a divisão entre os que mandam e os que obedecem e, deste modo, contra os aparatos institucionais que serviriam ao suporte de tal comando. E, não sendo o desejo desta sociedade dividir um poder que, nela, pertenceria ao coletivo, apenas uma “violência externa” poderia promover tal coisa¹². A antropóloga Alcida Ramos, por sua vez, tratando das sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas, afirma que as mesmas são sociedades “onde não há poder centralizado, onde não há polícia nem constituição escrita, nem tribunais, nem código civil ou penal, nem cadeia”, exceto nos casos em que teria sido “introduzida pelos brancos” (RAMOS, 1986:60) – o que, de fato, é corroborado por uma miríade de exemplos históricos. Porém, o que no texto da autora não fica tão claro é se a percepção de tal falta aparece apenas como uma constatação empírica ou constitui uma atribuição categórica¹³.

Seja como for, tanto em um como noutro autor, a polícia, sendo uma instituição própria da sociedade de tipo estatal, apareceria como algo anormal, senão antagônico, às organizações sociais indígenas. Como corolário, sua ocorrência nestas formas de organização só poderia ser explicada pela *imposição*. Tal imposição, em conjunto com seus efeitos, conformaria o juízo condenatório lançado ao policiamento indígena, como o atesta a maioria dos comentários a seu respeito. Estes comentários, por sua vez, se referem, basicamente, a

¹² Clastres (2003), porém, não deixa de indicar limites para a promoção desta sociedade indivisa, como nas situações de guerra, em que o chefe, de fato, manda; ou quando o crescimento demográfico põe em risco tais características organizacionais.

¹³ Neste sentido, parece-me mais prudente argumentar, como Melatti (2007:155), que “*de modo geral, falta às sociedades indígenas do Brasil uma autoridade centralizada, uma máquina administrativa, instituições judiciais*” [grifo meu], do que caracterizá-las por esta falta, como parece indicar Ramos.

casos de “polícia indígena” que existiram à época do Serviço de Proteção aos Índios (SPI); aos que remanesceram após o ocaso do órgão; mas também à Guarda Rural Indígena (GRIN), criada já na gestão da Fundação Nacional do Índio (Funai)¹⁴.

Todas estas experiências de policiamento geraram uma série de problemas para os grupos indígenas onde ocorreram. Sustentado por tais polícias, os encarregados dos Postos do SPI, depois repassados ao controle da Funai, os administravam de forma autoritária prendendo índios, lhes exigindo e fiscalizando serviços, e enfraquecendo as lideranças tradicionais através de sua ingerência (R. Cardoso de Oliveira, 1968; Pires & Ramos, 1980). Outra não era a função da GRIN. Com a diferença de que estava subordinada diretamente à Polícia Militar de Minas Gerais, este aparato policial tinha o objetivo de manter a ordem, efetuar prisões, impor trabalhos, denunciar infratores e controlar os deslocamentos nas áreas indígenas (Paraíso, 1998; 1999).

As únicas monografias encontradas que discutem de forma mais sistemática a questão se debruçam principalmente sobre a GRIN¹⁵. Nestes trabalhos, os autores ratificam o conjunto de problemas acima referido, mas também procuram explicar tal experiência de policiamento à luz da política indigenista. Para Heck (1996) e Freitas (1999), por exemplo, a GRIN é o resultado, apurado no período da ditadura, do militarismo presente na política indigenista realizada no país desde a época da colônia. Corrêa (2000), por sua vez, criticando esta explicação militarista de longa duração, bem como a da excepcionalidade do tratamento dado ao índio no regime militar, vê a experiência da GRIN como uma continuidade, sim, mas da “ação tutelar” que marcara a política indigenista nacional a partir do SPI.

Articulando-se como “proteção, educação e punição” esta ação tutelar estatal visava “civilizar” o índio pelo trabalho. Além disso, para manter a “ordem” nos Postos era preciso vigiar e, comumente, prender e punir os índios “desajustados”. Para isto, os chefes destes Postos recorreriam às delegacias, mas o preferível era manter a solução sob o domínio do órgão indigenista. Daí a criação de um policiamento indígena responsável por controlar as atividades, promover a coerção física e mediar a relação tutor/tutelados. Para Corrêa (2000), mesmo a mudança de subordinação, a regulamentação, o treinamento e assalariamento, bem

¹⁴ Corrêa (2000) destaca a existência de polícias indígenas há época do SPI nos Postos Indígenas Pancararu (PE), Bananal, Águas Belas, Taunay (MS), Ipegue (MS), Francisco Horta (MS), Nalique (MS), Cacique Doble, Cacique Capanema, entre “povos indígenas do Maranhão” e entre os Kaiapó (PA). Indicações de policiamento indígena pós-SPI foram encontrados em Pires & Ramos (1980) para Kaingang e Guarani (PR); em Oliveira (1988) para os Tikuna (AM); e em Santos (1992) para os Xokleng. A GRIN foi criada 1969 e absorveu índios das etnias Karajá, Krahô, Xerente, Gavião e Maxacali (Freitas, 1999; Corrêa, 2000).

¹⁵ Trata-se da dissertação de mestrado em Ciência Política (UNICAMP) de Egon Heck (1996); da tese de doutorado em História Social (USP) de Edinaldo Freitas (1999); e da dissertação de mestrado em Antropologia Social (UFRJ) de José Gabriel Corrêa (2000).

como a ampliação de atribuições ocorridas com a GRIN, não teriam representado alteração significativa em relação às ideias tutelares que orientavam as experiências anteriores¹⁶.

O que quero reter de todos estes trabalhos é a obstinação em tomar o policiamento indígena sob o ponto de vista da imposição estatal. Isto, é claro, tem que ver com os objetivos de cada obra. Mas, salta aos olhos a passividade dos povos indígenas afetados por esta imposição – a não ser quando para reproduzi-la: não só novamente, mas, do mesmo modo. Corrêa (2000), no limiar de sua conclusão, toma a punição pela “amarração” e “surra” em uma aldeia no sul do país, como um exemplo de que as práticas outrora “vivenciadas e ensinadas” foram “inseridas e naturalizadas”. Mesmo Freitas (1999), ao tentar promover uma etno-história krahô sobre a GRIN, mostra-se hesitante sobre a insistência krahô em dizer que é possível ser um soldado-índio ao invés de, apenas, virar soldado. É como se só restasse aos povos indígenas “copiar” esta prática estatal, mas nunca *apropriar-se* dela.

O único dos autores aqui citados que, sem desconhecer o controle repressivo que a polícia indígena exercia para os Postos, abre espaço para se perguntar sobre “o papel que ela desempenha no seio da comunidade”, é R. Cardoso de Oliveira (1968). Ainda que breve, o autor destaca, por um lado, “o receio dos recrutados” nestas polícias de “se verem antipatizados pela comunidade e nela ganhar inimigos inevitáveis”, mas, por outro, o efeito reparador que a ação deste policiamento promovia ao obrigar agressores a ressarcimentos, substituindo, com isso, o “mero corretivo disciplinar” por um “instrumento relativamente eficiente para a manutenção da família da vítima”, uma vez que transferia a tais agressores a responsabilidade por esta manutenção (1968:113).

Esta observação, ainda que isolada, indicaria que há mais nessa prática policial indígena do que tão somente atos repressivos. Seja como for, todos os exemplos deste policiamento até aqui citados têm em comum o fato de terem sido promovidos pelo Estado. Tal condição, embora não encerre o sentido das apropriações indígenas, indica as intenções estatais de controle sobre essas sociedades, bem como a imposição de procedimentos específicos para este fim, procedimentos estes que terminaram sendo adotados pelos próprios

¹⁶ A GRIN compartilhava com as polícias do SPI todas as atribuições de controle, mas acrescia uma atenção à questão ambiental e turística. O assalariamento pela FUNAI também não chegou a representar grande mudança, uma vez que, aos policiais do SPI, também eram concedidos “favorecimentos”. A regulamentação também não chegava a ser uma novidade completa, pois esse policiamento, além de institucionalizado em 1960, já seguia rotinas bastante difundidas pelo órgão desde a década de 1930. O treinamento recebido pela GRIN, por sua vez, serviu principalmente para inculcar uma grande obediência dos guardas para com seu comandante militar. Tanto Heck (1996), como Freitas (1999), destacam esta subordinação à Polícia Militar como um indicativo da “militarização” sofrida pela questão indígena no regime militar. Mas, para Corrêa (2000), a semelhança entre a rotina indigenista nacional e a militar no estado de Minas Gerais não permite identificar nenhuma grande ruptura neste sentido. O que esta subordinação teria provocado, de fato, fora a disputa entre esta Polícia e o órgão indigenista pela autoridade nas áreas de atuação da GRIN, dada a grande obediência desta ao primeiro.

grupos indígenas. Mas o que dizer de casos, como o pataxó, onde a solução policial não se deve a constrangimentos estatais, e sim a um encaminhamento dado pelo próprio grupo?

Na Terra Indígena Dourados, no estado de Mato Grosso do Sul, a polícia indígena remonta à época do SPI. Nesta terra, entretanto, convivem três grupos indígenas: guaranis kawoá e ñandeva, além de terenas. Os últimos, apesar de estarem em menor número, sempre controlaram tais aparatos policiais, promovendo, inclusive, a perseguição dos demais. O ponto a destacar é que, no final da década de 1990, diante de um aumento substantivo destas perseguições intergrupais e após a notícia de mortes a elas associadas, o MPF pediu a prisão dos líderes destas polícias, bem como seu término. Entretanto, o que foi motivo de comemoração inicial, tornou-se a razão de novas formas de violência na terra indígena, agora causadas pela falta de mecanismos internos de manutenção da ordem diante da ausência policial estatal e da constância de problemas ligadas ao uso de drogas e a disputas entre os membros destes grupos¹⁷.

Já na região do Alto Solimões, Amazonas, vários meios de comunicação veicularam, durante todo o ano de 2009, notícias a respeito de polícias indígenas criadas em várias comunidades ticunas. Segundo seus criadores, elas se fizeram necessárias dada a alta incidência de crimes nas aldeias, derivados do uso de bebidas e drogas, mas também motivadas pela ausência completa das autoridades estatais nestes territórios. As ações dessas polícias, algumas chamadas de Serviço de Proteção ao Índio (SPI – em alusão direta ao antigo órgão indigenista), outras de Polícia Indígena do Alto Solimões (Piasol), têm sido consideradas ilegais pela Polícia Federal e pela Funai, que as consideram como milícias, associando-as, inclusive, com as Farc.

Tanto nestes dois exemplos, como no pataxó – como será discutido no corpo do trabalho –, o que se percebe é que, longe de responder a alguma exigência estatal, estes grupos estão se apropriando de um trabalho policial para responder a necessidades que são suas. Além disso, o fazem por uma total ausência do Estado em seus territórios no que diz respeito à questão da segurança. Tais soluções, entretanto, ainda que orquestradas pelos próprios grupos, não deixam de criar situações problemáticas, como o indica o caso da Reserva de Dourados, demonstrando que nem sempre elas configuram soluções pacíficas, podendo suscitar, ao contrário, novas formas de conflito. Diante de tantas dinâmicas, como então abordar a apropriação indígena deste policiamento?

¹⁷ Agradeço ao analista pericial em antropologia Marcos Homero Ferreira Lima, da Procuradoria da República em Dourados, pelas informações relativas ao policiamento indígena nesta terra indígena. A interpretação aqui apresentada da situação entre os grupos acima citados, no entanto, é de minha inteira responsabilidade.

Alguns estudos sobre experiências estrangeiras de policiamento indígena indicam como se daria os caminhos dessa apropriação. Griffiths (1988), falando do Canadá, Langton (1992), da Austrália, e Wakeling *et al.* (2001), em relação aos EUA, ao discutirem a sobre-representação dos povos indígenas no sistema de justiça criminal destes países, são unânimes em reconhecer uma maior eficiência deste tipo de policiamento para diminuir crimes, evitar prisões e aperfeiçoar a relação destes povos com os aparatos policiais e jurídicos do Estado. Tal eficiência é atribuída à ação coordenada entre agências estatais e grupos indígenas, garantindo-se a estes sua autonomia, mas, sobretudo, à capacidade destes grupos de criarem práticas policiais e de resolução de disputas alinhadas a preocupações, compromissos e expectativas cultivados em suas comunidades. Ou seja, o policiamento indígena, além de ser associado a mecanismos de resolução de disputas (e não apenas aos de repressão, como costuma ser o trabalho policial estatal), seria informado por critérios locais de “justiça”.

A importância do “saber local” para a compreensão das “formas de vida jurídica” promovidas pelas diferentes culturas é discutida por Clifford Geertz (2004). Encarando o “direito” como “uma maneira específica de imaginar a realidade”, ou ainda como uma representação que apresenta o mundo de modo que sua descrição faça sentido, este autor busca relativizar a polarização que o direito ocidental (em verdade, a tradição do *Common Law*) assume entre fatos e leis, para apresentar as diversas “formas de vida jurídica” como uma “tradução” entre uma “linguagem da imaginação” (como o mundo é visto) para uma “linguagem da decisão” (como as pessoas devem agir diante desta visão de mundo). Esta tradução configuraria, assim, uma “sensibilidade jurídica” atrelada às “bases culturais” que o informam, podendo ser percebido através da maneira específica como cada grupo organiza “os símbolos que emprega”, as “estórias que conta” e as “distinções que estabelece” para justificar suas decisões jurídicas (Geertz, 2004:259-262). Como exemplo, discute três expressões que simbolizariam a “sensibilidade jurídica” em contextos culturais distintos.

Tais contextos seriam o islâmico, o índico e o malaio, e as expressões do “senso de justiça” de cada um o “haqq”, o “dharma” e o “adat”, respectivamente. Geertz alerta que invoca tais conceitos não como “códigos”, mas como “perspectivas” para “ter uma noção do que significa a questão fato/lei nesses casos em oposição ao que ela significa para nós” (2004:274-275). Destaca também que o significado destes conceitos nestas culturas remete muito mais à “noção ocidental de direito” (que relaciona o que seria ‘próprio’, ‘adequado’, ‘apropriado’, ‘condizente’ com o que seria ‘real’, ‘verdadeiro’, ‘genuíno’, ou ‘autêntico’ – “entre o ‘correto’ de ‘um comportamento correto’ e o ‘correto’ de ‘um entendimento correto’”) do que a de “lei” (que envolveria a ideia de ‘regulamento’, ‘regra’, ‘injunção’ ou

‘decreto’) (2004:280-281). Em seguida o autor faz uma descrição detalhada do modo como interpreta cada um destes conceitos, indicando as distintas maneiras como articulam fatos e leis. Meu intento aqui, contudo, não é desenvolver cada um destes exemplos etnográficos, mas problematizar dois casos por ele explorados: um, através de considerações de Luís Roberto Cardoso de Oliveira (1992) sobre a interpretação geertziana da “sensibilidade jurídica” envolvida numa comunidade malaia; outro, tendo em vista a discussão que o antropólogo norte-americano realiza sobre “pluralismo jurídico” no contexto indonésio.

A fim de demonstrar como a antropologia pode contribuir para a compreensão de outras “formas de vida jurídica”, Geertz (2004:262-271) discute o caso do malaio Regreg. Este, após ter a esposa fugida com outro homem, exige do conselho da aldeia que aja no sentido de trazê-la de volta, mas este não se pronuncia, pois a questão seria da alçada dos grupos de parentesco – o que prejudicou Regreg, já que seu grupo, sendo pequeno, não detinha poderes para a reivindicação. Insatisfeito, Regreg rejeita, algum tempo depois, assumir sua devida posição no conselho, atitude que resultaria em sua expulsão, caso não voltasse atrás. E foi o que se deu, apesar das insistentes e diversas tentativas de dissuadi-lo. Para o autor, a “sensibilidade jurídica” envolvida no caso fazia com que não importasse os motivos para a fuga da esposa de Regreg, se este estava em condições de assumir seu posto, naquele momento, ou mesmo de “saber se as leis sob as quais [ele] foi julgado eram ou não repugnantes”, pois “todos com quem [falou Geertz], unanimemente, as consideravam repugnantes”. A “visão de mundo” que dava sentido a tal “sensibilidade” orientava que a recusa deste ingresso no conselho implicava em expulsão.

Embora compartilhe da perspectiva hermenêutica de Geertz, L. Cardoso de Oliveira (1992) critica a maneira como este trata o caso de Regreg. Se ele acerta quando submete a compreensão da questão ao contexto cultural na qual se insere, peca ao não levar a sério a “adequação” da decisão encaminhada pelo conselho (expulsão), pois se todos a achavam “repugnante”, era porque algo da referida “visão de mundo” não estava conforme a “sensibilidade jurídica” que norteou tal decisão. Para L. Cardoso de Oliveira (1992:33), o problema no argumento geertziano é se limitar à “dimensão situacional do contexto”, sem levar em conta “as pretensões (intrínsecas) de equidade que caracterizam as sensibilidades jurídicas”, impedindo-o de realizar uma “descrição densa” da situação, como ele mesmo propõe noutro lugar (Geertz, 1989). Segundo o autor brasileiro, Clifford Geertz “interpreta o resultado concreto como a única alternativa possível (coerente), dadas as características da ‘sensibilidade jurídica’ malásia”, enquanto, na sua interpretação, a recusa de Regreg não precisaria ter como consequência inevitável essa expulsão, o que ocorreu, sobretudo, pelo

mesmo não ter assumido o posto por má-vontade. Fosse esta causa uma impossibilidade circunstancial, a decisão, provavelmente, não seria pela expulsão (1992:35-36).

Para L. Cardoso de Oliveira (1992:34), enfim, a compreensão das decisões jurídicas tomadas num determinado contexto, não pode se limitar a observar a consecução da norma segundo as bases culturais que a informam, mas exige uma avaliação de sua adequação ao caso particular. Neste sentido, propõe que esta compreensão deve sempre envolver três dimensões contextuais: a do contexto cultural abrangente (o universo simbolicamente pré-estruturado); a do contexto situacional (que envolve a tipificação normativa do caso); e também a do contexto do caso específico (relativa às circunstâncias e razões associadas); todas elas, tal como são pensadas pelos participantes (1992:37). Além disso, destaca a necessidade de um questionamento permanente sobre “a adequação de decisões ou de procedimentos específicos” para se convencer do ponto de vista nativo, sem aceitá-lo de forma ingênua e disposto a pôr em risco as pré-concepções do pesquisador (1992:38).

A preocupação com estas três dimensões permite que não se confunda questões de “adequação normativa” (quando uma situação particular de aplicação normativa pode ser questionada) com questões de “legitimidade” (quando a validade da própria norma ou de princípios que a orientam é questionada) (1992:39), o que, obviamente, tem implicações bastante diferentes no que se refere à interpretação da equidade envolvida nas decisões jurídicas. L. Cardoso de Oliveira (1992:41-42), além disso, diz que, mesmo em situações de aparente aplicação adequada de uma norma, é preciso “indagar sobre o significado destas decisões no contexto do ‘sistema jurídico’ como um todo” de modo a se evitar “cair na armadilha da confusão entre os eventos isolados ou acidentais e as características endêmicas do sistema”. Neste caso, quando no âmbito das decisões particulares a reificação de certas regras suscitam uma padronização destas decisões – o que o autor identifica como uma situação de “tendências estruturais à reificação” –, isto pode indicar falta de legitimidade uma vez que sinalizaria a incidência sistemática de decisões arbitrárias numa determinada direção.

Para além da necessária atenção a *equanimidade* envolvida nas decisões jurídicas, como discutido por L. Cardoso de Oliveira (1992), gostaria de problematizar outro aspecto da proposta geertziana. Em sua explanação dos conceitos de “haqq”, “dharma” e “adat”, mais precisamente na finalização de suas respectivas descrições, o autor menciona um elemento comum à persistência destes conceitos na estrutura jurídica moderna do contexto cultural correspondente a cada um deles: todos são interpretados como se sua prevalência tivesse ocorrido, sobretudo, num passado, de maneira que, contemporaneamente, eles só existam *rondando* “a consciência jurídica dos muçulmanos”; se *relacionando* “com a vida local”

índica; ou, nas aldeias malaias, *permanecendo* “tão viva quanto as outras duas” (Geertz, 2004:290;312;322). A razão disto seria a invasão incontestável do secularismo, e outros significados afins, nas “formas de vida jurídica” de tais contextos culturais na atualidade, tornando a compreensão destes conceitos algo muito mais complicado (não só para nós, antropólogos, mas também para os nativos) do que esta sua descrição sugere – como ele mesmo argumenta na parte final do ensaio em questão.

Antes de tudo, ressalto que a proposta de Geertz (2004) de entender o direito como “saber local” é promovida em face das duas abordagens que teriam marcado o estudo do fenômeno jurídico na antropologia: a primeira, que teria do direito “uma visão demasiado autônoma”, percebendo-o “como um ‘sistema jurídico’ isolado e auto-suficiente, lutando para defender sua integridade analítica frente ao desleixo moral e conceptual da vida cotidiana”; e a segunda, “devido a uma visão demasiado política do direito”, vendo-o “como um conjunto pragmaticamente organizado de artifícios sociais para promover certos interesses e gerenciar conflitos de poder” (2004:323). A ideia do “saber local”, por sua vez, busca ressaltar o “poder imaginativo, construtivo ou interpretativo” do direito, ao invés de sua mera função reguladora do comportamento, além de indicar que tal poder “tem suas raízes nos recursos coletivos da cultura e não na capacidade isolada de indivíduos” (2004:324). Além disso, discorda da visão atual de que o direito estaria se “aglutinando” internacionalmente, ou de outra que apregoa que seu “poder social” deriva do “consenso”, o que supõe “uma reflexão passiva da comunidade na qual existe” (2004:325-326).

Segundo ele, o que estaria ocorrendo é exatamente o contrário: uma crescente diferenciação e dissensão jurídica. Este processo decorreria tanto da “persistência das sensibilidades jurídicas formadas em épocas não necessariamente mais simples, mas certamente mais auto-suficientes”, como do “confronto dessas sensibilidades com outras não necessariamente mais admiráveis, nem formuladas com maior profundidade, mas que certamente têm maior sucesso internacional”, e que geraram, por sua vez, uma permanente “tensão entre as noções tradicionais sobre o que é justiça (...) e noções importadas que refletem de forma mais efetiva os modos de ser e as pressões da vida moderna” (Geertz, 2004:331-332). Tal situação de “pluralismo jurídico” (no sentido de que articula diversas linguagens jurídicas sem que isto signifique “apenas um outro capítulo na história da opressão: quem engana quem, quando, onde e como” – embora o autor não negue estes intentos) coloca várias dificuldades para a compreensão da “função jurídica” nos locais onde tem se conformado desta maneira (2004:332-333).

O exemplo escolhido por Geertz (2004) para ilustrar esta dificuldade e propor uma maneira de encará-la, é o caso indonésio de Bali, que, no decorrer de sua milenar história, foi “exposta” a múltiplas “sensibilidades jurídicas” se configurando, ao longo do tempo, como um lugar em que sempre houve “certamente muito direito, mas muito pouco consenso”. Segundo o autor, quando a situação é como a que marcou esta ilha, de uma proliferação de visões e fórmulas divergentes, o esforço para associar aquela “linguagem de imaginação” com uma “linguagem de decisão” torna ainda mais aparente o “papel estrutural do direito”, pois, tendo ele o “poder de colocar acontecimentos específicos – um compromisso aqui, uma injúria acolá – em uma moldura geral de uma maneira tal”, de modo que as “normas que regulam um gerenciamento adequado e probo desses acontecimentos” parecem “surgir naturalmente dos elementos essenciais de seu caráter”, este “direito” é “um pouco mais que um reflexo da sabedoria herdada, ou uma técnica para a resolução de conflitos”. O mesmo é um “procriador de significados” e “propositor de mundos”. Disto resulta que a “disputa sobre a forma de conduzir a adjudicação” é uma “luta para desenvolver uma forma plausível de viver” (2004:350) – e de perceber o mundo e de se perceber nele, conseqüentemente.

No entanto, é bastante curioso que Geertz (2004:275), após fazer sua explanação dos conceitos vistos mais acima, se refira a esta discussão final de seu ensaio – sobre as formas como estes conceitos “irão se relacionar, ou, para ser mais preciso, estão se relacionando no momento e vêm se relacionando já há bastante tempo, umas com as outras, e como todas elas estão cada vez mais envolvidas na vida das outras; como o saber local e objetivos cosmopolitas podem se comportar, ou não se comportar, na desordem mundial emergente” – como se tratando de “questões menos importantes”. Talvez porque seu ponto principal seja atestar a vitalidade do “saber local” e não as disputas em torno deste saber, ele conceda este menor valor a tal discussão. Esta, entretanto, não tem sido a postura geral dos estudos antropológicos relativos ao fenômeno jurídico desde a década de 1980, marcada pela preocupação de inserir estes “saberes locais” em um tempo histórico nacional e internacional, onde as relações de poder são essenciais para a explicação da persistência e mudança do direito, bem como da sua função ideológica e dominadora (Starr & Collier, 1989).

Ao fazer um estado da arte sobre o tema do “pluralismo jurídico” ao final dos anos oitenta, por exemplo, Sally E. Merry (1988:889-891) destaca os avanços na superação da ideia de que este pluralismo só envolveria sociedades do contexto colonial, apontando que o próprio direito estatal é produtor de ordens legais plurais e qualquer sociedade promove suas instâncias alternativas de produção do direito. Além disso, que tanto no caso colonial, como nas soluções alternativas ao direito ocidental, estas ordens mantêm relações mutuamente

constitutivas com o direito estatal. Neste sentido, elas tanto se opõem como absorvem elementos deste direito, fortalecendo seus símbolos e práticas, mas também se fortalecendo através da adoção parcial ou bastante abrangente dos mesmos. Nesta perspectiva, se dá atenção tanto às possibilidades de dominação através do direito do Estado, como aos limites desta dominação; mas também se problematizam os limites e a autonomia de uma e outra ordem legal, tendo em vista suas interações e implicações mútuas. Num texto posterior, a autora desenvolve este mesmo argumento a partir dos processos transnacionais de circulação e apropriação do direito, destacando não só as articulações de direitos locais com os de ordem nacional, mas também com os gerados no âmbito internacional (Merry, 1992).

Neste ponto, o desenvolvimento da discussão na antropologia do direito sobre as relações de poder e sobre a “cultura” (ou sociedade) como um universo delimitado, a bem dizer, sua crítica, encontra bastante ressonância na perspectiva nacional dos estudos de contato interétnico. Embora minha discussão sobre administração de conflitos não tenha, como já foi indicado, muitos parâmetros a partir dos quais se espelhar nos estudos sobre sociedades indígenas, o fato de estar estudando uma comunidade, como se verá no capítulo de abertura, extremamente marcada pelo processo colonial e pelo contato posterior com a sociedade nacional, exige alguma reflexão neste domínio. Neste sentido, o ponto que trago para discussão dá certa continuidade ao que havia anteriormente proposto em relação ao policiamento indígena: o de como pensar as dinâmicas que envolvem sua apropriação por diversos grupos indígenas.

Em primeiro lugar, é preciso assumir estas dinâmicas como uma característica constitutiva desta apropriação. Tal como tem argumentado João Pacheco de Oliveira (1988), a visão dos grupos indígenas como totalidades estanques, descontextualizadas e passivas diante da colonização constitui um “obstáculo epistemológico”. Opondo-se a esta visão, o autor propõe que os grupos indígenas devam ser estudados na sua interação com a agência colonial e abarcando tanto os conflitos existentes no próprio grupo; como a variedade de agentes que compõem essa interação; as implicações de seu caráter cooperativo ou conflituoso, porém, sempre assimétrico; as reinterpretações, manipulações e estratégias que seus indivíduos e/ou facções estabelecem nestes processos; bem como o caráter contextual que marca tudo isso.

Para ele, essas interações conformam “situações históricas” ao longo do tempo que, apreendidas como modelos analíticos, exprimem “padrões de distribuição de poder” entre os diversos atores envolvidos. Tais padrões, por sua vez, envolvem “formas típicas” de relacionamento entre as agências coloniais e os grupos indígenas que, a despeito das “diferenças de conteúdo” ou dos “modos de vida” cultivados por cada um destes grupos,

expressam “regularidades” ou ainda um “modo de ser” comum a todas essas situações de interação. Seus interesses de pesquisa recaem explicitamente sobre a construção e atualização deste modo de ser, que também denomina “indianidade” (Oliveira, 1988:14).

Em trabalho posterior, tal indianidade é subsumida na ideia de “territorialização”, processo em que o Estado identificaria uma “coletividade organizada” através “da outorga de um território (...), de submissões, mandatos políticos e imposições culturais”, fazendo com que adotem, para serem reconhecidas, traços considerados “autenticamente” indígenas (Oliveira, 2004:34). Neste trabalho, o autor também dá atenção à “atualização” que cada grupo realiza desse processo estatal, individualizando-se dos demais, e destaca que a “identidade étnica” assim constituída torna-se uma “prática social efetiva” em tais grupos através “da comunhão de sentidos e valores, do batismo de cada um de seus membros, [e] da obediência a uma autoridade simultaneamente religiosa e política”. Porém, nem por isso ela deixaria de ser “culminada pelo processo de territorialização” (Oliveira, 2004:34-35).

Ainda que assuma, com Oliveira (1988; 2004), o caráter dinâmico destes grupos, sua constitutividade interativa, bem como a assimetria que marca sua relação com a agência colonial/estatal, meu foco não recai sobre as regularidades que lhe interessam. Minha preocupação, ao contrário, é com a diferença de conteúdo que, por assim dizer, desregula a “indianidade”. A princípio, esta preocupação estaria mais próxima de sua ênfase subsequente na “atualização” que os grupos indígenas fazem da “territorialização”. Contudo, tendo em vista que o policiamento aqui em questão está longe de referendar qualquer “autenticidade” indígena (como esse último conceito assume) creio que a “atualização” do trabalho policial não se coaduna com a discussão de como o Estado “etnifica” os grupos indígenas, enquadrando-os nos parâmetros que estabelece. Neste sentido, me aproximo muito mais da discussão de Sahlins (1997) sobre uma “indigenização” da modernidade, no caso, do próprio aparato de segurança estatal.

Assumir o caráter interativo, dinâmico e histórico dos grupos indígenas, bem como sua posição assimétrica em relação ao Estado, não deveria implicar no sacrifício de sua perspectiva, ou mais claramente, de sua “cultura”. Entendida como um modo específico de “organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos” (Sahlins, 1997:41), e não como o conjunto de símbolos que eventualmente ela aciona, a ideia de cultura de forma alguma exclui a constitutividade interativa das coletividades sociais, sendo, ao contrário, aquilo que demarca a diferença entre elas, não pelo que expressa, mas pela *forma como organiza* o que expressa. Isto não quer dizer, como às vezes parece sugerir Geertz (2004), que o que é imposto dentro ou sobre uma cultura, seja de menor importância. As disputas e

relações de poder que se dão ao nível local, além de suas articulações extralocais, são de extrema importância para a constituição das ordens legais surgidas neste âmbito. No entanto, a compreensão das razões que promovem tanto estas disputas, como tais articulações, deve ser conduzida a partir do sentido que os próprios nativos dão e não através de concepções pré-estabelecidas do que elas possam significar (Merry, 1992), como busquei indicar na avaliação do policiamento indígena no Brasil.

O que o caso pataxó e os estudos sobre o policiamento indígena indicam é que, sejam quais forem os resultados das apropriações que os grupos indígenas fazem, das relações que estabelecem e dos signos que assumem como seus, *na qualidade de apropriações indígenas*, elas só podem ser bem compreendidas do ponto de vista daqueles que as constituem. Com isto não estou supondo que a relação destes grupos com as diversas agências não-indígenas não tenha implicações para a avaliação que os primeiros fazem a respeito, por exemplo, desta modalidade de ação policial, ou mesmo que dentre ou entre tais grupos esta avaliação seja estanque, mas sim que quaisquer destas avaliações terão *suas próprias razões*, cabendo ao antropólogo compreendê-las, e não supor o sentido de cada um delas.

Como indicado em algumas passagens acima descritas, o trabalho de campo que subsidiou esta pesquisa envolveu cinco viagens a Coroa Vermelha. A primeira foi realizada em julho, e a segunda, em dezembro de 2007; a terceira aconteceu entre novembro e dezembro de 2008; a seguinte, de janeiro a abril de 2010; e a última, em julho deste mesmo ano. Em todas elas a hospedagem se deu em pousadas, à exceção de um curto período no início de 2010, no qual tive alojamento na casa de amigos, em Porto Seguro. A utilização de pousadas em 2007, também se deu nesta última cidade, o que exigiu um deslocamento cotidiano dela até a comunidade, feita através de transporte público – o mesmo usado por turistas que se dirigiam até o distrito de Coroa Vermelha. Tanto em 2008, como em 2010 (neste caso, a partir de fevereiro), fiquei hospedado junto à própria comunidade, o que permitiu um melhor acompanhamento do cotidiano comunitário, bem como a observação mais detida das rotinas que marcavam o atendimento no “escritório”. No total, foram realizados oito meses de trabalho de campo distribuídos entre as cinco viagens.

As duas viagens realizadas em 2007 consistiram em visitas rápidas e tiveram como propósito obter dados para o projeto relativo à situação prisional de índios. Em julho, ao passar por Salvador, tratei de conversar com pesquisadores e recolher textos a respeito do grupo; e, já na aldeia, consegui entrevistar, três de suas “lideranças”: seu Benedito, então

chefe da Guarda; Noel, o vice-cacique; e Agenor, presidente da Associação de Pescadores. Em dezembro, não cheguei a realizar entrevistas, mas participei da referida reunião do Conselho. Os temas explorados nessas entrevistas versaram sobre a prisão de índios na comunidade e sobre o trabalho da Guarda Indígena. Uma vez que meu conhecimento da história do grupo era, neste período, um tanto limitado, e minha presença na aldeia ainda estranha, minha interação com os pataxós envolveu certa formalidade e as conversas uma abordagem mais generalista. Além disso, o fato de a Guarda Indígena estar em alta e estes contatos serem aliados do cacique, fez com que o conteúdo das entrevistas abarcasse muito mais elogios que críticas à instituição, embora estas tenham sido admitidas.

Na viagem realizada ao final de 2008, efetuei minhas primeiras entrevistas com o cacique, e com quase todos os guardas da aldeia (seis de um total de sete, incluindo seu chefe). Além destas entrevistas, conversei também com três “comissários de menores”, os responsáveis pelo tratamento de questões envolvendo a criança e o adolescente na aldeia, junto ao Fórum e Conselho Tutelar municipais; com uma “liderança” não necessariamente aliada, mas certamente não opositora da “administração” vigente; com um não-índio que assessorava esta “administração” na elaboração de projetos de produção agrícola; com o representante da Funai em Porto Seguro; e com um jovem pataxó que havia acabado de retornar de uma casa de recuperação para dependentes químicos. Na sua quase totalidade, estas entrevistas se deram no Centro Cultural da aldeia, junto ao “escritório”. Ainda com o objetivo de discutir especificamente a Guarda Indígena, também apliquei um pequeno questionário de forma aleatória pela aldeia, ouvindo cerca de trinta pessoas.

As entrevistas foram conduzidas sem um roteiro pré-definido, mas tinham como temática principal o trabalho da Guarda Indígena. Conforme o interlocutor, ela era mais ou menos aprofundada. Assim, com o cacique; com o representante da Funai local – que era pataxó da aldeia; e com o não-índio que assessorava Aruã; as conversas versaram não só sobre questões específicas à Guarda, mas também sobre características mais gerais da vida comunitária e do povo pataxó. Já com os guardas e “comissários”, o diálogo envolveu principalmente as trajetórias individuais, os “problemas” que suscitaram a formação da Guarda, e as virtudes e dificuldades de seus respectivos trabalhos. Com o jovem que havia retornado da casa de recuperação, procurei explorar o caminho que o conduzira àquela situação, bem como sua visão sobre as iniciativas da “administração” neste sentido. Os questionários, por sua vez, abrangiam sete questões: a primeira sobre a avaliação que as pessoas faziam da Guarda Indígena; a segunda sobre o que mudara na aldeia, em termos de segurança, com sua criação; outra que questionava os principais “problemas” havidos na

comunidade; uma quarta sobre como eram resolvidos os conflitos locais antes de sua existência; outra tratando de casos sabidos de atuação da instituição; uma sexta indagando sobre o posicionamento da pessoa diante de seu eventual término; e, uma última, sobre sugestões para torná-la mais eficiente ou aceitável.

Além das entrevistas e da aplicação do questionário, obtive do cacique vários documentos relativos à sua gestão. Dentre os quais, ofícios pedindo apoio estatal para a segurança da área e para o treinamento da Guarda Indígena; outros produzidos por órgão estatais como a Polícia Civil e Militar elogiando e mostrando-se parceiros das ações da Guarda; alguns regulamentos relativos à organização da aldeia, como o *Estatuto da Guarda Indígena* e do *Parque Indígena*; a ata da primeira assembleia comunitária havida em sua gestão; bem como o livro de ocorrências da Guarda relativo ao ano de 2008. Todo este material foi disponibilizado sem restrição, e com autorização para produção de cópias. A fonte de conhecimento mais significativa neste período do trabalho de campo, entretanto, envolveu a observação das dinâmicas havidas no “escritório”. Tanto no sentido de avaliar – embora de forma comprometida – o trabalho dos dois guardas que permaneceram atuando; como no de verificar a falta que a instituição em sua integridade passou a fazer; e ainda a relação desta prática com os regulamentos que a organizavam; tal observação se revelou fundamental. Não por acaso optei pela mesma estratégia na última etapa da pesquisa.

À diferença do período anterior, porém, parte dos atendimentos agora observados o foram dentro do próprio “escritório”, o que permitiu uma compreensão mais apurada dos significados que são acionados pelos mediadores e pelas partes, no que diz respeito ao conflito e a sua administração. Também acompanhei, no período, algumas importantes reuniões do Conselho da Aldeia que, por envolver várias “lideranças”, explicitavam de maneira contundente os constrangimentos e/ou alianças políticas que perpassam certas decisões – ou sua omissão. No mais, continuei a realizar entrevistas com o cacique, com o chefe da Guarda (então vice-cacique), com outras “lideranças” e com alguns – agora – ex-guardas, mas também com moradores da comunidade não explicitamente vinculados aos grupos aliados ou opositores da “administração” do cacique Aruã – divisão esta que se mostrou relativamente volátil ao longo da pesquisa. Estas versavam principalmente sobre os conflitos vividos outrora e atualmente na aldeia, bem como sobre a situação da mesma ao tempo da Guarda e sem esta. Em 2010, realizei ainda duas viagens pelas demais aldeias pataxós na região de influência do Monte Pascoal, numa das quais pude conversar com o cacique de Barra Velha. Somadas, as gravações feitas durante todo o trabalho de campo chegaram a sessenta, no entanto, nem todas elas podem ser consideradas entrevistas em

sentido estrito, pois constituíam tentativas de diálogo em lugares de trânsito, razão pela qual a grande maioria delas não é explicitada ao longo do trabalho.

Por fim, duas questões ainda precisam ser mencionadas sobre o trabalho de campo. Cada um dos três períodos de viagens (2007, 2008 e 2010) envolveu um distinto contexto político da aldeia. Embora toda a pesquisa tenha sido realizada sob a gestão de Aruã, cada contexto envolveu uma situação específica de preocupações e relações de força com outros grupos da comunidade. Assim, em 2007, no apogeu da Guarda Indígena e a partir de um importante apoio do governo municipal, sua gestão detinha uma posição relativamente confortável em termos de obtenção de recursos para o trabalho da equipe que compunha a “administração”, e também no que diz respeito às relações de poder internas. Por sua vez, o quadro, em 2008, era bastante desfavorável. De um lado, a prisão de três guardas no início deste ano pela Polícia Federal por porte ilegal de arma, havia desestruturado o trabalho da instituição. De outro, o apoio do cacique ao candidato de oposição na eleição municipal de Santa Cruz Cabrália, em detrimento da preferência pelo da situação expressada pela grande maioria das “lideranças” que compunham sua equipe, somada à vitória do primeiro e à consequente suspensão de quase todos os contratos que pagavam a “ajuda de custo” dos membros de sua “administração” (como guardas, comissários, além de outros), cindiram o grupo e comprometeram sua autoridade. Já em 2010, embora muitas “lideranças” tivessem voltado a apoiar Aruã e este estivesse com grande legitimidade perante os caciques das demais aldeias pataxós, tendo em vista seu empenho em conseguir recursos federais e estaduais para o desenvolvimento econômico e de infraestrutura das outras comunidades, internamente vinham ocorrendo diversas articulações para minar sua influência.

Em segundo lugar, é preciso dizer que boa parte do material de pesquisa carrega consigo a marca de minha estreita proximidade com o cacique Aruã. Embora eu tenha observado diretamente várias situações de atendimentos, de denúncias e de mediações no “escritório”, no que diz respeito às últimas, meu acesso ao conteúdo das queixas e das soluções encaminhadas se davam em conversas posteriores com o cacique ou com seu Bedito. Além disso, grande parte de minhas interações se dava com membros de sua “administração” ou com pessoas que detinham um posicionamento de crítica, mas não de oposição direta à mesma. Mesmo nas poucas tentativas de interagir com seus opositores, minha relação com o cacique tornava esta interação bastante formal, em geral, suscitando críticas difusas e revelando pouco da divergência entre os respectivos projetos. Ao mesmo tempo, em nenhum momento o cacique criou dificuldades ou impôs limitações à minha circulação pela aldeia ou entre seus moradores. Ao contrário, sempre que eu trazia à tona

alguma insatisfação ouvida na comunidade, este fazia questão de debater os pontos de vista envolvidos, ora reconhecendo certas limitações de sua gestão, ora indicando as “estratégias” utilizadas para driblar as dificuldades, especialmente as criadas pela oposição. Minhas interpretações, portanto, se fundamentam, sobretudo, na confrontação entre aquilo que diretamente vi e o que ouvi desta “liderança” local.

A tese está dividida em quatro capítulos. No primeiro, faço um relato histórico a respeito dos antigos “bandos” pataxós que povoavam a região leste do país – onde hoje se encontra o povo pataxó – nos três séculos que se seguiram à conquista portuguesa; da formação deste povo a partir de sua aldeia de referência – Barra Velha; e da constituição de Coroa Vermelha, aldeia foco deste estudo. Contudo, todo este relato histórico serve como pretexto para problematizar a maneira como a questão do conflito tem sido discutida na literatura sobre o grupo. Com isso, busco indicar que a ênfase no contato interétnico ao se discutir esta questão termina por reforçar a ideia de que tal contato seria a causa principal, senão única, dos conflitos que se dão entre os próprios pataxós. Um efeito quase sempre associado a este tratamento da questão, é o de considerar que os pataxós, diante de uma eventual intervenção não-indígena, ou agem de modo a resistir a ela, ou são influenciados pela mesma, situação esta em que eles próprios reproduziriam interesses anti-indígenas. A percepção, por sua vez, de que estes conflitos respondem a preocupações do grupo, quiçá a uma característica organizacional, não só testemunha a *agência* dos índios, como também reconhece a diversidade de interesses e projetos que conformam o grupo.

O capítulo dois discute a ideia de “briga interna”, modalidade de conflito que os pataxós tomam como característico de sua história e cotidiano, além do “conselho” como forma de evitar ou interromper este tipo de conflito. Após explorar os significados que perpassariam o que constitui sua *internalidade*, faço o mesmo para aquilo que suportaria o “conselho” como forma outrora eficaz de administrar os “problemas” da aldeia. Em seguida discuto a importância da organização familiar para esta modalidade de administração de conflitos, mas também seu papel no desenvolvimento para uma forma mais preocupante da mesma, passando a exigir procedimentos igualmente preocupantes de resolução. A discussão é finalizada a partir da exploração das transformações e continuidades que teriam marcado a referida administração a partir da eleição do primeiro cacique da comunidade.

O terceiro capítulo é dedicado à discussão do tipo de conflito que os pataxós veem como marcando atualmente a vida na aldeia e que a qualificam como uma “aldeia

diferenciada”: a “criminalidade”. Esta forma de conflito é significada como associada ao tráfico e uso de “drogas”, que, por sua vez, promove o aparecimento de outros tipos de “problema”, em especial, os casos de “furtos” e “roubos”, mas também o surgimento de “gângues”, da “prostituição” e do “aliciamento” de “menores”, e ainda a emergência de certas formas de “violência” outrora não publicizadas pelo grupo, além dos vários conflitos associados a disputas por lojas para a venda de artesanato no Parque Indígena. Por fim, indico como a “criminalidade” também tem transformado as “brigas internas” e sido apropriada pelas disputas políticas locais a fim de promover ou deslegitimar o cacique.

O quarto e último capítulo trata, em grande medida, da versão apresentada pelo próprio Aruã da “fórmula administrativa” que moldou e que, juntamente com outras “lideranças”, pôs em prática na aldeia. Para isso, inicio a discussão pela trajetória que o transformou em cacique e as transformações que promoveu com a criação do Conselho de Lideranças. Em seguida discuto a formação e suspensão da Guarda Indígena Pataxó, bem como as características de seu trabalho. Num terceiro momento, problematizo a questão da legitimidade conferida à instituição, com base em diversas representações que os moradores da aldeia faziam dela. Por fim, descrevo diversos atendimentos observados no “escritório” tanto no período em que dois guardas ainda se mantinham atuando, como no momento posterior, em que só o cacique e o ex-chefe da instituição policial se mantinham diretamente nestas funções de administração do conflito. Com base nesta descrição, procuro apontar os elementos de continuidade e mudança na atual administração de conflitos pelo grupo em relação à prática do *aconselhamento* e às novidades inseridas pela Guarda Indígena.

Capítulo 1

Uma história de conflitos

(...) o que mais nos preocupa atualmente são as notícias que chegam referentes às desavenças internas, lutas de facções; intromissão indevida de funcionários em questões internas, gerando divisões e conflitos (Oliveira, 1985:73).

No apêndice de seu livro, escrito com base em relatos de moradores de Barra Velha colhidos no período em que esteve à frente do Posto Indígena Pataxó¹, Cornélio Oliveira (1985) apresenta suas preocupações tendo em vista conhecimento que lhe chegou, pouco tempo antes de publicar a obra, do assassinato do índio Alfredo “por questão de liderança interna, morto por outro índio”. Na lista de notícias por ele mencionada, “desavenças internas” e “lutas de facções” são justapostas à “intromissão indevida de funcionários” que gera “divisões e conflitos”. O que não fica totalmente claro nesta justaposição é se tais “desavenças” e “lutas” são exemplos das “divisões e conflitos” *gerados* pela referida “intromissão”; ou se as mesmas constituem formas de disputa que independem desta ingerência, ainda que possam a ela estar articuladas. Para além de uma *contextualização histórica* dos Pataxó, o presente capítulo se apresenta como uma *reflexão inicial sobre o conflito* na vida deste povo indígena e, mais especialmente, em Coroa Vermelha.

Para isto, começo por situar os antigos pataxós em relação aos demais grupos indígenas que, durante os três primeiros séculos de colonização, permaneceram vivendo na costa leste brasileira, sendo reunidos, em meados do século XIX, num mesmo aldeamento, dando início à formação do coletivo que hoje se reconhece como Pataxó. Em seguida, descrevo tanto os processos posteriores de constituição deste coletivo, como aquele que marcou a formação de Coroa Vermelha. Sobre esta discussão, alerto que, não sendo meu objetivo explorar propriamente a história pataxó ou a desta aldeia, o fiz aqui baseado em trabalhos produzidos por outros pesquisadores. A reflexão seguinte, sobre a questão do conflito, analisa, por sua vez, interpretações existentes em alguns destes trabalhos ou que foram apresentadas por estes pesquisadores em encontros pessoais, relacionando-as às percepções iniciais de meu trabalho de campo. A confrontação entre estas percepções e interpretações constitui o cerne deste capítulo: discutir tanto o modo como os conflitos

¹ Cornélio Oliveira (1985:73) ficou a frente do Posto Indígena de Barra Velha durante o segundo semestre de 1978, sendo, ao final deste ano, “devolvido a Brasília” (...) “sob a alegação de sermos agitadores e/ou coisa do gênero”. Seu livro narra, geralmente de forma indireta, eventos da história deste povo nesta aldeia.

vivididos pelos pataxós têm sido enquadrados por alguns trabalhos sobre o grupo, como também as avaliações eventualmente feitas sobre as formas de sua administração, em especial, aquelas que recaíram sobre a Guarda Indígena de Coroa Vermelha.

1.1 Os Pataxó e a antiga população indígena da costa leste do Brasil

Existem hoje dois grupos étnicos que se reconhecem como Pataxó². Um, apenas homônimo, outro de cognome Hã Hã Hãe. Embora compartilhem o etnônimo, isto não os constitui como uma unidade sociocultural, a distinção envolvendo, entre outros aspectos, histórias particulares de contato com a sociedade nacional e uma distribuição territorial diferenciada pelo estado baiano³. Enquanto os Hã Hã Hãe se concentram em duas Terras Indígenas (TI) na região sul deste estado⁴, os Pataxó – grupo ao qual está vinculada a comunidade de Coroa Vermelha – abarcavam ao tempo de minha pesquisa cerca de trinta aldeias espalhadas pelos municípios de Santa Cruz Cabrália, Porto Seguro e Prado, localizados no extremo sul da Bahia⁵, além de outras poucas situadas no estado de Minas Gerais⁶. A particularidade deste segundo grupo está relacionada ao fato de suas diversas comunidades terem sido povoadas, basicamente, por famílias oriundas de um único aldeamento, criado ainda no século XIX, na região do Monte Pascoal. Refiro-me a Barra Velha, símbolo maior de sua unidade étnica⁷.

² Adotarei para a escrita do nome próprio do grupo tanto a inflexão de número como a inicial maiúscula porque é assim que se intitulam. Porém, tanto a função adjetiva do etnônimo como sua referência genérica a uma etnia (ex: referência à antiga população assim identificada, aos dois grupos atuais, ou a seus indivíduos) sofrerão esta flexão e serão escritos em minúscula – a não ser no caso de citações diretas. Não sigo, portanto, a *Convenção para Grafia de Nomes Tribais* (1954), cuja adesão e/ou uso tem sido, de resto, parcial (Melatti, 1999).

³ A população pataxó na Bahia é de 11.348 indivíduos, enquanto a hã hã hãe, de 2.602, somando 13.950 indivíduos. Integram, assim, mais da metade dos 26.803 indígenas aí existentes (RENISE, 2012).

⁴ Os Pataxó Hã Hã Hãe vivem na Reserva Caramuru-Paraguaçu, que abrange os municípios de Itajú do Colônia, Camacan e Pau Brasil, e na Fazenda Bahiana (Nova Vida), em Camamu. Tal grupo envolve tanto os descendentes dos últimos “bandos” pataxós e baenãs atraídos nas primeiras décadas do século XX pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), como os de outras etnias há mais tempo aldeadas no sul da Bahia, mas que foram, posteriormente, reunidos àqueles nos então Postos Indígenas Caramuru e Paraguaçu. O nome Hã Hã Hãe teria sido retirado do derradeiro bando pataxó então “pacificado”. Além destes que vivem na Bahia, há também, desde a década de 1970, um pequeno grupo na cidade de Teófilo Otoni, Minas Gerais (MPF-MG, 2011).

⁵ Mata Medonha, Araticum, Coroa Vermelha, Juerana, Aroeira, Nova Coroa, Tapororoca, Aldeia Velha, Imbiriba, Barra Velha, Boca da Mata, Cassiana, Meio da Mata, Alegria Nova, Pé do Monte, Guaxuma, Gitaí, Trevo do Parque, Corumbauzinho, Águas Belas, Caí, Pequi, Craveiro, Tibá, Monte Dourado, Tauá e Aldeia Nova, são as aldeias contabilizadas pelo grupo durante o trabalho de campo. A **Figura 1** apresenta a distribuição das terras indígenas reconhecidas ou em estudo, onde estão situadas algumas destas aldeias.

⁶ Em Minas, há 264 pataxós (RENISE, 2012) vivendo na Fazenda Guarani (município de Carmésia), nas aldeias Muã Mimaxi (em Itapeçerica), Jundiba-Cinta Vermelha (em Araçuaí) e Tucunã (em Açucena), no Parque do Rio Correntes (Guanhães), e no distrito de Santo Antônio do Pontal (Governador Valadares) (Cedefes, 2011).

⁷ A vinculação ao extremo sul baiano tem orientado alguns pesquisadores, como Carvalho (1977) e Grünewald (2001), a tratarem este grupo por “meridional”, em oposição à localização mais setentrional dos Hã Hã Hãe.

Figura 1 – Terras Indígenas pataxós⁸



Fonte: Mapa produzido a partir do Aplicativo I3Geo e editado pelo autor

⁸ A Figura apresenta a atual distribuição de algumas Terras Indígenas pataxós e hã hã hães (não exatamente de suas aldeias, que correspondem mais exatamente às comunidades representadas por um cacique, podendo haver mais de uma, como efetivamente ocorre, dentro da mesma TI), além da maxacali, grupo com o qual os pataxós têm cultivado boas relações ao longo da história. Nele, estão sinalizadas e nomeadas as TI's Fazenda Bahiana e Caramuru/Paraguassu (hã hã hães); Mata Medonha, Coroa Vermelha, Imbiriba, Barra Velha e Cahy/Pequi (pataxós na Bahia); Fazenda Guarani (pataxós em Minas Gerais); e Maxacali (também em Minas). Sinalizada, porém, não nomeada por limitações na edição da referida Figura, se encontra ainda a TI Aldeia Velha, situada entre as TI's Coroa Vermelha e Imbiriba, na foz do rio Buranhém (também relativa aos pataxós na Bahia).

A população indígena da qual ambos descendem era extremamente diversa no que compete às relações de alteridade que abarcava, mas também bastante uniforme em seus modos de organização. Ela envolvia a parcela da população macro-jê que habitava a região atualmente abrangida pelo norte capixaba, o leste/nordeste mineiro e todo o sul da Bahia⁹. Durante o período colonial, foi referida como aimoré ou, de maneira ainda mais genérica, como tapuia¹⁰. Segundo os primeiros cronistas, ao contrário dos povos tupis, a mesma não vivia em grandes aldeias, tinha vida itinerante baseada na caça e coleta, e se organizava em pequenos “bandos” que perambulavam pelo interior das matas locais, não obstante também acessassem a costa, cujo domínio, ao tempo da conquista, era tupiniquim¹¹. A história do contato interétnico na região fez com que seus diversos grupos fossem conhecidos de modo mais específico apenas a partir de finais do século XVIII e inícios do XIX, quando seu processo de “territorialização” em aldeamentos começou a ser consolidado¹².

Segundo Paraíso (2006:414-416), o conflito entre lusitanos e esta população teve início na segunda metade do século XVI, quando da criação das capitanias de Ilhéus e Porto Seguro, mediante o apresamento de índios para atuar na atividade açucareira que se iniciava; mas também pela busca de ouro e pedras preciosas nas matas ela onde vivia. Em reação, seus grupos passaram a promover incursões às vilas locais, provocando a falência, entre os séculos XVII e XVIII, destas capitanias, mais a do Espírito Santo. A Coroa portuguesa, por sua vez, passou a interromper os investimentos na região, buscando dificultar o acesso ao interior e melhor controlar as minas aí existentes. Isto fez com que a área ocupada pelos indígenas ficasse a salvo da expansão colonial, permitindo a manutenção de sua organização social e territorial até inícios da segunda metade do século XVIII, quando o declínio da mineração levou à exploração da pecuária, do comércio e da agricultura. Para o escoamento da nova produção, rios foram desbravados, estradas abertas, o território indígena invadido, e seus diversos grupos, se não dizimados, obrigados a se refugiar junto a vilas e quartéis.

⁹ De acordo com Urban (2006:90), o tronco linguístico macro-jê envolve línguas cuja separação teria se dado há cerca de cinco ou seis mil anos. “Kamakã, Maxacali, Botocudo, Pataxó, Puri, Kariri, Ofaié, Jeikó, Rikbaktsá, Guató e, possivelmente, Bororo e Fulniô” seriam seus representantes. O autor também destaca que a concentração histórica destas línguas na parte leste do Brasil indica sua possível zona de origem. Sua dispersão pelo país, incluindo a da família jê (cuja separação seria de apenas três mil anos), é indicada na **Figura 2**.

¹⁰ Ambos, termos tupis que designavam povos de língua não tupi. Porém, para os colonos do século XVI que fizeram uso da distinção tupi/tapuia, esta também estava associada à oposição entre, de um lado, índios “mansos” – que, “com algum modo de república (ainda que tosca)”, eram “mais tratáveis e perseveráveis” para se “instruir e cultivar”; e, de outro, “bravos” – que viviam “sem modo algum de república”, eram “intratáveis” e “com dificuldade” se deixavam “instruir” (Vasconcelos, 1977:110).

¹¹ A tradição oral tupi indica que tal domínio ocorreu apenas nos séculos imediatamente anteriores à conquista, depois que, vindos do sul e do oeste, seus grupos desalojaram daí os aimoré (Sampaio, 1996).

¹² De acordo com Oliveira (2004:24), processos que objetivavam promover a “mistura” dos índios através de sedentarização, reunião, casamentos interétnicos e catequização em aldeamentos dirigidos por missionários.

Figura 2 – Dispersão do tronco linguístico macro-jê



Xerente	Jê	Dialetos Kayapó	Dialetos Timbira
Karajá	Macro-Jê	K1 Kubenkranken	T1 Canela
Bororo	possivelmente Macro-Jê	K2 Kubenkrañoti	T2 Krinkatí
+	extinta ou praticamente extinta	K3 Mekrañoti	T3 Pukobyé
/	família de línguas	K4 Kokraimoro	T4 Krenjé
*	classificação ainda duvidosa	K5 Gorotire	T5 Gavião
		K8 Xikrin	T6 Krahô
		K7 Txukahamãe	

Fonte: Urban (2006).

Os relatórios desta campanha e os relatos de viajantes que percorreram a região no período tornar-se-iam as principais referências sobre a vida desta população. Dentre tais relatos, destaco o do príncipe renano Maximiliano de Wied-Neuwied (1940) que, entre os anos de 1815 e 1817, conviveu com botocudos, além de contatar pataxós e outros grupos, o que lhe permitiu descrever várias de suas características. Dentre estas, cito a “estreita afinidade” que percebeu haver entre pataxós, maxacalis, capuxos, cumanaxós e panhames, mais a hostilidade comum que tal conjunto apresentava em relação aos botocudos, grupo contra o qual eles se aliavam para entrar em guerra¹³. Nesta época, os pataxós podiam ser encontrados desde a margem norte do rio Doce, no Espírito Santo, até o rio de Contas, na Bahia. Nas imediações do rio Doce, porém, apenas incursionavam, pois o controle era botocudo. A ocupação pataxó propriamente dita se estendia, de um lado, do rio São Mateus até o João de Tiba; e, de outro, do rio Pardo ao de Contas, embora em nenhum dos dois trechos o território lhes fosse exclusivo. A descontinuidade se dava no rio Jequitinhonha, novamente em razão dos botocudos, cujo domínio ao longo deste rio e do Doce tornava igualmente imprecisa a ocupação pataxó para o interior¹⁴.

No que se refere à relação entre pataxós e colonos, do São Mateus ao Itanhém predominava a hostilidade. Da vila do Prado até a região de Porto Seguro, esta relação se fazia pacífica, embora os grupos aí existentes permanecessem errantes¹⁵. Sobre o segundo trecho de ocupação, não há referência a situações de contato. No entanto, a colonização da costa e a expansão militar desde Minas Gerais indicavam não haver mais espaço para insulamentos¹⁶. Tal indicação seria ratificada ao final da primeira metade do século, período marcado pela intensificação dos conflitos contra e entre grupos indígenas, motivada pela declaração de guerra aos botocudos, mas também pelas manipulações conduzidas pelos “línguas” (índios “civilizados” que serviam de intérprete aos colonos), e pelo tráfico de “kurucas” (crianças indígenas)¹⁷. Diante deste processo, os pataxós, pressionados ou pela pólvora, ou pelas flechas inimigas, terminaram por capitular diante dos colonos.

¹³ Para além desta aliança – que também tinha como inimigo camacãs e tupiniquins, e não significava ausência de lutas entre os próprios grupos do conjunto –, tal afinidade envolvia grande semelhança de “linguagem, maneiras e costumes”, especialmente entre pataxós e maxacalis (Wied-Neuwied, 1940:173; 266).

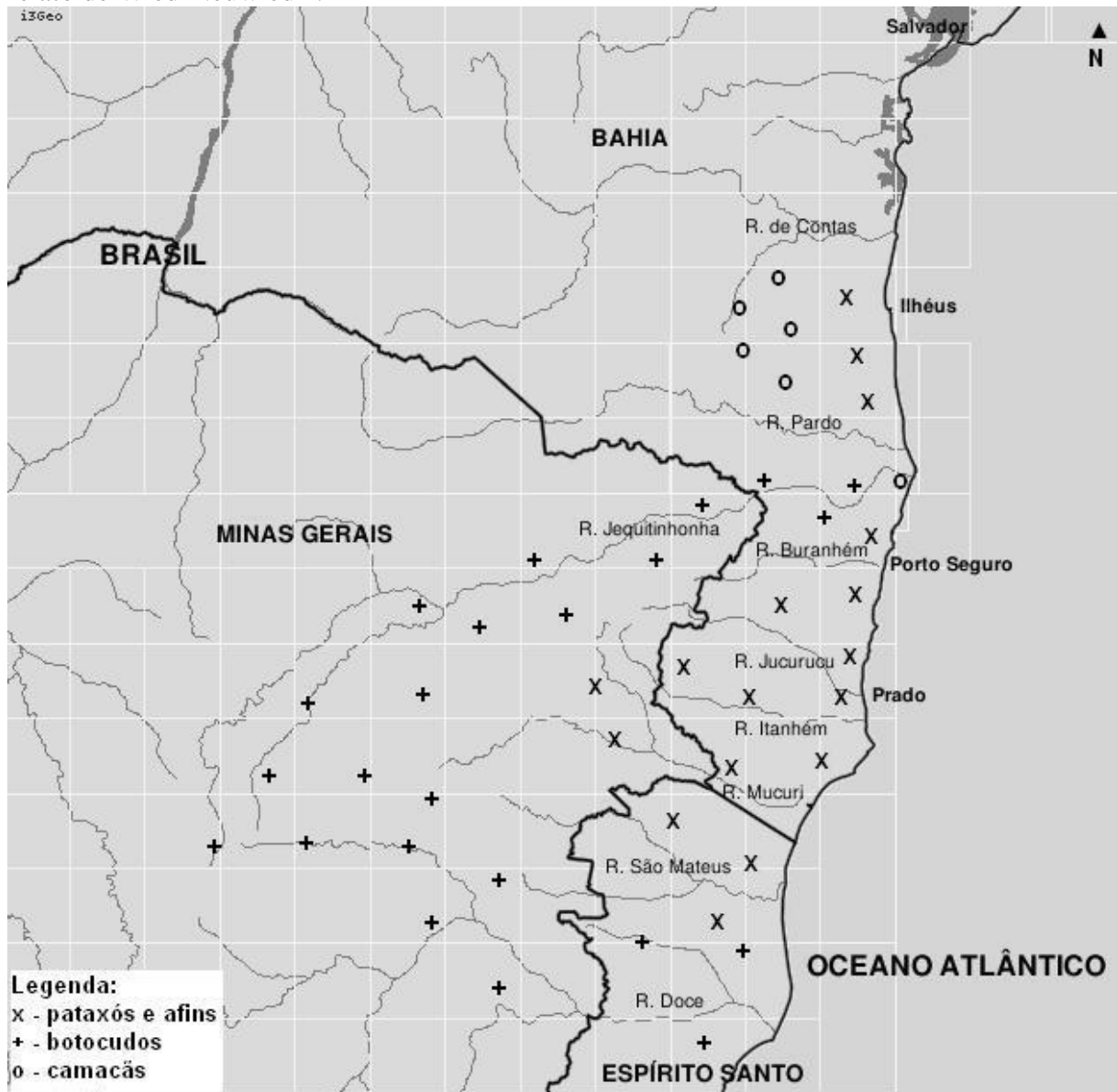
¹⁴ A territorialidade descrita por Wied-Neuwied (1940) para pataxós e afins, botocudos e camacãs pode ser observada no esboço apresentado na **Figura 3**.

¹⁵ Wied-Neuwied (1940) não narra situação em que houvesse pataxós fixados. Os que ele encontrara na vila do Prado, em 1816, retornaram para as matas após trocarem seus produtos (ver **Figura 4** e nota correspondente).

¹⁶ Wied-Neuwied (1944:173) menciona estradas abertas ou em vias disso às margens do Mucuri, Jequitinhonha, dos Ilhéus, do Espírito Santo e Itapemirim, e vários quartéis destinados a sua proteção.

¹⁷ Segundo Ottoni (1858:180), este tráfico foi a grande calamidade na região durante as décadas de 1830-1840, uma vez que promovia guerras de captura entre as diversas “tribos” para a venda destas crianças nos mercados. Por sua vez, boa parte dos conflitos entre indígenas e colonos não se devia à iniciativa dos primeiros, e sim à

Figura 3 – Esboço de localização de botocudos, camacãs, pataxós e seus afins com base no relato de Wied-Neuwied¹⁸.



Fonte: Mapa produzido a partir do Aplicativo I3Geo e editado pelo autor

orquestração dos “línguas” que, de um lado, lideravam a estes em predações às vilas e, de outro, guiavam o revide dos colonos em ações que chamavam de “matar uma aldeia” (para o autor, “uma frase técnica na gíria da caçada aos selvagens”). Os despojos destas “caçadas” eram “kurucas” e índias moças (:177-178;181), embora o autor também relate que numa das “carnificinas” delas decorrente, os crânios dos indígenas foram vendidos a um francês, em 1846, para serem levados ao Museu de Paris (:181). Em consequência destes diversos conflitos, Ottoni (1858:188) ainda assinala que, no período, “eram Botocudos todos os selvagens de que tenho dado notícia no Alto Mucury. Os que os não eram tinham sido por eles expelidos das matas. Do lado da costa nem mais se ouvia falar nos nomes dos Aymorés, Abatiras, Pataxós, Mouós, Cumanachos e Frechas. E todas as tribos de que havia notícia eram de Botocudos”. A partir de 1947, porém, estes mesmos botocudos passariam a ser aldeados.

¹⁸ Segundo a descrição feita por Wied-Neuwied (1940), o trecho inicial de ocupação pataxó era partilhado com cumanaxós e maxacalis, na altura do rio São Mateus; com capuxos, cumanaxós, maxacalis, panhamis, malalis e maconis, no rio Mucuri; e com maxacalis, do rio Itanhém ao João de Tiba. O segundo trecho, que vai do rio Pardo ao de Contas, era dividido com camacãs. Alguns destes rios aparecem aqui com seu nome atual e não a partir da denominação utilizada por Wied. Neste caso, se enquadram o Jequitinhonha (rio Grande de Belmonte), o Buranhém (rio de Porto Seguro), o Jucuruçu (rio do Prado) e o Itanhém (rio Alcobaça). O rio João de Tiba (ausente do esboço, mas situado entre o Buranhém e o Jequitinhonha) é chamado pelo autor de rio Santa Cruz.

Figura 4 – Reprodução feita pelo próprio Wied-Neuwied de dois pataxós que contatou, em 1816, na vila do Prado¹⁹.



Fonte: BIBLIOTECA BRASILIANA [da] Robert Bosch GMBH (2001).

¹⁹ Assim Wied-Neuwied (1944:207-209) descreve tal encontro: “Apareceu na vila um bando dos selvagens que eu tanto queria conhecer. Eram da tribo dos ‘Patachós’, dos quais não vira nenhum até então, e tinham vindo, havia poucos dias, das florestas para as plantações. Entraram na vila completamente nus, sopesando as armas, e foram imediatamente envolvidos por um magote de gente. Traziam para vender grandes bolas de cera, tendo nós conseguido uma porção de arcos e flechas em troca de facas e lenços vermelhos. Esses selvagens não têm nenhuma aparência extraordinária, não são nem pintados nem desfigurados: alguns são baixos, a maioria é de estatura meã, um tanto delgados, de caras largas e ossudas, e feições grosseiras. Uns poucos, somente, traziam, amarrados em volta do pescoço, lenços que lhes deram em ocasiões anteriores; o chefe, que não tinha nada de notável (os portugueses o chamavam de ‘capitão’), usava uma carapuça de lã vermelha e calções azuis obtidos algures. Comida era o principal desejo deles; deram-lhes cocos e um pouco de farinha; (...) Alguns deles tinham muito tino para comerciar. Queriam, sobretudo, facas e machadinhas, sendo que um, entretanto, logo adquiriu um lenço vermelho e o amarrou em volta do pescoço. (...) Não havendo ninguém que pudesse conversar com eles, demoraram-se pouco, voltando às moradas. Para conhecê-los melhor, subi o rio Prado, a 30 de julho, até ao lugar onde ficavam as choças dos selvagens, mas não os encontrei, porque se tinham retirado para muito longe. Tanto os ‘Patachós’ como os ‘Machacarís’ vivem nas florestas da região, às margens do Jucuruçu. Os últimos sempre se mostraram mais inclinados à paz com os brancos do que os primeiros, que somente chegaram a um acordo amigável havia três anos. Pouco antes disso, porém, surpreenderam na floresta alguns habitantes de Prado, ferindo o ‘escrivão’ e matando várias pessoas. Os ‘Machacarís’ amigos foram depois chamados como medianeiros da paz com os ‘Patachos’”.

Com base em Wied-Neuwied e outras fontes, Maria Rosário de Carvalho (1977) aponta que o contato pataxó no primeiro trecho de ocupação não ocorreu de forma sempre pacífica ou mesmo simultânea, tendo em vista a situação de seus diversos “bandos”. Seja como for, ele teria se dado principalmente no Prado, vila que, por então, funcionava como local de “civilização” de índios na região²⁰. Em meados do século, contudo, os moradores desta vila passaram a exigir a transferência dos índios em razão dos estorvos que muitos vinham causando²¹. Relatórios de 1851 e 1857, do Diretor Geral de Índios, sugerem que, durante o período, a demanda permaneceu sem solução por falta de missionários e por não haver decisão sobre o local do novo aldeamento. Em 1861, no entanto, a Assembleia Provincial decidiu transferi-los para uma área mais ao norte da vila, junto à foz do rio Corumbau. Tal aldeamento seria a origem do segmento pataxó ligado à Barra Velha.

No que diz respeito aos pataxós que viviam entre o rio Pardo e o de Contas, sua “pacificação” só ocorreria algum tempo depois²². Neste trecho, os aldeamentos criados na primeira metade do século XIX foram, no meio século seguinte, extintos com o avanço da lavoura cacaueteira. Concomitantemente, grupos ainda errantes (entre os quais, pataxós) passaram a sofrer intensa perseguição. A partir de 1888, um número crescente de embates entre eles e os colonos foi sendo registrado, levando, em 1910, o recém-criado Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI – depois SPI) a instalar postos de atração e pacificação na região. Visando o encerramento dos confrontos, uma negociação entre o órgão indigenista e o governo da Bahia terminou por reservar, em 1926, uma área, situada entre o rio Pardo e o Gongogi, para a conservação ambiental e morada destes índios (Monteiro, 2002:368-369). Com isto teve início a Reserva Indígena Caramuru-Paraguaçu e a conturbada história dos Pataxó Hã Hã Hãe²³.

²⁰ A autora levanta esta hipótese tanto pelas constantes referências de contato pacífico nesta vila, como pela existência de “resoluções administrativas” que incentivavam o envio de “índios” à mesma “para se aproveitarem de melhor comércio, e civilizarem” (Castro & Almeida *apud* Carvalho, 1977:67).

²¹ Segundo Carvalho (1977:78-79), o pedido ocorre em 1944, dado os assaltos às roças e mortes causadas por “bandos” ainda hostis. Baseada em outros relatos, a autora observa ainda que a razão do pedido também seria econômica, uma vez que não visava apenas a proteção da vila, mas também o avanço sobre áreas ainda interditas por tais assaltos, bem como a transformação de seus ocupantes em mão-de-obra (:80-81).

²² Carvalho (1977) toma a divisão pataxó observada por Wied-Neuwied em dois trechos pela atual bipartição em meridionais e Hã Hã Hãe, respectivamente. Segundo Funai (1976:36), esta bipartição foi estabelecida com a criação do quartel do Salto do Rio Pardo, que passou a impedir o trânsito indígena entre um trecho e outro.

²³ Desde a publicação do decreto que concedeu a área para os índios, ela vem sendo invadida por fazendeiros e posseiros. O arrendamento feito pelo órgão indigenista na década de quarenta, agravou ainda mais a situação, reduzindo os 36 mil ha reservados em 1937, a apenas três no ano de 1950. Só em 1982, a partir das iniciativas indígenas de “retomada” da área, a Funai ingressou com uma ação junto ao Supremo Tribunal Federal (STF) solicitando a nulidade dos títulos de propriedade concedidos aos posseiros pelo governo estadual entre 1977 e 1981. Após trinta anos, mas, sobretudo, muitos conflitos e assassinatos – o mais notório deles sendo o caso do pataxó hã hã hãe Galdino, morto em Brasília, no ano de 1997 –, o STF decidiu pela nulidade destes títulos.

Destaco que tanto o aldeamento no Corumbau, como a Reserva doada em 1926, envolveram a reunião de índios identificados sob diversos etnônimos. Quanto a Caramuru-Paraguaçu, tal identificação é bastante precisa: além dos pataxós hã hã hães e baenãs “atraídos” e “pacificados” no início do século XX, tal Reserva também foi povoada por kiriris-sapuiás e camacãs-mongoiós já aldeados e que foram recrutados para realizar sua demarcação; e também por tupinambás e botocudos, chegados ao local apenas em 1937 (Monteiro, 2002:369). No caso do aldeamento do século XIX, tal identificação é mais hipotética. De acordo com as fontes consultadas por Carvalho (1977), é certo que tenha envolvido pataxós e membros de outras etnias não especificadas. A consulta à memória do grupo, porém, permite considerar tão somente que no início de seu povoamento havia distintos “índios” e que, entre eles, uns eram “mansos” e outros “brabos”. Alguns dos moradores, entretanto, associavam os últimos a maxacalis.

Posteriormente, com base no trabalho desta última autora e em outros estudos, Sampaio (1996; 2000a) supôs que, além de pataxós, teriam sido reunidos no Corumbau maxacalis, botocudos, tupiniquins e camacãs²⁴. Também com base na memória de seus moradores, Grünewald (2001) cogita a hipótese da diversidade inicial, e indica, a partir de outras fontes, a possibilidade de o grupo ter sido acrescido de mongoiós, botocudos e tupiniquins²⁵. Estas hipóteses foram igualmente assinaladas por Carvalho (2009). Não obstante isto, à exceção da referência aos maxacalis, a memória dos antigos moradores de Barra Velha aponta apenas para a existência desta diversidade, e não para a das *identidades* que a conformariam, indicadas a partir de estudos históricos dos pesquisadores. Por outro lado, a apropriação recente de tais estudos pelo grupo tem suscitado reflexões sobre sua

²⁴ Baseado em Dória, este autor aponta que, já em meados do século XIX, não havia notícias de “índios isolados no Extremo-Sul baiano”, havendo registros de “aldeamentos de indígenas recém reduzidos ao longo de toda a costa”, do que conclui: “É de supor que a maioria da população destes aldeamentos fosse composta de Pataxós (...), mas certamente também de Maxacalis e Botocudos” (Sampaio, 1996). Articulando esta informação aos dados de Carvalho (1977), Sampaio (2000a) diz que “parece legítimo deduzir-se que a aldeia de Barra Velha abrigou, em sua origem, não apenas índios pataxó, mas também maxacalis com esses há poucos anos trazidos do interior da região e, possivelmente, botocudos das vizinhanças, subjugados na mesma época, ‘descendentes’ dos Tupiniquim de Trancoso e Vila Verde e kamakãs – Meniã – de Belmonte”.

²⁵ O autor sugere que o aldeamento foi composto por outras etnias a partir do que Mascarenhas diz sobre “Vale Verde (entre Arraial d’Ajuda e Trancoso)”, aldeia que se tornara vila em 1762, quando nela “moravam quatrocentos índios, supostamente Mongoiós e Botocudo, embora seja provável a presença de Tupinaki”. Uma vez que “Na década de 1820, Vila Verde abarcava a mão-de-obra indígena, que escasseou paralelamente à decadência da vila de tal forma que, na década de 1880, os índios só podiam ser encontrados nas matas, restando ali apenas ‘mamelucos’ que eram produção do princípio da ‘Villa’”, Grünewald questiona: “Se esses índios foram aldeados tão perto de Barra Velha e saíram desse aldeamento em meados do século passado, por que ao menos alguns não poderiam ter ocupado essa localidade juntamente com os índios oriundos do Prado?”. Além disso, observa que “Santos”, um dos “nomes de família mais característicos dessa população indígena no século passado” seria “muito comum também em Barra Velha”; e que uma “dona Dió”, moradora na Aldeia Velha, contava que “no ‘fogo de 51’ [evento que tratarei a seguir] os índios de Barra Velha (‘aquela aldeia ao lado de Caráiva’) andaram por Vale Verde procurando parentes para pedir asilo” (Grünewald, 2001:86-87).

ancestralidade que não deixam de suscitar certa confusão com o discurso mais comum e voltado especialmente para o turismo, de sua ascendência tupiniquim²⁶. Seja como for, há consenso, histórico e mnemônico, sobre o aldeamento ter reunido diversas alteridades.

Contudo, quais teriam sido as relações estabelecidas diante desta diversidade? Ao menos no que diz respeito a pataxós e maxacalis, ou mesmo a outros índios que viviam no Prado, já mencionei – e pesquisadores como Carvalho (1977) e Sampaio (1996; 2000a) também o assinalam –, havia certa afinidade²⁷. Esta, por sua vez, não pode ser pensada desligada de sua contrapartida: a hostilidade para com botocudos, camacãs e tupiniquins. Embora os conflitos outrora existentes entre todos estes grupos não estejam aqui em discussão, creio que estas diferenças e, mais precisamente, a maneira como o grupo as administrou, exerceu papel fundamental na transformação desta reunião de etnias em um grande coletivo, cuja marca inicial não foi exatamente uma *identidade étnica* – algo que surgiu apenas na década de setenta, a partir da intervenção do órgão indigenista; mas sua *identificação* com um território situado entre uma velha barra de rio e uma “pedra” cuja proeminência não é apenas geográfica, mas, sobretudo, histórica.

²⁶ A *ancestralidade* tupiniquim, ou tupi, ou mesmo tapuia dos pataxós (na verdade, sua crítica) é um tema caro a Grünewald (2001) dada sua discussão do grupo como “índios do Descobrimento”. Para ele, “os Pataxó usam o Descobrimento [como referência identitária], mas sabem que foram os tupiniquins que encontraram Cabral” (2001:50). Neste sentido, cita falas dos índios Joel e Ipê onde estes se identificam como “caboclos tapuios” ou “tapuia” ou “Tapuia Tupi-Guarani” e dizem que “índio” foi o nome dado pelos portugueses, enquanto “Pataxó”, o colocado pela Funai (:129-130). Em seguida, comenta: “Essa ênfase no discurso sobre suas origens é usada na tentativa de dar autenticidade ao grupo indígena como descendente dos índios encontrados por Cabral em Coroa Vermelha. Parece-me que muitas pessoas já informaram aos índios que os índios encontrados por Cabral foram os Tupiniquim, reclamando da falácia de os Pataxó se apresentarem como índios do Descobrimento”(:130). Sua conclusão é que “Os Pataxó parecem estar celebrando em Coroa Vermelha antes de tudo sua anterioridade à nação brasileira. Todos os seus discursos confluem para isso: afirmar que, quando Cabral chegou, eles já ocupavam, seja diretamente (discurso que aponta para sua descendência dos Tupi), seja periodicamente (discurso de serem índios das matas que afluam sempre para aquele pedaço da costa), aquela porção do litoral. A partir daí, destaca-se o momento histórico da chegada de Cabral como uma ‘invasão’”(:131) de modo que “Mesmo os poucos que sabem que os índios encontrados eram Tupi se referem à dominação que Cabral lhes impôs como índios, e não como pataxós”(:144). Penso que, à época da pesquisa de Grünewald (2001), o que os pataxós realmente *sabiam* era que tinham uma ascendência etnicamente diversa. Sendo o conteúdo desta ascendência múltiplo, ele não deixava de envolver controvérsias nas tentativas – pataxós ou alheias – de reduzi-lo a um único referente. Creio que o “resgate” que os professores indígenas têm realizado de sua língua e história, a partir não só da memória dos mais velhos, mas também destas pesquisas, ao gerar a produção de opúsculos como *Uma História de Resistência Pataxó* (2007), tendem a consolidar esta visão de sua diversidade ancestral.

²⁷ Com base em relatos históricos e estudos arqueológicos e linguísticos, Paraíso (1994:175-178) sugere ainda que os grupos descritos como “Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni”, e transcrições aproximadas, conformariam frações de uma mesma unidade social. Sua hipótese parte da superposição espacial deste conjunto para em seguida se respaldar em material arqueológico encontrado na região de ocupação destes grupos; na constante referência aos mesmos como culturalmente próximos entre si e, concomitantemente, opostos às unidades formadas por botocudos e camacãs-mongoiós; nas indicações de sua maior proximidade linguística no universo macro-jê local; nas suas diversas alianças políticas contra botocudos e colonos; em suas práticas de aldeamento “voluntário” à procura de proteção, onde um deles sempre intermediava a atração de algum outro; bem como na comparação da organização social destes grupos com a dos maxacalis de hoje, dado que este fora o único dentre tais grupos que conseguiu preservar a língua e outros referentes sociais.

1.2 A Barra Velha e a constituição dos Pataxó

Segundo Carvalho (1977:82), a ideia de que o aldeamento formado em 1861 seria a atual Barra Velha, foi inicialmente apresentada pelo antropólogo Pedro Agostinho. Sua proposição teve como fundamento a comparação de cartas náuticas da Diretoria de Hidrografia e Navegação (uma de 1943, corrigida em 1963, até 1971) que demonstram um deslocamento para o sul da antiga localização da foz ou “barra” do rio Corumbau. Isto explicaria o próprio nome que o sítio veio a ter: “Barra Velha”. A autora terminou por confirmar esta hipótese baseada no depoimento de seus moradores e numa descrição do Capitão-Mor de Porto Seguro, de 1805, sobre esta região costeira, onde indica ser a foz do Corumbau “frente ao sítio onde se localiza a aldeia, tendo-se posteriormente deslocado mais para o sul”. Foi também o estudo de Carvalho (1977) que elaborou a primeira discussão aprofundada da história desta aldeia.

Ao procurar informações a este respeito, a autora se deparou com duas referências: uma de 1892, relativa a uma lista de “arraiais” da vila de Trancoso, onde é indicado o arraial de “Barra Velha”²⁸; e outra, de 1939, referente a um relato de expedição aérea realizada na região de Porto Seguro. Neste, o almirante Gago Coutinho diz ter aterrissado e feito breve estadia na “aldeia Barra Velha” composta por “uma pequena população descendente dos Tupiniquins”, que, assim, caracteriza: “é desolador o aspecto de miséria do povoado onde passamos a primeira noite... Temos visto caboclos inteiramente abandonados. Caboclos doentes e analfabetos”. Além disso, comenta: “Todo mundo é doente. Uns atacados pelo impaludismo, outros pela verminose”. Também os descreve como “indolentes” dado que “Vivem da caça e raramente atiram as suas redes ao mar, que dista quatro quilômetros da aldeia”. No mais, destaca ainda que, “Os caboclos, apavorados com o ronco dos motores abandonaram os casebres e fugiram para o matto”. As condições relatadas pelo almirante levaram-na a concluir que, na época da expedição, “a aldeia se encontrava em franca decadência e que a população se achava muito pouco integrada”, bem como a “supor que estivessem muito pouco afeitos ao contato com a sociedade nacional, ou pelo menos aos segmentos que não o das povoações vizinhas” (Carvalho, 1977:83-84).

A partir da memória de seus moradores, Carvalho (1977:93-94) aponta algumas características da vida local remetidas ao período que seria o de sua ocupação. Os relatos obtidos tratam da morada dos “antigos” nas “roças” que existiam ao interior – em relação à

²⁸ A lista consta em uma “Memória” escrita por Vianna (*apud* Carvalho, 1977:83).

“sede”, situada junto à costa; de seus deslocamentos para o litoral com o fim de obter produtos da praia e do mangue; bem como das trocas de pescados, frutos, tubérculos e produtos, como a farinha e o beiju, pela caça trazida pelos “tapuios brabos da mata” em lugares específicos da região – notadamente no “Céu” e no “Angelin”. Vindos de Minas Gerais, estes “tapuios” tiveram seu acesso a Barra Velha impedido com a expansão do “pessoal de fora” pelas matas e caminhos que utilizavam, e pela violência que os últimos passaram a empregar tendo em vista as incursões dos índios às suas plantações, em suas andanças para esta aldeia: “o pessoal de fora foram derrubando as mata e cortaram deles passar por aí porque eles tinha medo de gente, não vinha. (...) que eles pegaram a botar roça aí, eles passava, bulia nas roça deles e com isso eles começaram a atirar neles e foram espantando”. Além disso, havia a ideia de que estes “tapuios” seriam, provavelmente, maxacalis: “ficou esses caboclo descantiado pra lá, uma parte pra lá, outra pra cá. Nunca mais se comunicaram uns com os outros. É aonde tem esse índio ainda pra lá... os Maxakali”.

Também Grünewald (2001:90-92) colheu vários relatos em Barra Velha sobre o passado do grupo. Neles, os pataxós reconhecem que a aldeia foi “formada por ‘índios diferentes’”, referindo-se às etnias aldeadas em 1861, com base no “simples exame do fenótipo das famílias da aldeia ou pelo ‘jeito de falar dos antigos dessas famílias, que era muito diferente’”. Partindo do que diziam os “avós”, o primeiro destes relatos aponta para a morada dos “antigos Pataxó” nas “matas lá para cima do Corumbau”, de onde “costumavam descer para pescar no mangue” por uma estrada que passava pelo “Céu”, lugar que servia como “ponto de encontro” entre eles e os “amigos tapuios” para a “troca de produtos da mata por produtos da praia e do mangue” – neste caso, uns e outros, eram “índios que, mesmo pensados como diferentes, eram considerados parentes”, portanto, “índios daqui mesmo”. Outro indica que “os índios que se encontravam no Céu ‘não eram índios daqui, não’”. Um terceiro diz que “eram índios Pataxó (e também ciganos) que andavam por Monte Pascoal e marcavam de se encontrar no lugar do cacique Caetano no Céu”, quando “Levavam ‘uma feira’, tomavam muito aluá, que era feito para o encontro, e iam para o mangue pegar ouriços e caranguejos para levar”. Um quarto relato diz que “a história do Céu é dos Tapuios Velhos que vinham do mato encontrar com os que moravam no litoral”. E um último destaca serem maxacalis os índios que eram encontrados no “Céu”.

Tratando desse passado também a partir de relatos, Oliveira (1985) indica que “a maior parte dos índios vivia no interior da mata, perto das roças” e que em “alguns lugares chegavam a ter aglomeração de cinco a seis casas”. No lugar chamado “Paranha”, chegou a haver um “pequeno comércio” onde os moradores “podiam aviar-se” e, “nos fins de semana”,

as trocas de produtos “sempre acabavam em festa” animadas não mais pelo “cauim”, mas pela “cachaça” (1985:9). Embora neste último caso não se afirme a diversidade originária do grupo, todas estas memórias registradas pelos autores reiteram sua grande distribuição espacial, bem como sua significativa interdependência baseada na troca de produtos, seja entre aqueles que viviam entre o interior e o litoral, seja entre todos eles e os poucos comerciantes que, com o tempo, começaram a frequentar ou se instalar nas imediações da área. Tais registros também corroboram as conclusões de Carvalho (1977) a respeito do relativo isolamento do grupo, embora permita problematizar a “decadência” em que se encontrariam – afinal, os critérios desta avaliação são os fornecidos pelo almirante.

Em continuidade, Oliveira (1985:13-14) fala de uma época referida como “final da ‘guerra da Alemanha’”, quando havia um regatão que trocava “mercadorias” pela borracha que extraíam do “mucugê”, atividade que rendeu “alguma prosperidade” expressa na reforma da igreja “cujo telhado de palha foi substituído por telhas”. “Não muito tempo depois” do período em questão, um “Dr. Barros”, chefe de uma equipe responsável por “demarcar as terras da região”, contratou alguns moradores para ajudar no trabalho de “medição”. Só ao final desta atividade, porém, é que os mesmos foram informados de que tal “medição” envolvia a criação de um “parque florestal” que abarcava a área da aldeia. Em razão disto “não deveriam mais derrubar árvores na mata” e “só deveriam fazer roças nas capoeiras”, mas, “o melhor mesmo seria procurar logo outras colocações, pois todo mundo seria retirado de dentro do parque”, uma vez que “era o governo que queria assim”.

A “medição do Dr. Barros” e a posterior necessidade dos moradores se retirarem da aldeia, são pontos que também constam nas memórias obtidas por Carvalho (1977:105). Porém, é noutro trabalho que a autora destaca certas questões envolvidas em tal evento. Reportando-a igualmente a um momento da década de quarenta²⁹, ela identifica duas ideias centrais nos relatos sobre a “medição”: uma, que foi feita sob a alegação de que “reverteria em benefício dos índios”; outra, que a mesma “os retirou do isolamento em que viviam”. A “quebra” do cotidiano local proporcionada pela “medição” teria, assim, criado uma nova relação entre o Estado e o grupo como ator político: “despertou-se, quase literalmente, para a consciência de que constituíam uma pequena parte de uma totalidade maior”, o evento constituindo “sua própria gênese como comunidade política, fomentadora de uma identidade

²⁹ A partir de relatos obtidos em seu trabalho de campo de 1976, Carvalho (2009:510-511) aponta que a data desta “medição” é controversa, havendo quem o coloque “em 1935”, outros “durante a 2.ª Guerra Mundial” e ainda na época em que “o capitão dos Pataxó era Honório Borges”. A autora supõe que o mesmo tenha ocorrido “em determinado período da década de quarenta do século vinte”.

exclusiva e detentora do direito resultante da sua preexistência no território, à criação do PNMP” (Carvalho, 2009: 509-510). Isto porque a preocupação com a notícia da criação do “parque” e suas implicações para a vida local foi o que levou o então “capitão” do grupo, Honório Borges, a realizar sua primeira viagem à capital do país, no ano de 1949, com o objetivo de ser assistido pelo órgão indigenista (Oliveira, 1985; Carvalho, 2009).

Sobre tal viagem, Grünewald (2001:94) cita um “processo referente aos índios da Aldeia Velha, Monte Pascoal” existente no arquivo do SPI, que registra a passagem, em setembro de 1949, do “Capitão Onoro” solicitando “auxílio” na forma de “roupa para as crianças e ferramentas”, e ainda para “não deixar o pessoal da Índia tomar minhas terras”, fazendo-o “para os pobres chefes da Aldeia de Índio de Belo Jardim Monte Pascoal”³⁰. O autor também aponta que o agente do órgão indigenista enviado para avaliar a situação da aldeia relata não ter chegado a mesma dado seu difícil acesso – o que toma por um inviabilizador das demandas do “capitão” –, mas que obteve do vigário de Porto Seguro a informação de que “as terras onde estão os índios são devolutas e sem valor para agricultura, vivendo os índios de pesca e caça”³¹. Seu relato sugere ainda a mudança do grupo para o Posto Indígena Caramuru, o que é recusado pelo SPI³². Numa segunda carta presente no processo, outras demandas são apresentadas por um não-índio em nome de “Honório”³³. Entre estas, constava a criação de um “posto para proteção (...) com posto médico, escola etc.”; “identificação da linha, que existe pessoas invadindo essas terras”; “fornecimento de ferramentas agrícolas, roupas, sementes etc.”; alguém que pudesse “introduzi-los nos ‘novos costumes’”; bem como “proteção” contra “exploradores” (Grünewald, 2001:96).

Segundo Oliveira (1985:16-21), no retorno de Honório, este contou que “sobre a demarcação (...) não conseguiu apurar nada”, mas que o pessoal do SPI havia anotado tudo que dissera, garantindo providências. No mais, destacou ter conhecido dois homens que se prontificaram a visitar a aldeia. Lembrados apenas como “tenente” e “engenheiro”, estes homens chegaram a Barra Velha em maio de 1951. Após organizarem uma reunião onde falaram aos moradores que estes eram “os primeiros brasileiros”, “donos de tudo”, e que o

³⁰ Segundo relatos obtidos por Grünewald (2001:89), Barra Velha também já foi chamada de “Bom Jardim” e aponta para a diferença do nome transcrito no documento – de “Bom” para “Belo” (2001:97).

³¹ O agente em questão é Manoel Moreira de Araújo e seu relatório data de janeiro de 1950.

³² Segundo Grünewald (2001:96), o SPI considerou esta transferência inviável “por ‘se tratar de cidadãos integrados naquela região litorânea da Bahia, com inclinações e hábitos perfeitamente definidos, e [...] por acarretar ônus para o Serviço’”.

³³ Segundo Grünewald (2001:94), tal carta foi escrita por “Diogo Galeão Noronha”, após ter encontrado Honório em Teófilo Otoni (MG), quando este seguia em viagem para o Rio de Janeiro. Nela, o redator se dispõe a ser o responsável por um Posto Indígena a ser criado na aldeia, “seguindo a vontade do próprio Capitão Honório”. Em comunicação pessoal, a professora Maria Rosário de Carvalho apontou que o nome correto do redator da carta seria “Diogo Julião Miranha”.

“governo” iria “garantir a terra” e “fazer a demarcação”, quiseram saber onde ficava o comércio mais próximo a fim de obter “ajuda”. Na chegada ao local, porém, os mesmos começaram um tiroteio ferindo o proprietário do comércio e rendendo-o. Em seguida, ordenaram aos índios que tudo fosse levado para ser distribuído. Já no caminho de volta, cortaram a linha telegráfica. Na aldeia, alguns moradores condenaram estas ações e se negaram a receber o produto do assalto. Outros, no entanto, criam que eles “só estavam cumprindo ordens do governo”, cabendo apenas “obedecer e não ficar discutindo”. Os forasteiros, por sua vez, teriam ameaçado matar os que tentassem deixar a aldeia.

A repercussão do assalto ao comerciante mobilizou as polícias de Porto Seguro e Prado que, na terceira noite após o incidente e mediante muita tensão, chegaram à aldeia. Desorganizadas, estas polícias passaram a atirar entre si supondo tratar-se de um revide indígena. Em meio ao fogo cruzado, os índios fugiram para as matas. Na manhã do dia seguinte, a aldeia já se encontrava tomada, o que deu início à “caça aos caboclos”. Nisto ocorreram mortes, violência física, abuso de mulheres, humilhações, pilhagem, finalizando com a destruição da aldeia. A perseguição, por sua vez, só foi encerrada com ordem vinda de Salvador “para soltar todos os índios”, tendo sido apurado que “os dois culpados já tinham sido mortos”. A ordem dizia ainda “que os índios deveriam ser levados para as fazendas” e que os fazendeiros “levassem quantos índios quisessem” (Oliveira, 1985:21-27).

Segundo a cobertura dada ao caso pela imprensa soteropolitana, a “revolta dos caboclos de Porto Seguro” configurou um assalto a comércio por uma gente em “lastimável estado de miséria, todos passando fome e alguns doentes” que havia sido manipulada por dois estranhos³⁴. Para os moradores da aldeia, contudo, o “Fogo de 51” configurou um evento maculador de sua memória e promotor de uma reorganização socioespacial que, a partir de então, marcaria profundamente a vida da comunidade que residia em Barra Velha.

Fizeram fogo na aldeia, nos índio... (...) Esse pessoal velho tudo morreram de pancada, apanharam de cassetete. Teve um homem (...) que carregou um porco de base de duas arroba nas costa, daqui pra Caraíva... Eles obrigaram a carregar, pra fazer malvadeza. Pegava índio, pisava em cima de barriga de índio, pegaram índia, fizeram o que bem queria, feito dono delas (...). Os índio com isso, muitos dele

³⁴ O jornal A Tarde de 30/05 e 11/06 de 1951 publicaria tal notícia, indicando que a ação teve como resultado “a morte dos dois líderes brancos e a prisão do ‘capitão’”, sendo feitos entre aqueles que se imaginava serem “facínoras” e “bandoleiros”, “dez prisioneiros, inclusive homens e mulheres” (*apud* Carvalho, 1977:85;87). Sobre a identidade e motivações dos dois “líderes brancos”, Carvalho (2009:513-514) sugere ser plausível tratar-se de um “movimento de caráter social agindo junto a populações rurais. Em apoio a essa última hipótese há o depoimento de Honório Borges, que afirma ter o ‘engenheiro’ distribuído entre os índios peças de fazendas retiradas do estabelecimento comercial de Teodomiro Rodrigues, em Corumbau. O fato, ademais, de terem sido cortados os fios da linha telegráfica, corrobora a suposição de que não se trataria de um simples assalto, seguido da fuga e morte dos líderes, mas de uma ação que pretendia maior alcance”.

foram embora, no primeiro fogo de madrugada correram pras mata. Foi uma correria de índio, homem, mulher, menino, tudo esparramado. Poucos ficaram aqui e foram muito espancado. Na confusão todo mundo procurava seu rumo, ficamo muito tempo espalhado pelas fazenda... Afugentado da aldeia (apud CARVALHO, 1977).

Cornélio Oliveira (1985:23-35) cita vários outros casos de humilhação envolvendo homens e mulheres; bem como de dispersão, especialmente de crianças que se perderam de suas famílias. Já antes do ocorrido, porém, alguns índios se encontravam trabalhando em fazendas da região, como costumavam fazer no intervalo entre o plantio e a colheita de suas roças. Com isso, os que escaparam, passaram a procurar os familiares nestas fazendas, enquanto aqueles buscavam o paradeiro dos que estavam na aldeia. Por algum tempo, este último local de trabalho terminou sendo a moradia de muitos deles. Mas a situação de “cativeiro” que passaram a vivenciar estimulou o retorno para a aldeia. O primeiro a fazê-lo teria sido Epifânio, que passou a percorrer a região convencendo os demais a fazerem o mesmo. Uns aguardariam o final da colheita nas fazendas, para tanto. Outros não o fizeram por medo de voltar ou por haverem se fixado em novas áreas. Em dois anos, roças e criações já se faziam presentes na aldeia. Após o sétimo, a normalidade quase voltara não fosse a ausência de muitas famílias que ainda temiam regressar, e a presença, entre os que voltaram, de uma grande “mistura” proveniente do casamento com negros e mulatos³⁵.

Segundo este mesmo autor, no início da década de sessenta, o grupo passaria a enfrentar a pressão do então Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), instituição responsável pelo recém-instalado Parque Nacional do Monte Pascoal (PNMP)³⁶. Os representantes do Parque passaram a oferecer indenizações para que os moradores abandonassem o local, o que terminou por suscitar uma viagem de Epifânio a Brasília em busca de orientações junto ao SPI sobre como proceder mediante a situação, no que foi aconselhado pelo órgão a não aceitá-las. Ainda assim, com receio do que pudesse ocorrer, muitos terminaram se submetendo, e, com pouco tempo, mesmo os que não concordavam, foram expulsos, iniciando nova dispersão. O autor indica migrações para as localidades de “Itaquera, Trancoso, Porto Seguro, rio dos Frades, Como Quem Leva, Água Branca, e Só Não Vou”, mas também para as cidades de Canavieira, Itabuna e Ilhéus, além de Vitória e Linhares, no Espírito Santo. Uma vez mais, no entanto, a insatisfação com a expulsão daria lugar ao paulatino retorno das famílias (Oliveira, 1985:35-36).

³⁵ Segundo Carvalho (2009:515), “O Fogo de 51 é também mais ou menos recorrentemente apontado como fator motivador da ‘mistura’, ou seja, da intensificação de alianças interétnicas com não-índios. Nesse sentido, a afirmação de que ‘até o fogo, a mistura era pouquinho’ é consensual”.

³⁶ Embora tenha sido criado em 1943, pelo Decreto 12.729, em decorrência das “medições do Dr. Barros”, o PNMP só foi efetivado em 1961, ficando a cargo do IBDF.

Sobre este retorno, Oliveira (1985:39-60) aponta que a fiscalização exercida pelo IBDF a partir de seus guardas florestais obrigou tais famílias a viverem junto à praia, e à custa, basicamente, dos recursos do mangue e da coleta de frutos³⁷. Sendo impedidos de fazerem suas roças, os homens passaram a retirar piaçava da mata a fim de vendê-la nas cercanias. Para não serem surpreendidos por tais guardas, tanto esta retirada, como sua transação, se dava no período noturno. O grupo continuou sendo liderado por Epifânio até a morte deste, quando foi substituído por seu filho Luís. No entanto, a relação deste com os guardas e a utilização de índios para a fiscalização do Parque terminaram por redobrar a vigilância. Ao mesmo tempo, a piaçava escasseara. Tal conjunto de dificuldades fez a índia Josefa, outra filha de Epifânio, passar a colocar suas roças, no que foi acompanhada por outros moradores, a despeito das proibições do órgão ambiental. Neste ínterim, os conflitos com os guardas se intensificaram, mas também a sensação de que a terra lhes pertencia. Luís Capitão, a esta altura igualmente prejudicado por tantas restrições, decidiu também ele ir a Brasília para tentar garantir o direito do grupo sobre o território³⁸.

Após esta viagem, finalmente um representante do SPI chegou à aldeia. Francisco Sampaio visitou Barra Velha em março de 1964, trazendo consigo ferramentas para serem utilizadas nas roças e comunicando aos guardas do Parque que “não molestassem mais os índios, porque a questão estava sendo tratada a alto nível com o IBDF”, atitude esta que os fizera “amassar um pouco” (Oliveira, 1985:63). Segundo Grünewald (2001:103), tal representante apresentou ainda uma carta do responsável maior pelo PNMP, em Salvador, dirigida ao “Chefe Provisório do Parque Nacional” o autorizando a combinarem “uma fórmula que permitisse aos índios o direito de trabalhar no cultivo das terras”. Sampaio realizou sua visita em companhia de Heuretiano Braz, um morador de Caraíva que vinha auxiliando o grupo desde a ida de Epifânio a Brasília. Também teria sido a partir desta atenção efetiva do órgão ao grupo que o mesmo passou a ser identificado sob o etnônimo Pataxó³⁹. Vale notar que nos relatos registrados por Carvalho (1977) a ideia de que, antes deste contato, seus membros só se sabiam “índios” ou “caboclos”, é comum.

³⁷ Segundo Oliveira (1985:43), a primeira família a chegar neste segundo retorno foi a de Alfredo Braz. Grünewald (2001:100), no entanto, destaca que muitos índios de Barra Velha discordam desta versão, apontando ter sido novamente Epifânio e seus filhos, Josefa e Luis Capitão, os primeiros a chegarem.

³⁸ A viagem teria ocorrido no tempo do presidente João Goulart, segundo relatos colhidos por Oliveira (1985) e Carvalho (1977; 2009). Isto significa uma data entre Set/1961 e Mar/1964.

³⁹ Tal identificação aparece numa comunicação interna do SPI feita por Francisco Sampaio, antes mesmo de visitar a aldeia, o que leva Grünewald (2001:102) a considerar esta “a primeira vez que o etnônimo do grupo de índios de Barra Velha aparece documentado”. Na referida comunicação o agente do SPI escreve: “Apreciando o apelo do Sr. Heuretiano Braz, Sub-Delegado do Distrito de Caraíva, em Porto Seguro, em favor de um grupo de 150 remanescentes da tribo Pataxó que habitam na região de Porto Seguro, entregues a sua própria sorte (...)”

Ainda conforme Oliveira (1985:63), o representante do SPI teria demarcado “um retângulo perto da aldeia” que “de terra aproveitável dava uns 500 metros de fundo, por 1 km de comprimento”, e que ele continuou a enviar ferramentas ao grupo desde a Inspetoria regional do órgão, em Recife. A *mansidão* que conseguira dos guardas, contudo, não teria sido duradoura. Em um telegrama do órgão citado por Grünewald (2001:104), datado de outubro do mesmo ano, há a indicação de “índios sendo encarreirados guarda florestal tentando matar tiro”, bem como solicitação de contato entre o órgão indigenista e o IBDF “a fim de trazer sossego e liberdade aos índios trabalharem dentro terras nasceram e nunca abandonaram apesar dessa injusta criação Parque Nacional que absorveu terras livremente habitavam”. Já outro telegrama, agora datado de dezembro, informa “ser impossível a demarcação das terras por causa do Parque”. Até 1969 a situação permaneceria desfavorável aos índios, sendo alterada quando um chefe de Posto foi designado para Barra Velha.

Segundo informações de Oliveira (1985:63-68), Rogério Dias, que trabalhava no IBDF, fora “requisitado pela primeira gestão da Funai, que pretendia colocar os próprios índios como guardas”⁴⁰. Ele, porém, não vivia na área, mas sim em Porto Seguro. Sua chegada se deu num momento de tensão, tendo em vista que o “retângulo” anteriormente demarcado já não se fazia suficiente, havendo várias tentativas de ultrapassá-lo. Se posicionando a favor do grupo, forneceu ferramentas arguindo “que ainda não estava autorizado a mandá-los avançar na mata, mas esperava que as ferramentas não ficassem debaixo das camas”. No mais, sugeriu que os índios fizessem um “campo de pouso” para receber autoridades da Funai, mas sem que os guardas percebessem. A esta altura, o IBDF também dizia haver conseguido um documento “que provava a não existência de índios na área”. Estes, cada vez mais convencidos de seu direito territorial, decidiram promover uma grande roça comunitária para além dos limites autorizados, ensejando um confronto direto com os guardas, os quais saíram intimidados da situação. Desde então, haveria tentativas moderadas de convencer o grupo a se retirar do local para sítios adjacentes e até para outros estados⁴¹. Josefa e o índio Firmo, no entanto, sustentaram a resistência.

(*apud* Grünewald, 2001:102-103). Como se trata de uma resposta a Heuretiano Braz, é possível que tenha sido este, e não Francisco Sampaio, a identificar o grupo desta maneira. Noutro relato obtido por Grünewald (2001:101), o cacique Tururim, irmão de Luís Capitão, diz que este Heuretiano “conhecia as leis do índio todinha, aquele livro grande, contava as histórias do Pataxó”, corroborando esta hipótese.

⁴⁰ A Funai foi criada ao final de 1967, em substituição ao SPI, extinto após uma série de denúncias. Embora Oliveira (1985) não desenvolva esta pretensão de transformar os “índios em guardas”, lembro que foi neste mesmo ano – 1969 – que o novo órgão incentivou a criação da A Guarda Rural Indígena - GRIN, como foi visto na introdução.

⁴¹ A primeira proposta envolvia uma área do outro lado do Caraíva. Posteriormente, também se tentou convencer o grupo a ir para Santa Cruz Cabralia e até mesmo para a Baía da Traição, no estado da Paraíba.

O primeiro chefe de posto, porém, não se demorou no cargo. Sobre isto, Oliveira (1985:63) comenta que “com a mudança da direção da Funai, as medidas passaram a favorecer o IBDF e Rogério foi rebaixado de função e posteriormente demitido”. Segundo Agostinho (1980:20), o mesmo teria tomado “o lado dos índios, desligando-se do IBDF em favor da Funai, mas com isso passou a sentir-se impedido de morar na aldeia e até de a visitar com frequência, temeroso, segundo ele, do que sucederia num encontro com os vigias florestais”. Ainda na perspectiva deste antropólogo, o afastamento teria ocorrido depois que Rogério incentivou o grupo a realizar uma atividade pesqueira que resultou num trágico naufrágio⁴². Grünewald (2001:105), por sua vez, apoiado em relatos dos próprios pataxós, apresenta outra versão para a saída deste: “chamado de representante ou capitão, estaria ‘roubando os índios’ e foi denunciado em Brasília por Luís, que afirma ter conseguido, rodando por Salvador, Rio de Janeiro e Brasília, ‘os direitos da aldeia de novo’”.

No início da década de setenta, um novo chefe de Posto – Leonardo Machado – passou a se fixar na aldeia. Sua presença ensejou um “tácito compromisso com os índios plantando moderadamente e o pessoal do IBDF eximindo-se de intervir”. Pouco tempo depois, uma equipe liderada pelo professor Pedro Agostinho, da Universidade Federal da Bahia (UFBA), iniciou um trabalho junto à aldeia⁴³. O mesmo também orquestrou um encontro entre os representantes locais dos órgãos ambiental e indigenista, no qual ficou estabelecido “um acordo informal e provisório, pelo qual nada se modificaria antes de solucionar definitivamente o problema de terras”. O Posto Indígena passou a contar com farmácia e radiotransmissor, e receber visitas médicas. A equipe universitária “intervinha ajudando materialmente os índios e interessando a Funai, a imprensa e a opinião pública em favor deles”. Tal conjunto de mudanças promoveu a reorganização do grupo e o retorno de muitas famílias que ainda se encontravam espalhadas (Agostinho, 1980:20).

⁴² O naufrágio ocorreu em 1970. Depois de adquirir uma embarcação com recursos que foram enviados para o Posto, Rogério Dias incentivou o grupo a se aventurar na pesca marítima. Depois de algumas saídas bastante promissoras, a equipe embarcou para uma nova jornada da qual nunca retornou (Oliveira, 1985:70-71). Carvalho (1977) aponta a partir de um dos relatos que colhe em Barra Velha, que os pataxós criam que a manifestação de certos “encostos” (espíritos dos mortos) na forma de “encantados” junto às mulheres do grupo, teriam se acentuado após a morte dos pescadores envolvidos neste naufrágio.

⁴³ A visita se deu pelo convênio Funai/UFBA nascido de uma iniciativa do professor Pedro Agostinho, através do Projeto de Pesquisa sobre Populações Indígenas da Bahia, elaborado junto a alunos desta universidade. Articulando “ensino, pesquisa, preocupações pedagógicas e teóricas e ainda o sentido de responsabilidade prática para com os grupos indígenas”, a ideia era suprir a falta de informação sobre esta população, bem como intervir em seus problemas. Foi para cumprir tais objetivos que se buscou a cooperação do órgão indigenista. Afora um trabalho pré-existente sobre os “Kariri”, produziram-se monografias sobre “os Tuxá, os Pataxó, e os Kaimbé, além de relatórios e artigos preliminares a respeito dos Pankararé e dos índios da Reserva Paraguassu-Caramuru”. A primeira a ser visitada foi Barra Velha, em 1971. A escolha se deu devido à “situação de abandono” e “de miséria extrema” em que a mesma se encontrava (Agostinho, 1979:136).

Neste período, o contexto econômico no extremo sul baiano passou a se alterar de forma significativa. O avanço da monocultura cacaueteira, proveniente da região sul, foi seguido, no final da década de sessenta, da pecuária e de uma voraz extração madeireira. Vários pequenos produtores rurais foram sendo expropriados durante este processo que, ironicamente, não alcançou Barra Velha devido à barreira criada pelo próprio PNMP. A ampliação do sistema viário relacionado à BR-101 provocou intenso fluxo migratório às cidades da região que funcionavam como entroncamentos, dinamizando suas economias e provocando uma drástica e desordenada urbanização. A especulação imobiliária e o surto turístico que, ao mesmo tempo, atingia o litoral, notadamente aquele situado entre Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia, complementavam o quadro. O chefe de Posto viu neste crescimento turístico uma alternativa econômica para os Pataxó. Segundo Grünwald (2001:164), logo após sua chegada à aldeia, providenciou “peças feitas por outros índios” e indicou a utilização de materiais e técnicas para a confecção de colares. O fez, porém, “incutindo entre os Pataxó a ideia da prática artesanal comercial”.

No que diz respeito à apropriação inicial desta atividade pelo grupo, Carvalho (1977:382) nota que em meados dos anos setenta o artesanato ainda era feito com algum constrangimento pelos índios “decorrente da prática de uma atividade não tradicional por muitos exercida nos intervalos das ocupações centrais, e na maioria das vezes sem que [houvesse] espontânea tendência para ela”. Não obstante isto, ela já representava a maior fonte de renda dos moradores, até então pouco afeitos à lógica de mercado, tendo em vista que sua economia se constituía de trocas entre os vários grupos domésticos de produtos pesqueiros e agrícolas, principalmente farinha, somada à criação de animais, em especial, porcos, que funcionava como “banco de crédito”. Assim, muitas famílias começaram a se deslocar para rodovias e cidades próximas como Itamaraju e Porto Seguro, sobretudo no verão, buscando tal comércio. Este se tornou tão atrativo que algumas destas famílias permaneciam estações inteiras nestes locais. O efeito disto, diz a autora, vinha sendo a “adoção de comportamentos novos, que, correspondentemente, [exigiam] reorientação dos valores econômicos”, transformações estas que passaram a pôr “em risco o equilíbrio do subsistema” socioeconômico cultivado pelo grupo (1977:255) ⁴⁴.

⁴⁴ Na previsão da autora, “regulando-se por mecanismos ajustados ao seu funcionamento interno, no qual as regras vigentes deixam à mostra a interpenetração entre o econômico e o social, a participação no mercado regional de produção agrícola exigirá reajustamentos, na direção do modelo econômico dominante, com todas as implicações daí decorrentes. Constituinte um subsistema fundamentalmente de base agrícola, isso significará que toda a sociedade tenderá a se reorientar conforme a nova situação”. Assim, “A relativa autossuficiência econômica centrada na produção de bens agrícolas, tende (...) a ser crescente e intensamente transformada em

Para além destas transformações, e também por causa delas, a pressão demográfica sobre Barra Velha vinha aumentando consideravelmente. Ao tempo da visita da equipe coordenada pelo professor Pedro Agostinho (1980), isto é, no final de 1971, havia 273 habitantes na aldeia. Já em 1976, durante a pesquisa de mestrado de Carvalho (1977), este número crescera para 666, principalmente por migração. Para estes pesquisadores e os próprios pataxós, a continuidade deste processo tornava premente a ampliação e a devida regulamentação do território indígena. Neste sentido, uma proposta de demarcação feita a partir do trabalho de Carvalho (1977) foi submetida ao órgão indigenista⁴⁵. Tal proposta, porém, foi preterida pela Funai que, como solução para a questão territorial, propôs uma “negociação” que não discutia a legitimidade do PNMP, como também não reconhecia a ocupação indígena anterior à instalação do mesmo. Sem o aval dos pesquisadores e se aproveitando da urgência que o caso tinha para os índios, em 1980, os representantes dos órgãos terminaram por “acordar” entre si e sem respaldo legal, qual área do Parque seria “cedida” para usufruto dos últimos (Sampaio, 2000a).

Segundo José Sampaio (2000a), além de representar apenas metade do território pleiteado pelos índios, a área assim “cedida” excluía todo o mangue do rio Corumbau – à época, “sua quase única fonte de proteína animal” –, e lhes deixava como espaço para agricultura “os pobres brejos arenosos junto ao estuário do Caraíva”, gerando diversos descontentamentos dentro do grupo. Apesar disso, a demarcação de Barra Velha foi prontamente realizada, e, alguns anos depois, também seu reconhecimento⁴⁶. Parte dos moradores se deslocou, ainda em 1980, para uma antiga área de roçados situada no limite oeste do território “cedido”, fundando a aldeia Boca da Mata. Mas a migração de famílias ainda dispersas pela região para o novo núcleo e a menor qualidade de seu terreno para o cultivo agrícola levaram a uma rápida exaustão do solo. Diante disso, parte do grupo aí instalado promoveu novo deslocamento, em busca de um terceiro local de moradia. O processo suscitou a criação, entre 1986 e 1987, da aldeia Meio da Mata, esta também localizada dentro da área oficializada como “área indígena”.

dependência da sociedade nacional, com as trocas diretas de mercadorias sendo ameaçadas de substituição por trocas de dinheiro” (Carvalho, 1977:255; 257).

⁴⁵ Segundo Agostinho (1980:21), em 1975, “a comissão incumbida pela FUNAI de indicar os limites do futuro território indígena, propôs a Carvalho adiar as deliberações até ao final de seu trabalho de campo”. Com efeito, para além da compreensão da socioeconomia local, a pesquisa desta autora visava subsidiar tal demarcação, de modo que a área a ser reservada atendesse às necessidades econômicas e às dinâmicas demográficas do grupo.

⁴⁶ Barra Velha foi oficializada pela Funai como “área indígena” através da Portaria 1393/E, de 01/09/1982, e reconhecida como “de posse imemorial indígena” pelo Decreto 94.945/87, de 20/07/1988, cuja homologação se deu através do Decreto 396 (24/12/91), da Presidência da República. Sampaio (2000a) aponta que nenhuma destas decisões se baseia em estudo ou parecer técnico, mas apenas no “acordo” firmado entre Funai e IBDF.

O mesmo autor destaca, contudo, que, longe de eliminar os conflitos entre o órgão ambiental e o grupo, a demarcação só os intensificou. Em Barra Velha, o motivo das hostilidades era a interdição do mangue que passou a ser vigiado através de uma guarita, posteriormente destruída pelos pataxós. Os embates mais graves, entretanto, envolviam as novas aldeias. Nelas, a questão girava em torno da extração de madeira junto ao Parque, motivada pelas limitações agrícolas; pela crescente demanda ao artesanato pataxó, então voltado para a produção de gamelas; mas também pelo assédio de madeireiras aos índios, havido desde a consecução do “acordo”. No início da década de noventa, o recém-criado Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), que substituiu o IBDF, passou a acusar os índios de intermediarem a venda de madeira. Os pataxós, por sua vez, passaram a denunciar o novo órgão à imprensa apontando que as acusações que o mesmo fazia decorriam do fato de estes não aceitarem o pagamento da propina que alimentava a corrupção no PNMP, relacionada à referida extração; além de argumentarem que só usufruíam da matéria-prima necessária à confecção de artesanato, de resto, presente em seu território tradicional (Sampaio, 2000a).

A essa altura, outras aldeias pataxós já haviam sido formadas ao longo da região. Provindos de Barra Velha, ou da área ao redor do Monte Pascoal, os povoadores destas aldeias, em geral, foram levados a se dispersarem na ocasião do “Fogo de 51”, ou pelas dificuldades criadas pelo Parque. Uma exceção, neste caso, é Imbiriba, que, situada no município de Porto Seguro, teve seu povoamento ainda nos anos vinte. Na década de cinquenta, foram criadas as aldeias Águas Belas e Corumbauzinho, ambas no Prado. No mesmo período, mas no município de Santa Cruz Cabrália, uma família dera início à formação da aldeia Mata Medonha. Na década de setenta, surgiram Coroa Vermelha, em Santa Cruz Cabrália, e Trevo do Parque, no município de Porto Seguro. O povoamento pataxó da Fazenda Guarani, em Carmésia (MG), se deu, igualmente, neste decênio⁴⁷. Destaco que, para além das pressões havidas em Barra Velha, tanto Coroa Vermelha, como Trevo do Parque tiveram sua formação motivada pela busca por áreas propícias à venda de artesanato. Neste sentido, ambas se aproveitaram da concessão de benfeitorias e/ou terras promovidas por não-índios da região (Sampaio, 2000b)⁴⁸.

Entretanto, nos anos noventa, a maioria destas comunidades ainda não detinha garantias legais sobre as terras que ocupavam, se encontrando sob a forte pressão de

⁴⁷ A Fazenda Guarani já existia como área indígena quando da chegada dos pataxós.

⁴⁸ Trevo do Parque se originou de outro núcleo situado à entrada do Parque, e chamado Pé-da-Pedra. Depois este transferido para uma área cedida por fazendeiro no entroncamento da BR-101 com a BR-489.

fazendeiros⁴⁹. Diante disso, desde 1989 seus representantes vinham articulando uma “unidade” do grupo através de encontros regulares. Em 1992, realizaram a “Marcha das Retomadas” e constituíram a “Associação dos Pataxó Sem Terra”. No ano seguinte, promoveram a primeira “retomada” da Aldeia Velha⁵⁰. A experiência então acumulada culminou na criação, em 1995, do “Conselho de Caciques”, que reuniu representantes de aldeias pataxós e hã hã hães⁵¹. Desde então, estas ações de “retomada” passaram a se desenvolver de forma mais organizada, coordenando ocupações territoriais coletivas com ações judiciais, objetivando pressionar a regulamentação das terras⁵². Como saldo deste processo, em 1999, das sete terras indígenas pataxós existentes na Bahia, uma estava declarada, duas com os limites em revisão, e quatro sob identificação⁵³. Estas conquistas foram corroboradas ainda pela projeção que o grupo teve mediante as comemorações do quinto centenário do país e a repercussão da morte do hã hã hã Galdino, em 1997⁵⁴, que constrangeram o governo a atender suas demandas (Sampaio, 2000a; 2000b).

Permeando esta transformação, Sampaio (1996) observa que havia não apenas uma “história comum” marcada por “relações de parentesco” construídas a partir da ligação de todos com Barra Velha, mas também um intenso processo de renovação cultural que foi empreendido na “elaboração artística exigida pela produção artesanal para comércio” cujo cenário principal foi, sem dúvida alguma, Coroa Vermelha. A ausência de perspectiva de subsistência nas aldeias que se constituíam em torno do PNMP, aliada ao aumento da atividade turística nessa última, especialmente a partir da segunda metade da década de setenta, a fez absorver “um afluxo direto de Barra Velha, o que é significativo para que se dimensione o estreito vínculo ainda hoje prevalecente entre as duas aldeias”, bem como migrações da Reserva Caramuru-Paraguaçu, e, a partir dos anos 1980, de Boca da Mata e

⁴⁹ No início da década, apenas Barra Velha, Mata Medonha e Fazenda Guarani se encontravam regularizadas.

⁵⁰ Tal “retomada”, porém, durou poucas semanas, dada a rápida reintegração de posse concedida pela Justiça.

⁵¹ Segundo Sampaio (2000b), no início da década de setenta, “a presença da assistência oficial na região do Monte Pascoal”, bem como “a possibilidade de comercializar artesanato na Coroa Vermelha atrairiam, para junto dos seus ‘parentes’, muitos dos desgarrados Hãhãhã, propiciando intercassamentos e uma forte aliança entre os dois povos expropriados de suas terras”, motivo de sua articulação política, nos anos noventa.

⁵² A estratégia do grupo consistia em uma “ação conjunta de pataxós de todas as aldeias atacando um caso de cada vez, com ênfase nas retomadas, imediatamente seguidas de ações judiciais de manutenção de posse e de recursos ao Ministério Público para os ‘pareceres’ e ‘recomendações legais’ que fundamentassem os pleitos territoriais”, impulsionando a Funai para realizar processos de regularização (Sampaio, 2000b).

⁵³ Declarada: Coroa Vermelha; em Revisão: Mata Medonha e Barra Velha; com a identificação retomada: Águas Belas; com a identificação iniciada: Aldeia Velha, Imbiriba e Corumbauzinho (Sampaio, 2000b).

⁵⁴ A morte de Galdino, ocorrida em abril de 1997, se deu quando um grupo de hã hã hães foi a Brasília para pleitear a mudança do pedido de “manutenção de posse” para o de “reintegração” das fazendas que haviam ocupado em 1993, e de onde haviam sido expulsos. Sua morte, provocada por jovens da classe média brasileira que atearam fogo em seu corpo enquanto dormia num ponto de ônibus do centro da capital, e tendo ocorrido na madrugada seguinte ao dia do índio, gerou uma grande repercussão.

Mata Medonha. O caráter sazonal deste fluxo migratório, por sua vez, além de tornar o contingente populacional dessa aldeia extremamente variável, e sempre crescente, a transformou num “centro sócio-político e de informações para todos os Pataxó”. Não por acaso foi nela que se deu a criação do “Conselho de Caciques”, nos anos noventa.

O fortalecimento do grupo também contou, ao longo desta década, com toda uma articulação institucional, tanto estatal como não-governamental, voltada ao reconhecimento dos direitos territoriais pataxós na região do Monte Pascoal, bem como à mediação destes direitos com as preocupações ambientais. Neste sentido, em 1995, várias reuniões foram conduzidas a fim de promover uma conciliação entre preservação e desenvolvimento local junto aos índios, embora elas não tenham produzido resultados concretos. Isto só viria a ocorrer em 1997, quando finalmente pataxós e representantes do órgão ambiental, por iniciativa de organizações não-governamentais, se reuniram para definir propostas que não fossem repressivas. Segundo Sampaio (2000a), estas iam desde o “simples engajamento de alguns índios no serviço do Ibama, como ‘fiscais’ do Parque, até proposições, ainda muito pouco elaboradas, que acenam com o apoio do Ministério do Meio Ambiente a projetos de ‘desenvolvimento sustentável’ nas atuais áreas de ocupação indígena no entorno do Parque”. Por outro lado, o Ministério Público Federal interpelou a Funai sobre as irregularidades havidas no processo de reconhecimento de Barra Velha, recomendando, em 1999, novos estudos de identificação e regularização. Uma mobilização nesta direção, porém, só viria a ocorrer após os pataxós “retomarem” o próprio PNMP em agosto do mesmo ano.

Ainda conforme Sampaio (2000a), ao longo deste processo de articulação com agências indigenistas e ambientais, o grupo incorporou às estratégias de “retomada” um “discurso conservacionista” de proteção de “sua” mata, passando a ver o PNMP como “Parque Indígena” de usufruto exclusivo dos índios, mas com previsão de apoio de organizações governamentais e não-governamentais para efetivar sua preservação e o “desenvolvimento sustentável” das aldeias nele instaladas. Este novo discurso pode ser observado no documento escrito pelo “Conselho de Caciques” quando da “retomada” do Parque, onde se aponta a “condição inegociável das terras tradicionalmente ocupadas e reivindicadas”; o compromisso “de que a terra pataxó do Monte Pascoal é de plena preservação”; bem como “a intenção de envolver a todos que queiram ajudar nesta preservação e na auto-sustentação de suas comunidades indígenas” (Sampaio, 2000a). A concretização disto, por sua vez, se dera logo após esta ação, quando “identificaram e expulsaram madeireiros e caçadores clandestinos no Parque” (Sampaio, 2000b).

Contudo, os desdobramentos da “retomada” do Parque pelo grupo colocariam em evidência a miríade de posições pataxós e não-indígenas, estatais e não-governamentais, indigenistas e ambientalistas que marcavam a referida articulação, como o demonstra Luís Guilherme R. de Assis (2004). Segundo o autor, quando os pataxós ocuparam a sede do PNMP, a intenção não era destituir o Ibama de suas atribuições, mas, denunciar sua má administração, obter do órgão ambiental o reconhecimento de que o grupo era um parceiro legítimo e prioritário nestes processos, e, como corolário disso tudo, exigir os estudos de revisão e regulamentação do território indígena de Barra Velha por toda a região do Monte Pascoal, demanda esta tornada ainda mais propícia diante das comemorações do quinto centenário que se avizinhava. Embora a “retomada” tenha mobilizado ações neste sentido, também promoveu a cisão entre os partícipes do processo: de um lado, indigenistas focados na demarcação; de outro, ambientalistas buscando garantir a proteção da mata; e, em ambos os lados, os que buscavam uma solução tratada como de “cooperação”. A morosidade da Funai associada à articulação do órgão ambiental fizeram com que esta última proposta largasse na frente, minando a unidade política pataxó construída em torno da “retomada” tendo em vista as diferentes visões dentro do grupo sobre o sentido desta “cooperação”.

Prometendo uma série de “vantagens”, o Ibama conseguiu que representantes da aldeia Boca da Mata aceitassem tal “cooperação”, e que outros pataxós ficassem divididos quanto a proposta, levando ao enfraquecimento do próprio “Conselho de Caciques”. Aqueles que permaneceram contra esta solução na medida em que priorizavam a revisão territorial, criariam a “Frente de Resistência e Luta Pataxó”, organização esta que deu continuidade aos processos de “retomada” do território na região em torno do PNMP, suscitando diversos embates com fazendeiros⁵⁵. Uma terceira posição no grupo defendia o “associativismo” como forma de organização das aldeias, em detrimento da ocupação de cargos no órgão ambiental, como passou a ocorrer através do modelo de “cooperação” praticado pelo Ibama. A oposição mais significativa que passou a vigorar, no entanto, foi aquela entre as aldeias situadas dentro do Parque (beneficiadas pelas “vantagens” da “cooperação”) e aquelas localizadas no seu entorno (apoiadas pela “Frente”). Quando o autor fez seu trabalho de campo, em meados de 2003, a questão da terra ainda se encontrava sem solução, e algumas “vantagens” prometidas pela “cooperação” permaneciam incipientes, enquanto o “faccionalismo” entre os grupos

⁵⁵ A “Frente de Resistência e Luta Pataxó” foi criada em 2002, tendo como principal articulador Joel Braz, que, desde então, passou a ser considerado pelos regionais como um “criminoso”, tendo em vista suas ações de “retomada”, motivo pelo qual passou a viver se refugiando de aldeia em aldeia, posteriormente sob a proteção do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Apenas recentemente (agosto de 2011) ele foi considerado inocente, pela Justiça Federal, das acusações de sequestro, roubo e cárcere privado que recaíam sobre ele.

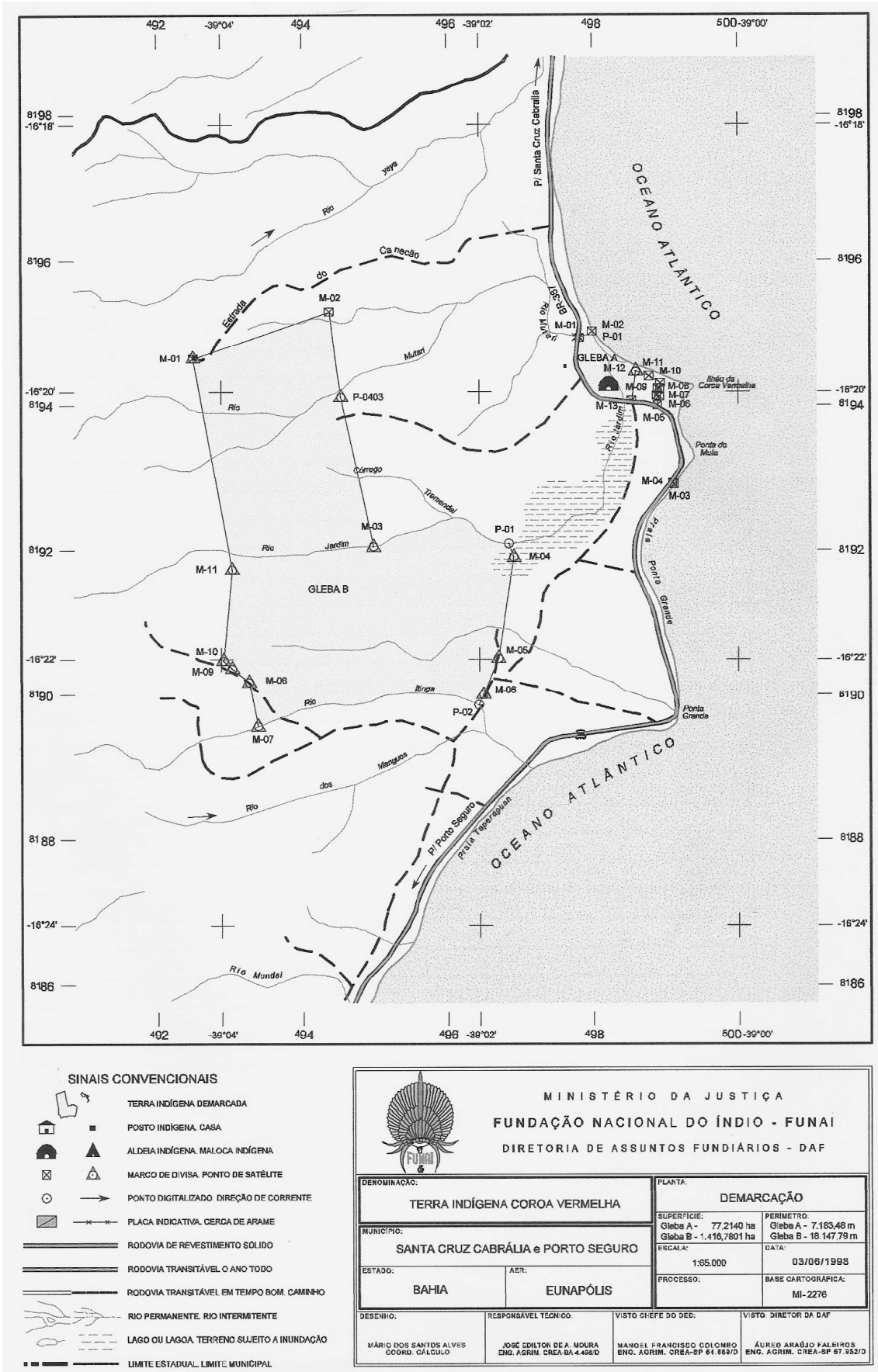
vinculados a estas posições ainda se mostrava vigente. Em alguma medida, a persistência das divergências entre estas posições terminou resultando na própria demora que marcou a finalização dos estudos para a revisão do território, até hoje, motivo de intensas negociações.

Referindo-se a todos os conflitos vividos pelo grupo desde a instalação do PNMP e, especialmente, à lida dos índios com os guardas do Parque, Assis (2004) não os vê como uma simples questão de reiteração de problemas, mas como um processo que terminou por promover toda uma “tomada de consciência” do grupo em relação à sua inserção em um sistema mais amplo de relações interétnicas, mas também a respeito de seus direitos dentro deste sistema. Para Carvalho (2009), o início deste processo pautado pelo conflito teria se dado com a própria “mediação do Dr. Barros” e a conseqüente viagem de Honório ao Rio de Janeiro, que retirou o grupo do isolamento e o fez se descobrir como parte de uma sociedade maior. De todo modo, tal como para Assis (2004), para ela foram os processos posteriores ao “acordo” entre Funai e IBDF – “as assembleias indígenas, internas e externas, a formação de novos líderes, com maior domínio do aparelho burocrático, um processo crescente de escolarização e a criação da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME)”; o que efetivamente contribuíra para os “avanços significativos no âmbito da sua organização social e política” (Carvalho, 2009:518).

1.3 Coroa Vermelha

Tal como foi homologada em 1998, a T.I. Coroa Vermelha possui um território de 1.493 ha divididos em duas glebas. A primeira, a “gleba urbana”, está situada entre a BR-367 e a praia, e se destina à habitação e ao comércio, contendo os principais equipamentos comunitários da aldeia, como a *Escola Indígena*, o *Posto de Saúde*, o *Parque Indígena* e seu *Centro Cultural*. A segunda gleba, referente à *Reserva da Jaqueira* e à *Agricultura*, está posicionada seis quilômetros a oeste da anterior. Enquanto na *Jaqueira* são realizadas certas cerimônias do grupo (algumas privadas, outras voltadas ao turismo), a *Agricultura* funciona como espaço de coleta, cultivo e criação, não obstante muitas famílias também a tenham como lugar de moradia. Para além do território regularizado, porém, a aldeia abarcava, ao tempo do trabalho de campo, outras quatro áreas *em estudo*: *Juerana* e *Aroeira*, “retomadas” em 2003; e *Nova Coroa* e *Tapororoca*, “retomadas” em 2006. As duas primeiras tangenciam, respectivamente, a *Jaqueira* e a *Agricultura*. *Nova Coroa* e *Tapororoca*, por sua vez, estão separadas da “gleba urbana” apenas pela BR-367 – e entre si pelo rio Jardim.

Figura 5 – Terra Indígena Coroa Vermelha



Fonte: Funai.

Conforme um autocenso da aldeia, no início de 2010 a população contava cerca de cinco mil indivíduos, a grande maioria deles estando concentrada nos 70 ha que encerram a área situada entre a praia e a BR-367⁵⁶. Quando os pataxós mencionam que vivem numa “aldeia diferenciada”, estão se referindo precisamente a esta parte “urbana” de seu território. Esta se encontra num contínuo com o distrito municipal não-indígena homônimo (o que as torna indistinguíveis ao olhar desavisado) e é sobre ela que recaem os “problemas” que o grupo associa como de “criminalidade”. A meio caminho das sedes municipais de Porto Seguro (15 km ao sul) e Santa Cruz Cabrália (8 km ao norte), ambas, cartões postais da “Costa do Descobrimento”, Coroa Vermelha surgiu e cresceu através do comércio de artesanato voltado ao turismo, atividade esta que se tornaria elemento fundamental na caracterização étnico-identitária do grupo. Por sua vez, seria esta inserção comercial e as características que ela engendrou em vários domínios da aldeia, o que a conduziriam em direção aos “problemas” que atualmente tem enfrentado.

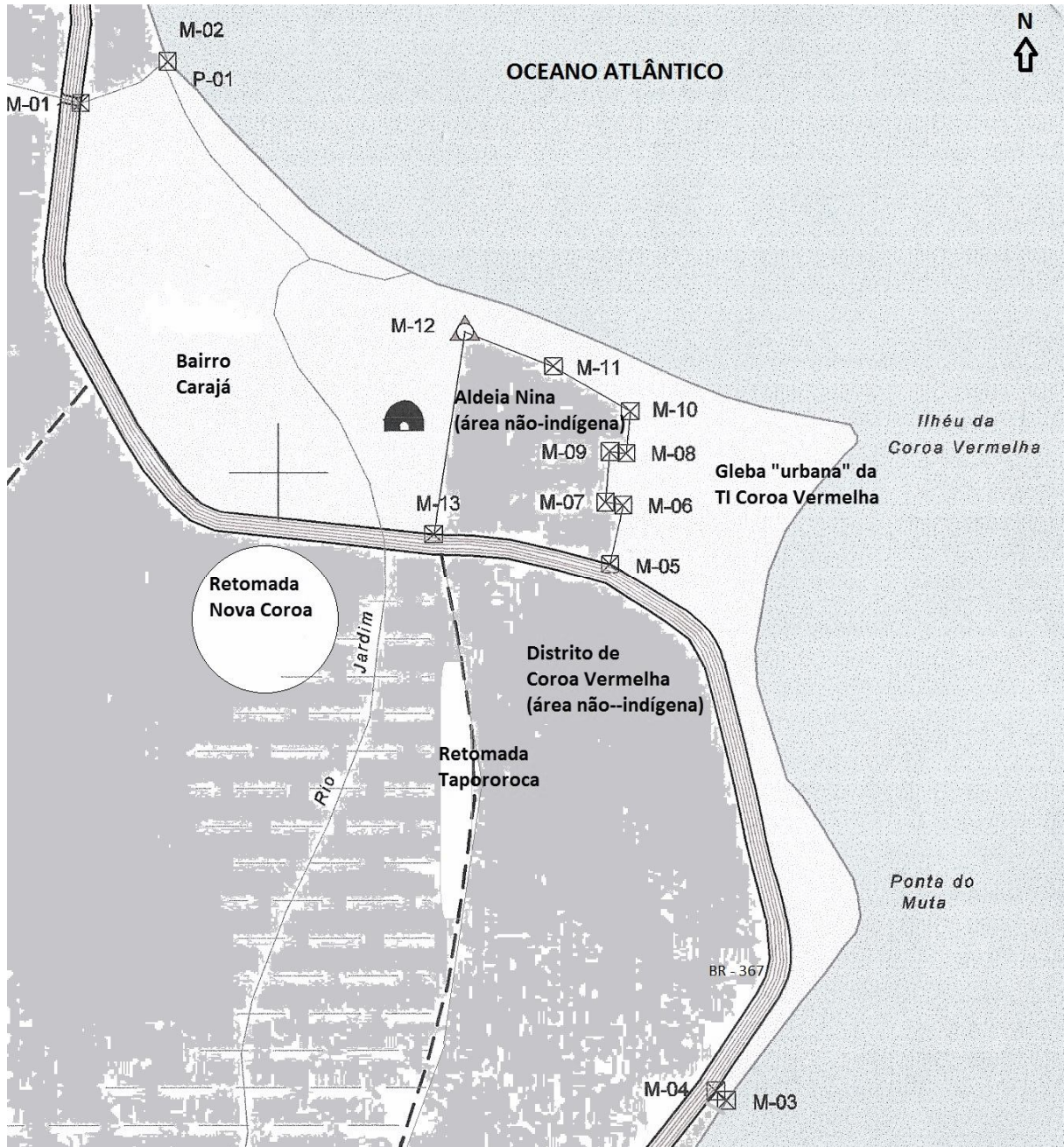
Segundo Rogedo *et al.* (1985), a ocupação da Coroa Vermelha se deu no início da década de setenta, por pataxós que procuravam escapar à pressão exercida pelo IBDF, na região do Monte Pascoal⁵⁷. Estes índios também buscavam novas áreas para a venda de artesanato, tendo em vista a transformação da região em um polo turístico. A primeira “barraca” surgiu em 1973, a partir da anuência informal do responsável pela Capitania dos Portos de Porto Seguro e do Departamento Nacional de Estradas e Rodagem. O local, no entanto, ainda apresentava certo isolamento. Este quadro começaria a se alterar a partir de 1974, com a inauguração da BR-367 e a instalação de um cruzeiro em homenagem a Primeira Missa do Brasil⁵⁸. Na ocasião, o prefeito de Santa Cruz Cabrália, vendo na figura do índio outra modalidade de atração turística, concedeu aos pataxós uma área situada junto ao referido monumento, onde foram construídos estereótipos de casas indígenas.

⁵⁶ Os cálculos partem da contabilização de 950 famílias vivendo na “gleba urbana”, e mais 92 nas áreas da Agricultura, da Reserva da Jaqueira, e das “retomadas”. O total individual é tirado considerando uma média de cinco membros por família, critério assumido pelos próprios pataxós de Coroa Vermelha como a configuração mais comum dos grupos domésticos locais.

⁵⁷ Conforme a autora, a data precisa da ocupação teria sido 17 de novembro de 1972, com a chegada de Alberto do Espírito Santo Matos, o “Cacique Itambé” (Rogedo *et al.*, 1985:18-19). Esta versão tem sido reproduzida por vários pesquisadores (Sampaio, 1996; Grünewald, 2001; Miranda, 2009) e é assumida por boa do grupo, mas não constitui um consenso. Até onde constatei, Cesar (2002) foi a primeira autora a destacar o lugar de Manuel Alves (ou Manuel Siriri) no pioneirismo desta ocupação. Como indico no segundo capítulo, na versão deste pataxó, Itambé chegou ao local buscando trabalho em fazendas. Siriri, que já trabalhava para um fazendeiro, intermediou sua contratação. Foi posteriormente que Itambé teria passado a se dedicar à venda de artesanato, no que também foi auxiliado por aquele, através da cessão de uma lona para a exposição de produtos.

⁵⁸ Em 1898, um estudo solicitado pelo governo do estado da Bahia para averiguar fatos relativos à chegada dos portugueses no país, apontou, entre outras coisas, ser a Coroa Vermelha o local de realização da Primeira Missa no Brasil. Tal conclusão seria posteriormente confirmada por uma Comissão de Estudo e Pesquisa, criada em 1939 pelo Presidente Getúlio Vargas, com o mesmo objetivo (Grünewald, 2001).

Figura 6 – Gleba “urbana” da T.I. Coroa Vermelha⁵⁹



Fonte: Editado de material da Funai.

⁵⁹ Na figura, a parte em cinza representa a área não-indígena do Distrito de Coroa Vermelha, incluindo a “Aldeia Nina”, enquanto a parte clara indica o território regularizado da TI Coroa Vermelha, bem como as áreas “retomadas” de *Nova Coroa* e *Tapororoca*, cada qual situada junto a uma das margens do rio Jardim.

Para Sampaio (1996), tal configuração de interesses fez com que, nesta década, “as bases de ocupação pataxó da Coroa Vermelha” estivessem “plenamente caracterizadas” em termos de subsistência e distribuição espacial. Além da demanda crescente pelo artesanato, sua confecção contava com a disponibilidade parcial de matéria-prima na área de mata que havia mais ao interior (hoje, espaço da *Agricultura/Jaqueira*). Por outro lado, as casas e comércios dos índios se dispunham nos dois lados do caminho que conduzia da rodovia ao cruzeiro. Seus quintais eram utilizados para criatório doméstico e coleta de lenha e, a partir deles, os moradores tinham acesso tanto ao rio Jardim, principal fonte de água do grupo, como à praia, que lhes possibilitava a pesca e a coleta de mariscos. No mais, a chegada e organização de novas famílias pataxós se davam a partir de seus vínculos (de parentesco, amizade ou afinidade) com algum, entre dois, de seus primeiros ocupantes: Itambé e Chico Branco – posteriormente chamado de Chico Índio. Rivais, ambos se constituiriam como principais articuladores da vida econômica e política da comunidade que emergia.

Ainda no final da década de setenta, a grande valorização do local fez a prefeitura iniciar a venda de lotes à revelia da ocupação pataxó que ela mesma incentivara. Consoante esta ação, a Funai, após uma viagem de inspeção conduzida em 1979, sugeriu o retorno do grupo a Barra Velha, a despeito de sua completa relutância em se retirar. A maior parte dos lotes foi adquirida por uma imobiliária que, visando a criação de um complexo turístico na área, dividiu-a em três glebas chamadas de *Aldeia Santa Maria*, *Pinta* e *Nina*. Embora, em 1981, a Coroa Vermelha tenha sido tombada pela então Superintendência do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), apenas o lote destinado a Aldeia Pinta foi embargado, ficando de fora a Aldeia Nina – uma área que incidia sobre parte das moradas pataxós. Tal processo restringiu ao grupo recursos que lhe eram essenciais (como o rio Jardim, que passou a ser cercado), mas também fomentou divergências internas, diante da contratação de alguns índios para a execução de serviços imobiliários (Sampaio, 1996).

Desde 1979, os pataxós vinham denunciando tal situação e pedindo providências a Funai, que só agiria em 1985, constituindo GT para a identificação da Terra Indígena. O relatório produzido reconheceu a anterioridade de sua ocupação e propôs a delimitação da área em duas glebas: a da praia, abarcando seu assentamento original; e a da mata, que já servia ao grupo como área de coleta de matéria-prima para o artesanato, mas também permitiria o exercício da agricultura, inviabilizado por falta de espaço (Rogedo *et al.*, 1985). No ano seguinte, esta proposta foi averiguada junto à comunidade, ampliando os limites anteriormente postulados de modo a abranger o rio Jardim (Furtado, 1986). Um terceiro relatório do órgão indigenista, segundo Sampaio (1996), endossaria tal alteração e ratificaria a

importância da mata para o grupo. Em 1987, porém, o Grupo Interministerial então responsável por autorizar o envio de tais processos para homologação presidencial, decidiu visitar o local e requisitar um novo estudo. Este, por sua vez, revelaria os limites exatos das propostas realizadas, bem como sua completa situação fundiária.

Em 1988, apesar de os estudos produzidos serem todos favoráveis à demarcação, o Grupo Interministerial decidiu pelo não reconhecimento da terra como indígena. Tal notícia foi logo alardeada na comunidade e não demorou para que a Imobiliária voltasse a vender lotes na área ocupada pelos índios, ameaçando a derrubada de suas casas. Diante deste contexto, em 1990, parte do grupo resolveu ocupar um trecho da mata, sendo prontamente apoiada pela Funai, pela prefeitura e por empresários. Para Sampaio (1996), o episódio envolveu uma “barganha” na qual os pataxós deveriam abandonar sua pretensão coletiva à área de praia em troca de alguns lotes individuais sobre ela, cedidos pelo poder municipal e pela imobiliária, e de sua permanência na mata ocupada. Corroborando esta ideia, o autor destaca que tal alternativa vinha sendo “claramente admitida por alguns líderes indígenas”, o que levou o grupo a um “momento crítico de dissensões e tensões internas”.

No mais, a situação de Coroa Vermelha no início desta década era desastrosa. A fim de exercer o controle sobre a ocupação local, a prefeitura havia concedido lotes de forma totalmente desordenada, suscitando invasões conduzidas por não-índios, construções irregulares, sobreposição dominial e crescente degradação ambiental. Isto terminou por comprometer a própria “barganha” tentada com os índios. Ainda assim, parte dos lotes acordados entre os pataxós e a imobiliária foi de fato concedida, bem com os da prefeitura, que, de modo geral, foram alienados a comerciantes. As invasões e construções irregulares tomaram as margens da rodovia, e uma “favela” se formou junto ao rio Jardim. O comércio aumentou e se diversificou, escapando ao controle indígena. A população pataxó, por outro lado, cresceu e se amontoou no espaço da ocupação original e também numa “invasão” situada ao norte do referido rio, para onde se deslocaram em 1993, dando surgimento, conforme Sampaio (1996), a seu próprio “processo de ‘favelização’”.

A retomada da responsabilidade e autonomia sobre os processos de identificação e delimitação dos territórios indígenas pela Funai, a partir de 1988, levou o órgão a rever os estudos sobre a área. Um novo GT, criado ao final de 1991, reafirmaria as propostas anteriormente encaminhadas, mas alteraria os limites da gleba da praia, excluindo parte do lote referente à Aldeia Nina, neste momento, já totalmente alienada aos não-índios. O relatório então elaborado apontou o referido caos fundiário, ambiental e paisagístico, e também a situação da área de mata, que permanecia sem benfeitorias. No mais, asseverou

uma “forte cisão” na comunidade, em razão da divergência entre os que almejavam a regularização da terra indígena, e aqueles que haviam optado pela barganha envolvendo a obtenção de lotes e a ocupação da mata. Esta, por sua vez, foi assumida por apenas alguns líderes, cujas famílias nela residiam ou mantinham roças, mas sem garantias dominiais. A divergência quanto ao futuro da comunidade, que Sampaio (1996) prefere tratar como uma “indefinição” do grupo quanto à demarcação, fez com que a decisão relativa a mais este processo de reconhecimento do território fosse adiada.

Até então, o governo baiano havia atuado de forma discreta na área⁶⁰. Em 1994, porém, esta atuação ganhou efetividade com seu Programa de Desenvolvimento Turístico (Prodetur), tendo em vista o potencial da região e as comemorações do quinto centenário nacional. O objetivo do governo era remover as construções irregulares em torno do monumento e garantir a presença indígena na perspectiva do projeto Museu Aberto do Descobrimento (MADE), um “conjunto de intervenções paisagísticas, arquitetônicas e fundiária espalhadas por toda a ‘costa do descobrimento’”, que, em Coroa Vermelha, seria concretizado através do “Memorial do Encontro”. Visando promover tais intervenções, em 1996, o executivo estadual desapropriou as terras e benfeitorias públicas e particulares situadas na área, ressaltando os “direitos indígenas presentes” e a permanência pataxó no local – ressalva esta obtida através da mobilização indígena e indigenista na sessão legislativa que autorizou esta desapropriação (Sampaio, 1996; 2002b).

Ainda de acordo com Sampaio (1996), da parte dos pataxós, a má sucessão dos acordos com a prefeitura e a imobiliária, a crescente intrusão sobre a terra, e a perda do controle comercial local, terminaram promovendo à superação das divergências havidas no início da década quanto à demarcação. Tal fato permitiu que, em 1995, uma “nova ordem política da comunidade” se tornasse “plenamente instituída com a indicação de um novo cacique e a criação e o registro de uma associação comunitária dos indígenas de Coroa Vermelha”. Destaco que estas mudanças se deram exatamente no período em que todo o grupo pataxó, do sul e do extremo-sul, vinham reunindo forças em torno da “retomada” de seus respectivos territórios. A articulação que, no período, o grupo passou a ter com o movimento indígena regional e nacional, a estreita colaboração de organizações não-governamentais indigenistas, além do maior interesse e participação da Funai local, teriam

⁶⁰ Já em 1989, a Constituição Estadual havia tomado a Coroa Vermelha como parte do “Sítio do Descobrimento”, tornando-a, para efeito de preservação, “patrimônio do Estado”. Além disso, em 1991, o Conselho Estadual de Proteção Ambiental declarou-a “área de interesse para fins de preservação ambiental e paisagística e salvaguarda do patrimônio indígena ali existente” (CEPRAM *apud* Sampaio, 1996).

facilitado ainda mais a formação de um consenso na aldeia. Todo este cenário, somado à preocupação com a recente intervenção estadual, promoveria, por sua vez, a demanda por mais um estudo de demarcação da área, cujo GT fora constituído ainda em 1995.

Porém, segundo considerações de Sampaio (2000b), enquanto o órgão indigenista protelava a aprovação de seu relatório, o Governo da Bahia, preocupado em efetivar seu projeto turístico, vinha pressionando para que a demarcação proposta para a área da praia fosse reduzida em 60%, excluindo dela todo o local de moradia e comércio indígena. Apesar disso, o mesmo terminou sendo aprovado no início de 1997, após o Ministério Público Federal (MPF) emitir uma “recomendação legal” para que a Funai tomasse uma decisão. Findo o prazo de contestação do relatório, contudo, foi a vez do Ministério da Justiça (MJ) postergar o encaminhamento do processo, para homologação. Neste ínterim, e diante da expectativa da terra ser realmente demarcada, os não-índios que viviam em Coroa Vermelha passaram a construir várias benfeitorias visando maiores indenizações, o que aumentou a tensão com os índios. O ápice da insatisfação indígena ocorreu quando um proprietário da área de mata iniciou seu desmatamento, levando os pataxós a ocuparem-na – trata-se da Reserva da Jaqueira. Pressionado, o MJ enfim editou a Portaria Declaratória da TI.

O governo baiano, diante da impossibilidade de gerenciar o projeto dentro da terra indígena, abandonou sua direção, que ficou a cargo do Ministério do Turismo. Em 1998, houve a primeira reunião com a comunidade para decidir os termos da implantação do Memorial. Nesta, ficou acordada a remoção dos não-índios, mas também que todos os equipamentos a serem instalados seriam de usufruto exclusivo dos pataxós. A proposta original do Memorial também foi reduzida, restando apenas a construção do Museu e do Comércio Indígenas, mais o tratamento paisagístico na forma de um “calçadão”. Porém, questões como a da retirada de casas incidentes sobre o local das obras – que as famílias afetadas não aceitavam; ou a de não haver, para além do centro artesanal, qualquer projeto associado à geração de renda indígena; a própria indefinição sobre o que seria feito do cruzeiro; bem como a imprevisão de obras de infra-estrutura habitacional, de saúde e de saneamento na aldeia; permaneceriam todas em suspenso. Em outubro de 1999, deu-se a retirada dos não-índios da área e as obras foram iniciadas, momento a partir do qual “tudo se fez, na Coroa Vermelha, mediante livre e direta pressão de prepostos do Ministério e da CONDER – o órgão estadual encarregado da execução das obras – sobre a comunidade pataxó e seus líderes”, até a data das comemorações em tela (Sampaio, 2000b).

Em abril de 2000, as comemorações oficiais do quinto centenário levaram a novos conflitos entre os integrantes da aldeia, divididos agora entre os que se juntaram aos

movimentos sociais que protestavam contra o caráter festivo do evento, e os que ficaram a serviço das ações policiais de repressão a tais protestos⁶¹. Passado os “500 anos”, os problemas de saneamento, moradia e emprego, sempre associado ao crescimento populacional, continuavam a assolar a comunidade. Falsos documentos de identidade indígena eram produzidos sob o aval de lideranças, que também garantiam o usufruto de terrenos na área demarcada a “brancos” da região. Por sua vez, a formação ao redor da aldeia de um distrito municipal inviabilizara totalmente o controle da circulação de não-indígenas dentro de seus limites, configurando toda uma singularidade para esta terra indígena.

Quando o cacique Aruã assumiu a aldeia, em agosto de 2004, aos problemas de infraestrutura, subsistência e procedimentos ilegais de “lideranças” anteriores, se somava ainda o que sua gestão diagnosticou como um “alto índice de criminalidade”. Para enfrentar tais questões, o cacique cuidou de firmar uma série de parcerias estatais, a começar pela Prefeitura de Santa Cruz Cabralia, o que promoveu a criação da Secretaria de Assuntos Indígenas. Ao mesmo tempo, organizou junto a outras “lideranças” um *Conselho* formado por ele, por representantes das instituições, setores e famílias da aldeia, além de vereadores pataxós no município; encarregado de discutir e elaborar normas de convivência local que eram submetidas à comunidade em assembléia, podendo ser por ela aprovadas ou rejeitadas.

Para o cacique Aruã, tal processo representou o retorno da “ordem e da lei” à aldeia que, por falta de “regras de convívio social”, havia se transformado em uma “terra sem lei”. Tal mudança, entretanto, não se devia a uma mera normatização e reorganização institucional, estando ligada, segundo ele, à reunião, efetuada por sua gestão, entre “técnicas administrativas” (utilização de pessoal formado e/ou engajado, em geral, de sua mesma geração, na direção de instituições responsáveis por pessoas e recursos) e “conhecimento tradicional” (envolvimento de todas as expressões políticas da aldeia nas várias instâncias de decisão, promovendo a descentralização e o compartilhamento das responsabilidades).

No que se refere aos problemas na área de segurança não fora diferente. Novos processos internos de administração de conflitos foram apoiados pela Prefeitura, além de articulados às ações do Fórum municipal, do Conselho Tutelar, e das Polícias Civil, Militar e Federal. Tais processos consistiram na criação de um *escritório* destinado à recepção e registro de denúncias, mas também às sessões de mediação de disputas; na formação de

⁶¹ O evento ficou mais conhecido como a “Festa dos 500 anos”. Já as ações de protesto se reuniram em torno do movimento “Outros 500”. Ofensas ao direito de reunião e locomoção, prisões ilegais, cárcere privado, improbidade administrativa e crimes de responsabilidade foram algumas das denúncias expostas contra a Polícia Militar baiana em audiência pública conduzida pela Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, naquele abril, em Brasília.

comissários de menores atuando como conselheiros tutelares nos assuntos da aldeia; na regulamentação destas ações e das formas de reparação das disputas por elas assistidas; bem como na formação da Guarda Indígena.

Mais tarde, as parcerias estatais foram estendidas ao governo estadual e federal e muitos recursos foram angariados para a comunidade. Centenas de casas foram reformadas ou construídas. Ruas foram saneadas e pavimentadas e projetos de cunho produtivo começaram a ser implantados com ajuda estatal e a de organizações não-governamentais. Entretanto, novas disputas internas surgiram, boa parte delas, almejando o controle sobre o acesso e a distribuição de todos estes recursos. Como resultado, muitas das composições formadas no início da atual gestão, consideradas pelo cacique a principal razão dessas conquistas, se encontram atualmente fendidas.

De seu lado, a Guarda Indígena, ao obter vários êxitos no combate à “criminalidade”, tornou-se inevitavelmente uns dos principais símbolos dessa administração. Mas, diante desse último quadro, e por ela ter, desde o início, suscitado desconfianças – mais tarde, confirmadas segundo certas avaliações – a mesma se transformou no alvo por excelência das invectivas lançadas ao cacique e aos que se mantiveram do seu lado. A estratégia de aliança com agentes estatais agora seria usada tanto pelos que procuravam consagrar sua ação, como pelos que pretendiam condená-la. O resultado de tudo isto fora a suspensão das atividades da Guarda, embora sua criação, e tudo que lhe estava associado, tenha transformado significativamente a maneira como os pataxós de Coroa Vermelha passaram a lidar com seus conflitos.

1.4 Uma *outra* história do conflito

Como disse no início deste capítulo, para além de uma contextualização histórica, minha preocupação seria refletir sobre a questão do conflito entre os pataxós. Com este objetivo, apresentei processos que acometeram os “bandos” outrora identificados sob tal etnônimo, e que resultaram em seu aldeamento junto ao Corumbau; descrevi os percalços enfrentados pelo coletivo aí reunido a partir da “medição do Dr. Barros”, passando pelo “Fogo de 51” e pela instalação do PNMP, finalizando com os efeitos da “retomada” do Parque – tudo isto no âmbito mais geral do grupo étnico; mas também expus os diversos contratempos que se deram em Coroa Vermelha, desde sua formação até a demarcação do território e, especialmente, nas comemorações do quinto centenário nacional, chegando, finalmente, aos “problemas” que vêm marcando a aldeia no início deste século. O caráter

conflituoso e largamente desfavorável aos índios que marca essas três trajetórias é algo incontestável, e todos os trabalhos citados fazem questão de explicitá-lo.

A dúvida posta em relação à epígrafe retirada do livro de Cornélio Oliveira (1985) também não questiona este caráter, mas, sim, a possível interpretação de que o conflito *intraétnico* derive exclusivamente, ou se mantenha tão somente, pelo contato *interétnico*, resultando, ou tomando como suposto, que as divergências entre os pataxós não se dariam mediante situações alheias a este contato, ou, em versão mais elaborada, que não seria possível observar tal conflito sem relacioná-lo ao contato. Num certo sentido, esta última versão é extremamente pertinente, pois, como já destacado por João Pacheco de Oliveira (1988), não existe grupo social que seja espacialmente isolado, socialmente encerrado e estruturalmente equilibrado, condição esta que reclama a percepção da interdependência constitutiva destes grupos, bem como a compreensão da heterogeneidade que os marca individualmente. O sentido questionável desta versão seria aquele de sempre assumir a interferência não-indígena como causa maior, quiçá exclusiva, dos conflitos indígenas.

Não há dúvida de que tal interferência (também) ocorre. Porém, nem sempre ela configura o principal motivo – ou mesmo entra em pauta – nos conflitos havidos entre pataxós. Por outro lado, em muitos textos sobre o grupo, a ênfase em causas exteriores termina dominando a discussão sobre o assunto, não considerando, subsumindo ou até detraindo as divergências internas – ao fazer da tomada de posição por um dos lados o descrédito do outro. Proceder assim compromete não só a compreensão deste fenômeno, como também eventuais sugestões para sua *melhor* administração – sem desconsiderar que este *melhor* pode variar e efetivamente varia não só entre índios e não-índios, como entre membros de cada um destes grupos, constituindo, ele mesmo, mais um motivo de disputa intra e interétnica. Posteriormente, retornarei a este ponto. Por agora, gostaria de explorar algumas interpretações sobre os conflitos vividos pelo grupo que vão, em menor ou maior grau, ao encontro da perspectiva aqui questionada, além de outras que, ao contrário, se preocuparam em compreender o conflito *intraétnico* em seus próprios termos. Início esta discussão por uma avaliação presente em um relatório da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) sobre a situação em Barra Velha nos anos oitenta – provavelmente, o mesmo contexto referido por Cornélio Oliveira (1985) na epígrafe. Segundo o relatório:

A instabilidade emocional Pataxó, decorrente de uma série de acontecimentos que os têm atingido – confronto com forças policiais (1951), naufrágio com grande número de vítimas (1969), atritos com a guarda do Parque Nacional do Monte Pascoal desde a criação deste, e mais recentemente, o mau encaminhamento da questão da terra por parte da Funai –, tem debilitado a sua organização social e

tornado extremamente inseguras as suas relações internas e com a sociedade envolvente (ANAI, 198?).

Aqui, para além de *externalizar* todas as causas da insegurança então vivida pelo grupo, o argumento internaliza, numa suposta *emoção* coletiva, o efeito destas causas, de maneira que a referida “instabilidade” não pode ser uma característica de suas “relações internas”, mas o que “debilita” a “organização social”. Ora, como apontou Assis (2004) e também Carvalho (2009), a miríade de conflitos elencados no relatório, afora outros, foi exatamente o que constituiu o grupo reconhecido como Pataxó, o que significa que estes conflitos também reorganizaram suas relações, ao invés de, apenas, debilitá-las. Antes de atestar este caráter *debilitante* do conflito, o relatório precisaria inicialmente indicar que organização social prévia fora maculada pelos referidos eventos, demonstrando que, no passado, esta organização já não apresentava algo de *instável*. Falar do passado do grupo, contudo, é tarefa complicada, em razão da falta de informações históricas que detalhem a formação da aldeia, e a condição fragmentada da memória local a este respeito.

Apesar desta dificuldade, gostaria de arriscar uma hipótese sobre as características desta organização no que se refere ao lugar do conflito nas relações cultivadas pelo grupo neste período de formação. Os fragmentos de memória colhidos por Carvalho (1977) e Grünewald (2001), como apontei no início da segunda seção, são unânimes sobre a grande distribuição espacial do grupo pela região do Monte Pascoal, sobre a interdependência econômica das unidades sociais assim distribuídas, e sobre a diversidade étnica destas unidades, embora elas não possam ser especificadas. Porém, uma distinção entre elas sobressai: aquela entre os “índios daqui” e os “tapuios”. Além disso, há um representante destes “tapuios” que é nomeado por todos: “Caetano”. Preocupada com a questão da identidade destes grupos, Carvalho (1977:97) se pergunta, em referência a dois relatos que citam esta personagem, se seria ele o “capitão” dos “tapuios” ou dos “índios daqui”.

Relato 01: Eu vejo os véio falar, meu avô contava que antigamente tinha ali um lugar chamado ‘Céu’, ali no norte da aldeia onde tudo era mata fechada... tinha um capitão dos índio brabo chamado Caetano, então quando tava perto da Semana Santa eles já sabia que vinha os irmão tudo visitar onde eles tava.

Relato 02: Dizia que eles vivia lá no Pé-da-Serra lá de cima, lá no Pé-da-Pedra, agora vivia aqui uns com os outro, tudo unido os de lá com os daqui... agora os outro estranho de lá de fora é que vinha brigar, não sei de onde era, não sei também o nome. Dizia os antigo que eles vinha fazer guerra aqui fora, brigando de arco, era assim que eles brigava... O capitão era Caetano, dos índio daqui, ele morava no ‘Céu’, falava a língua, os véio contava.

Como resposta, a autora assume a impossibilidade de saber quem seriam os “índios daqui” e, “como os depoimentos sugerem”, se entre estes “haveria uns já ‘mansos’ e outros ‘brabos’”, concluindo pela “contradição” dos relatos sobre a posição de “Caetano”. Creio, porém, ser possível extrair mais dos mesmos. Se, em vez de “contradição”, se enxerga aí *ambiguidade*, a posição de “Caetano” não apenas se tornaria mais clara, como também revelaria algo sobre o modo como o grupo gerenciou suas diferenças constitutivas. Além de morar no “Céu”, o lugar signo do “encontro” e da “troca” na região; “Caetano” era, de qualquer ponto de vista, um índio “tapuio”. Para uns, um “daqui mesmo”, “unido”; para outros um “brabo”, “irmão” dos “de fora”; aqueles que vinham “brigar”. Porém, se os “tapuios” “de fora” vinham “brigar”, eles vinham igualmente “trocar” com “Caetano”; e mesmo sendo este um “tapuio”, também era “unido” aos “daqui mesmo” – ao menos, em relação à parte dos que se pensavam assim. Ele seria “amigo” ou “brabo”, a depender do vínculo que aqueles que promoveram os relatos – ou seus ascendentes – cultivavam com o próprio – ou com seus descendentes. Sendo o caso, “Caetano”, e outros como ele, teria cumprido relevante papel na mediação (via alianças e trocas econômicas) entre as diversas unidades do conjunto, sem, todavia, desfazer completamente suas diferenças (ao menos, aquela entre aliados e não-aliados) e as desavenças daí decorrentes.

Enfim, se fosse o caso de se formular uma ideia da organização social do grupo anterior aos acontecimentos aos quais se atribui o surgimento da referida “instabilidade”, o mais provável é que ela já se encontrasse no seio do grupo, embora não constituísse um inviabilizador de sua organização social, sendo desta, ao contrário, parte constitutiva. A continuidade que, porventura, estas antigas diferenças possam ter com divergências mais recentes é bastante incerta e difícil de ser estabelecida, tendo em vista, sobretudo, toda a dispersão, reorganização e “mistura” a que o coletivo anterior ao “Fogo de 51” foi, desde então, submetido. Mas, não é necessário retornar tanto tempo no passado para apontar elementos que testemunhem esta característica organizacional. Em sua dissertação de mestrado, Carvalho (1977:39), ao relatar aspectos da convivência com os pataxós de Barra Velha durante seu trabalho de campo, destaca a tentativa de um “grupo dissidente” de promover “eleições” na aldeia por meio da intervenção das pesquisadoras⁶². Embora tal evento pudesse indicar certa *instabilidade* dentro do grupo, a avaliação que esta faz do contexto geral da aldeia na ocasião, não sugere *debilidade* alguma de sua organização.

⁶² Tal situação será retomada no segundo capítulo, a fim de discutir a relação que o grupo mantinha com não-índios no que se refere as formas como administravam seus conflitos.

Atualmente, as violências e pressões permanecem apenas na memória do grupo, estabelecendo-se relações amistosas entre os Pataxó e os guardas encarregados da preservação do Parque Nacional do Monte Pascoal. De então em diante, as pequenas roças não mais foram impedidas, e o pataxó sentiu-se compensado pelos tempos difíceis, pois agora ‘já estava no conhecimento do presidente’, e a *segurança e sobrevivência do grupo estavam também garantidas*, restando apenas fazer a demarcação definitiva da área da reserva indígena (Carvalho, 1977:185) [Grifos meus].

Apesar de as referências de Carvalho (1977) nesta avaliação serem os conflitos interétnicos, creio que a garantia de “segurança e sobrevivência do grupo” por ela citada também se estenderia a suas relações internas. Tal fala, contudo, também permite uma reavaliação das conclusões postas pelo relatório da ANAI, uma vez que, de todos esses eventos perturbadores da organização social local, o “mau encaminhamento da questão da terra por parte da Funai” era o único inexistente ao tempo de seu trabalho de campo. A conclusão que se pode tirar disso é que este “mal encaminhamento” concorreu de modo significativo para a *potencialização* dos conflitos que *já existiam* dentro do grupo. Neste sentido, a interpretação daquela justaposição feita por Cornélio Oliveira (1985) entre “desavenças internas” e “divisões” geradas por ingerência da Funai, como de conflitos originalmente diferentes, embora, na prática, sobrepostos (isto é, estas “divisões” como formas agravadas dessas “desavenças” em razão da intervenção indigenista) constituiria a maneira mais acertada de encarar a questão, pois atesta que a simples regulação dessa ingerência não seria suficiente para o tratamento das divergências indígenas.

No entanto, como apontei mais acima, a exploração ou a simples referência à modalidade intraétnica do conflito é, nos textos sobre o grupo, algo, em geral, escanteado. Carvalho (1977), por exemplo, identifica e até discorre um pouco sobre o assunto, como mencionado, mas ele fica subsumido ao longo da obra pela dominação exercida pelo órgão indigenista. Rogedo *et al.* (1985:16), por sua vez, também reconhecem uma “tendência ao faccionalismo” em certas comunidades, e remetem esta tendência às aldeias surgidas da “aglutinação de diversos núcleos familiares”, mas não vão além disso. Oliveira (1985) cita, embora de forma tímida, que os conflitos com os guardas do IBDF se transformaram, em determinado momento, também num conflito com a própria liderança do grupo, dada a relação que Luís Capitão cultivava com aqueles. Nos textos em que Sampaio (2000a; 2000b) explora a trajetória do grupo e o contexto das “retomadas”, nenhuma menção é feita a este respeito, enquanto uma constelação de conflitos interétnicos é aí denunciada. Grünewald (2001) assume o conflito como o motor da “constituição do grupo étnico”, mas, tendo em vista, especialmente, as “arenas” produzidas pela experiência turística em Coroa Vermelha,

dentre as várias “intersessões sociais” – a bem dizer, entre índios e não-índios – existentes nesta aldeia. Por fim, na discussão da história de conflitos enfrentada pelo grupo como um “processo formativo” da “comunidade político-moral” que este veio a se tornar, Carvalho (2009) também não trata destas modalidades intraétnicas de disputa.

Minha intenção com estas observações não é dizer que todo texto sobre o grupo deveria discutir esta questão, mas indicar que a ênfase na versão interétnica do conflito, muitas vezes acompanhada de uma completa omissão das disputas entre índios, fortalece, mesmo não sendo este o propósito, a ideia de que tais disputas não ocorrem ou, quando se dão, isto decorre da interferência não-indígena. Não se trata também de exigir a presença nestes textos de um assunto inexistente empiricamente. Como acredito haver deixado claro nas poucas indicações sobre tais disputas, elas sempre estiveram presentes. Não se espera, igualmente, que este tipo de conflito sempre seja, ou a maioria deles esteja apartada desta interferência – não há dúvida que ela é um elemento quase que constante nestes casos. A questão fundamental é perceber como esta interferência afeta ou, se for o caso, faz surgir disputas intraétnicas e, sobretudo, como os pataxós, em face destas disputas, se relacionam entre si e com os não-índios envolvidos. Digo, *sobretudo*, porque o entendimento desta relação pode ser extremamente prejudicado pela ênfase interétnica do conflito. Dado que, nesta perspectiva, as disputas internas são quase sempre percebidas como causadas pela intromissão não-indígena, tal percepção tem por efeito a anulação das *causas* indígenas em jogo. Em geral, este procedimento se expressa na ideia de *influência* ou *cooptação* dos pataxós, tornando-os passivos diante desta intromissão, ou descreditando as posições que corroborariam tal influência, assumindo-as como contraindígenas.

Um exemplo desta postura pode ser observado em Sampaio (1993). Tratando do período imediatamente posterior às tentativas de “acordo” promovidas para convencer os pataxós de Coroa Vermelha a abdicarem de sua reivindicação pela área da praia, o autor aponta que o avanço imobiliário “fatalmente levará a repetição de conflitos graves entre a comunidade indígena e a imobiliária Centauro, com provável recrudescimento de dissensões internas da própria comunidade”. Em seguida, ao fazer referência aos boatos sobre a decisão do Grupo Interministerial de não aprovar a regularização da comunidade como terra indígena, ele destaca que tais boatos foram “amplamente aproveitados por interesses econômicos e políticos anti-indígenas e mesmo por *indivíduos da própria comunidade indígena cooptados por estes interesses*” para disseminar a ideia de que tal regularização não seria mais possível [grifo meu]. No mais, afirmaria que “não cabe a prevalência de interesses individuais [da] terra sobre os coletivos, mesmo que estes interesses sejam os de membros da comunidade”.

Assumindo certas posições da disputa como sendo “cooptadas” – em vez de *optadas* – e orientadas por “interesses individuais” em detrimento àqueles que chama de “coletivos” – ainda que a coletividade apresentasse, explicitamente, “interesses” divergentes –, Sampaio (1993) subordina o conflito pataxó ao conflito interétnico, desconsiderando questões que estavam em jogo para os diversos membros da comunidade⁶³.

Em texto posterior, Sampaio (1996) continua a avaliar a situação orientando-se por essa perspectiva, de modo que teria sido em razão de uma “política de ‘aproximação’” conduzida pela imobiliária que “surgiram (...) os primeiros sinais de dissensão na ordem interna do grupo”. Ele abandona, contudo, a ideia de *cooptação* para o tratamento das referidas dissensões, e passa a falar em *admissão* de “barganhas” por “alguns líderes indígenas”, bem como em “partidários da ‘Terra Indígena’”, de um lado, e em *apoio* aos “acordo de 1990”, de outro. Não sei até que ponto esta mudança na forma de apresentar a relação entre pataxós e não-índios é intencional em sua escrita, mas creio que ela tenha importantes implicações na maneira como tal problema tem sido encarado. Neste sentido, outro conjunto de textos mais recentes tem não só passado a explicitar de modo mais contundente as disputas intraétnicas, como também promovido deslocamentos no seu tratamento. Não seria demasiado considerar que estes trabalhos têm produzido uma outra história do conflito pataxó, retrabalhando a interface entre essas disputas e o componente interétnico mediante as *agências* pataxós envolvidas em tais questões.

O trabalho de Assis (2004:55), por exemplo, assume o “faccionalismo” existente depois da “retomada” do Parque e o subsequente acordo de “cooperação” com os representantes da aldeia Boca da Mata, como uma “reconfiguração” de “faccionalismos anteriores”, os quais eram baseados “nas relações de parentesco e num jogo de relações de reciprocidade mais voltado para dentro”, que também eram informados pelas “formas de ocupação do território” ou sua relação com o “meio ambiente” (2004:70-71), de modo que a ingerência do órgão ambiental mais que criar um novo conflito, transformou os que já existiam. A relação destes representantes e de outros grupos com o órgão, por sua vez, é vista pelo autor como uma questão de “alianças”. Neste sentido, sem desconsiderar as intenções desagregadoras do Ibama através da proposta de “cooperação”, ele analisa a situação tendo

⁶³ Não estou querendo dizer que não estivesse ciente destas questões, mas que – reitero – ele não as considera devidamente. É óbvio que o faz em nome de um direito legítimo do grupo: o de ter reconhecido o seu território. Porém, seu procedimento, razoável do ponto de vista de seu objetivo administrativo (o texto pretende ser um subsídio à regularização da área), envolve, como eu entendo, alguns problemas de interpretação em relação a esta diversidade de posição indígenas. Retornarei a esta discussão no final do segundo capítulo, apresentando outro olhar sobre a questão a partir de algumas entrevistas obtidas no trabalho de campo relativas a este período.

em vista os (diversos) interesses pataxós sobre a questão, cada um deles mobilizado por preocupações específicas (em especial, as voltadas à criação de alternativas econômicas) articuladas às compartilhadas por todo o grupo étnico (como a da imediata revisão dos limites territoriais e a de sua participação direta na gestão do Parque).

O objetivo deste capítulo, como dito em sua introdução, foi não só contextualizar o povo pataxó e a aldeia Coroa Vermelha historicamente, mas aproveitar esta contextualização como um mote para discutir o lugar do conflito entre os pataxós a partir de alguns textos sobre o grupo. A ideia, neste último caso, foi explorar a maneira como seus autores trataram desta questão, em geral, articulando-a com o contato (e o conflito) interétnico em detrimento de seu tratamento como um fenômeno constituído pelos próprios índios. Como uma eventual consequência desta forma de observar a questão, alguns trabalhos tendem a avaliar o alinhamento de certos pataxós com não-índios como uma atitude anti-indígena, ao invés de procurar explorar a própria diversidade interna do grupo e como isto organiza suas relações.

Não se trata, entretanto, de atribuir aos pataxós qualquer tipo de belicosidade ou sugerir que o conflito lhes é constitutivo de uma maneira substantiva. A questão é pensar como estes conflitos se apresentam para o próprio grupo, o que não pude fazer com maior propriedade a partir destes trabalhos, seja porque sua ênfase nas falas nativas versa sobre outros assuntos, seja porque este tema termina sofrendo algum tipo de censura. Neste sentido, o próximo capítulo procura descortinar exatamente como o grupo pensa seus conflitos, em particular, aqueles que identificam como característicos de sua história e do cotidiano de uma aldeia “tradicional”, o que não seria mais o caso de Coroa Vermelha.

Capítulo 2

“Briga interna” e aconselhamento

Olha, problema interno, ele nunca acaba. Sempre tem o problema interno (...). [Se] Tinha um problema, a gente ia lá, aconselhava, dava um jeitinho e aquilo acalmava. Isso, até hoje, ainda existe... O conselho. (Chico Índio, Mar/2010).

Como apontei ao final do capítulo anterior, dentre os “problemas” que os pataxós identificam como fazendo parte de seu cotidiano, há aqueles que são apontados como específicos do atual contexto, associados, em geral, a uma ideia de “criminalidade”; e há aqueles considerados comuns à história do grupo. Na epígrafe, a referência feita por Chico Índio ao “problema interno” reflete este último caso. O modo de lidar com tal variedade de conflito, como também destaca, seria o recurso ao “conselho”. Neste segundo capítulo, exploro os significados que os pataxós atribuem a essa modalidade de “problema”, mas também discuto as propriedades que fundamentariam a forma de sua administração. Tal exploração, porém, está limitada aqui ao período que tenho tratado como o de *formação inicial* da aldeia Coroa Vermelha. Uma vez que, atualmente, esta expressão do conflito termina por se misturar com a própria “criminalidade”, sua identificação pelos pataxós assume especial relevo quando referido ao passado da comunidade. Por outro lado, tal referência ao passado não deixa de envolver relações com a própria “aldeia-mãe”.

Início a discussão pela especificação do caráter “interno” atribuído a este tipo de “problema”. Em seguida, exploro as bases que fundamentariam a forma ordinária de sua administração, cuja expressão, como aponta Chico Índio, é a ideia de “conselho”. Num terceiro momento, abordo a importância da “família” na lida com o conflito¹, mas também indico como ela se apresenta como a principal razão de seu eventual desenvolvimento, situação esta que termina exigindo procedimentos resolutivos considerados extremos. Tal abordagem é conduzida a partir da descrição de uma disputa bastante conhecida em Coroa Vermelha: a “briga” entre Itambé e Chico Índio – cuja relevância para a história local já foi apontada no capítulo anterior. Ao final, procuro delinear as transformações e continuidades que teriam marcado a referida administração a partir da eleição do primeiro cacique da comunidade, tendo como parâmetro sua experiência na promoção de tal empreitada. O

¹ Sempre que utilizar o termo *família* (sem aspas ou adjetivo que o qualifique), estarei acionando uma das formas pelas quais os próprios pataxós se referem a ele: como *família nuclear*. Porém, quando assinalá-lo com aspas, estarei indicando uma ampliação de sentido que o grupo lhe confere, remetendo mais à ideia de *família extensa*.

objetivo é mostrar como, para os pataxós, a “briga interna” e o “conselho” constituem, respectivamente, a forma de conflito e o modo de administração ordinários no grupo.

2.1 Da *internalidade* de certos “problemas”

Minhas primeiras entrevistas em campo buscavam explorar os conflitos reputados como motivadores da criação da Guarda Indígena, isto é, todos aqueles ligados à ideia de “criminalidade”. Isto sempre suscitava comparações com o período de formação inicial da aldeia, que, consensualmente, era apontado como um tempo marcado pela “harmonia” e “tranqüilidade”. Tal é a representação que fazem do passado seu Noel e seu Benedito ao falarem da vida local quando de sua chegada, ao final dos anos setenta e início dos oitenta, respectivamente. Contudo, enquanto para o primeiro esta representação envolveria certo saudosismo, tendo em vista que no período em questão “não tinha briga”, “não tinha furto”, “não se roubava nada”; para o segundo, o “sossego” vivido pelos moradores não excluía “problema de briga” dado que, “às vezes”, alguém “bebia mais uma coisinha e discutia”.

Eu vim aqui pra Coroa Vermelha em 1977. E gostei daqui, tô morando aqui, e acho que vou me acabar por aqui. Quando era bem mais pequeno o número de pessoas, tudo era mais fácil. Aqui não tinha briga. Aqui não tinha furto. Aqui não se roubava nada. Era tudo tranqüilo. Dentro do que a comunidade foi aumentando, então foi aumentando todos estes tipos de coisa também (Noel, Jul/2007).

As coisas veio crescendo... É furto, droga... Aí vem estupro. Vários tipos de coisas que tava crescendo dentro da comunidade (...). Mas essa questão, antigamente, não tinha muito não. O pessoal era mais sossegado (...). [O que havia era] Problema de briga, às vezes um bebia mais uma coisinha e discutia pra lá, mas era questão interna mesmo (...). E de um certo tempo pra cá o número de gente foi crescendo e os problemas foi crescendo, pior do que era (Benedito, Nov/2008).

Afirmando ou não a ocorrência pretérita de “brigas”, ambos se referem ao passado com base em “problemas” considerados recentes e derivados do crescimento populacional. Além disso, segundo seu Benedito, o “sossego” anterior seria devido menos à ausência de conflitos – afinal, tinha “problema de briga” – que a não-ocorrência da “criminalidade”. “Mas”, como também disse ele, a “briga” que havia era “questão interna” – algo comum à realidade do grupo e, talvez, por esta razão, não explicitada por Noel. Tal categoria de conflito, referida por Chico Índio como “problema interno” e, mais comumente, na Coroa Vermelha, a partir da ideia de “briga interna”, diz respeito a *desentendimentos que se dão entre os próprios índios*. Por vezes, ela envolve apenas indivíduos, sendo associada ao consumo de bebidas alcoólicas ou a “ciumadas”, configuração esta que poderia ser

considerada sua *forma elementar*. Uma “briga interna” não ou mal resolvida, porém, pode evoluir para uma questão entre “famílias”, sendo motivo de grande preocupação pelas consequências que pode ter para o grupo.

O ponto que, por ora, gostaria de reter sobre tal forma de conflito diz respeito à *internalidade* que o caracteriza. A maneira como seu Benedito relata que as “brigas” de outrora eram “questão interna mesmo” denota toda uma *trivialidade* em relação a esta modalidade de “problema”, algo tão *corriqueiro* que nem mereceria consideração quando comparado à “criminalidade” – tal qual o fez seu Noel. Porém, mais que algo *comum* ao grupo, este seria um conflito que “nunca acaba”, que “sempre tem”, como destacou Chico Índio. Neste sentido, creio que o qualificativo de “interno” que os pataxós agregam aos diversos nomes que utilizam para se referir a tal conflito (“questão”, “problema”, “briga”) envolve não só a ideia de que este ocorre *entre* índios, mas também a de que o mesmo é *constitutivo* de suas interações. Se for este o caso, poder-se-ia mesmo dizer que a “briga interna”, além de fazer parte de seu presente, “sempre” fez parte de seu passado.

Embora obtidas num contexto diferente do de Coroa Vermelha, na entrevista que realizei com o cacique da “aldeia-mãe”, em fevereiro de 2010, este apontou em seu relato questões que corroborariam essa última hipótese². Romildo estava no comando de Barra Velha havia quase seis anos e pertencia à maior família desta aldeia, o que lhe conferia razoável experiência em relação à administração dos conflitos locais³. De saída, perguntei como conflitos ligados à posse de espaços ou a agravos decorrentes do consumo de bebidas alcoólicas – conflitos estes que eu havia indicado como corriqueiros em Coroa – eram resolvidos, tanto no passado como no presente, caso houvesse diferença. Em sua resposta, apontou para a necessidade de intervenção da “liderança” em “chamar aquela pessoa que tá envolvido, a família, e conversar, tentar dar um conselho aos parentes, que não pode fazer isso”. Encaminhamento, portanto, semelhante ao sugerido por Chico.

Continuando seu argumento, no entanto, Romildo traria novos elementos para o conjunto de referentes que perpassam a compreensão pataxó do “problema que acontece dentro da aldeia”. Segundo ele, tal “problema”, além de comum a todas as aldeias – e não apenas a uma ou outra (avaliação, como será visto mais adiante, também feita em Coroa Vermelha); seriam “históricas” no âmbito do grupo étnico.

² A entrevista com Romildo ocorreu no início do referido mês, quando, acompanhado de Aruã e Irajá, realizei minha primeira viagem a Barra Velha.

³ O mesmo faz parte da “família” Ferreira.

Os velhos também. Sempre eles tinham esses problemas com eles. Esse é um problema que acontece dentro da aldeia. Não só em Coroa ou em Barra Velha, mas em todas. Ela vem lá de fundo mesmo. É uma coisa, assim, histórica dos índios mesmo, mais velhos, que tinham essas coisas entre eles. Aí a gente também, quando vai tomando conhecimento, vai acompanhando esse processo (Romildo, Fev/2010).

Pedi então que explicasse melhor esta “coisa histórica dos índios”, onde esclareceu que se tratava da “briga eterna” entre os “parentes”. Configurando algo que vinha “lá de fundo”, uma espécie de herança dos “índios mesmo” – estes “mais velhos”; algo do qual se toma “conhecimento” e se acompanha o “processo”; esta “briga” se apresentaria como inescapável, cabendo à “liderança” intervir o quanto antes para que a mesma não viesse a “crescer” e se transformar numa questão de difícil apaziguamento.

É a briga eterna. Às vezes, que nem você colocou... Questão de pedaço de terra. Vamos supor: eu tenho um parente ali que tem um pedaço de terra, aí outro tá precisando de fazer um quijeme [casa] lá. Aí vai conversar com ele, já não quer arrumar, quer vender. Aí o parente fala que aquilo não é dele, é da comunidade, então ele não pode vender. Aí cria aquele conflito entre índio, aí a gente como liderança tem que ir pra frente também, tentar acalmar o problema pra não deixar crescer. Mas isso já é uma coisa que já vem de fundo, de muitos anos. De pai pra filho, de neto pra... Essas coisas tudo já vem acontecendo (Romildo, Fev/2010).

Assumindo que as observações de Romildo têm, de fato, uma amplitude bem maior que a de cada universo comunitário pataxó, estas “brigas” seriam não só “internas”, no sentido de *constitutivas* de suas interações; mas também *gerais*, por abrangerem o grupo étnico como um todo; e ainda “eternas”, pois marcadas por uma *profundidade temporal*. Quando me concedeu a entrevista lembrei-me de dois comentários que ouvi de não-índios ligados ao grupo: um que lhes presta assessoria agrícola, outro que trabalha na Funai. Seus comentários versavam sobre a razão dos conflitos entre algumas famílias pataxós e do alcoolismo que assolava uma delas. Para o assessor, as famílias viviam em disputa devido à configuração étnica plural que marca a formação do grupo, de modo que suas divergências seriam um reflexo de antigas diferenças. Para o funcionário do órgão, por sua vez, a dependência alcoólica dos membros da citada família decorria do fato de possuírem uma possível ascendência maxacali, grupo conhecido na região por este tipo de dependência.

Adianto que, da parte dos pataxós, nunca ouvi referência a associações deste tipo, havendo, no máximo, uma ideia de que, outrora, certas famílias viviam em disputas mais constantes, mas que a própria “mistura” teria ajudado a desfazer – como seria o caso entre Ferreira e Braz, na aldeia Barra Velha. Articuladas ao relato de Romildo, porém, estes comentários fazem indagar quão “funda” poderia ser a *eternidade* destas “brigas” e das soluções que são hoje encaminhadas para lidar com elas – como já ventilei no primeiro

capítulo. Seja como for, a percepção, pelos pataxós, da *internalidade* destes conflitos como algo *constitutivo* de suas interações parece se apresentar não só em Coroa Vermelha, como também em outras aldeias. Outras características reputadas a tais “brigas” serão relatadas adiante. Antes, discutirei os elementos que suportariam o recurso que meus interlocutores apontam como costumeiramente dissuasivo das “brigas internas” – ou, ao menos, de sua versão elementar: aquilo que “até hoje, ainda existe... O conselho”.

2.2 Aconselhamento: uma forma ordinária de lidar com o conflito

Segundo seu Manuel Siriri, outrora, quando estas “brigas” sucediam, “a gente mandava chegar de conversa porque era tudo parente e não tinha que brigar”. Este trato do “problema” seria suficiente para sua contenção porque “havia mais união, era todo mundo unido”. No mais, “era pouca gente e, além disso, obedecia” (Nov/2008). É o que também assevera, noutro trecho de nossa conversa, Chico Índio, para quem a “ciumada” que existia era resolvida através de “conversas”, “conselhos” e “chamadas de atenção”:

Na época era uma ciumada. Às vezes tinha um ciúme. Era fácil resolver porque você não tinha a responsabilidade de ser cacique. Era tudo no conselho. Você conversava com seu companheiro. Seu companheiro na época era tudo assim, mais unido. A população na época era mais unida. Então você chamava ele à atenção, conversava com ele e aquilo ali virava uma união. Porque era pouca gente. Era fácil de você controlar. Hoje é muita gente. É difícil você controlar (Chico Índio, Mar/10).

Apesar, como sugere Chico, de o tratamento de tais questões por um representante formal vir a demandar uma “responsabilidade” diferenciada, a eleição de um cacique na comunidade, em 1985, não parece ter alterado de maneira substantiva o tratamento dispensado a estes conflitos:

O pessoal antigo, de quando eu cheguei e comecei a trabalhar, eles eram mais assim... Obedientes. Eles me ouviam muito bem. Por isso que eu digo, até hoje o pessoal tem um grande respeito comigo e eu tenho por eles. Porque quando eu chamo eles pra conversar, eu dou um bocado de conselhos, ninguém acha ruim, todo mundo acha que foi bem dado o conselho que eu dei. Quando só tinha eu de cacique e as liderancinhas, quando errava um, eu chamava ele na reunião. E por ali eu aconselhava ele, resolvia o problema (Benedito, Nov/08).

“Conversas” e “conselhos”, “chamadas de atenção” e “chegadas de conversa”: as referidas “brigas” seriam *evitadas ou interrompidas por meio de orientações e advertências voltadas à dissuasão* dos envolvidos. Ter-se-ia nesta fórmula – doravante referida como *aconselhamento* – a *forma ordinária* de lidar com este tipo de conflito. No entanto, se o

aconselhamento funcionava no trato destas “brigas”, era por estar respaldado pelo que os pataxós tomam como sendo a “união”, o “controle”, a “obediência” e o “respeito” que, no passado, vigia entre eles. Tais qualidades, por sua vez, são associadas ao baixo número de moradores existentes na aldeia e à ideia de que eram “tudo parente”. Por outro lado, são afirmadas a partir de comparações que articulam intensidades (“tudo”, “pouco”, “mais” ou “muito”) e temporalidades (“na época”, “quando cheguei”, “hoje”) diversas. Isto sugere que, da mesma forma que a vida local, apesar de “tranquila”, não seria isenta de “problemas”, todas estas qualidades que respaldam o aconselhamento não podem ser encaradas como absolutas, nem puramente idealizadas, mas como interpretadas à luz do contexto atual.

Sendo fruto de uma comparação entre o que se percebe no presente e aquilo que se atribui ao passado, para entender em que sentido a interpretação do aconselhamento faz sentido como forma eficaz de administrar as “brigas” de outrora, é preciso problematizar o que os pataxós querem dizer quando acionam cada uma dessas qualidades, ao invés de assumi-las como autoevidentes. Partindo desta perspectiva, discuto o significado da base organizacional que os moradores de Coroa Vermelha associam a tais qualidades – ideia de que o grupo era pequeno e seus membros “tudo parente”; bem como os sentidos que envolveriam estas próprias qualidades.

2.2.1 População, vínculo comunitário e “costume de aldeia”

Que Coroa Vermelha detinha um baixo número de moradores quando de seu povoamento inicial, não parece haver dúvida. Afora um ou outro pioneiro que vivia nos arredores do pontal onde a mesma teve seu início – a exemplo de Manuel Siriri –, existiam apenas três famílias: a de Itambé, a de Zé Lapa (cunhado do primeiro) e a de Chico Índio. Com o tempo, o grupo foi sendo acrescido pelo domínio extenso das famílias de Itambé e Chico, e depois sendo adensado pela chegada de famílias diversas:

Quem veio primeiro pra dentro lá [no pontal] foi Alberto [Itambé]. Primeiro eu dei uma lona a ele. Ele me pediu uma lona pra ele vender os artesanatos dele (...). Aí foi o tempo que chegou o cunhado dele, que era Zé Lapa. Morava aqui [no rio Mutari], fez uma casinha aqui... Aí ele mudou pra lá e se enfiava debaixo dessa lona mais ele. Aí depois chegou Chico. E chegou e ficaram os três, mais as famílias, tudo debaixo dessa lona (Manuel Siriri, Abr/10).

Quando eu cheguei tinha a família de Zé Lapa, que já é morto, e Itambé. Só os dois. Comigo formou-se três. Aí depois foi chegando mais... Em seguida foi chegando os parentes de Itambé. Depois os meus, os parentes da minha esposa. E daí foi crescendo (...). Ficamos aqui em torno de umas dez a doze famílias. Com a continuação foi chegando mais índio de Barra Velha (Chico Índio, Mar/10).

A ideia da “pouca gente” acionada por Chico anteriormente, no entanto, não fora imediatamente afetada pela “continuação” aqui destacada por ele. Para Noel, por exemplo, que ingressou no local em 1977, “Quando aqui era bem pequeno o número de pessoas, tudo era mais fácil”. Benedito, chegado em 1983, corrobora tal visão: “Quando eu vim morar aqui, eu acho que não tinha mais de quinze famílias (...). Eram poucas pessoas. De vinte [famílias] pra cá. Não tinha mais”. A avaliação do período em que este se tornou cacique é idêntica: “Coroa vermelha na época quando eu passei a ser cacique era pequena também (...). Não tinham quarenta famílias ainda quando eu passei a ser cacique”. Já Aruã, que ingressou na comunidade em 1986, destaca que “Tinha poucas [famílias]. Só morava gente ali mesmo naquela passarela, onde tem a BR. E lá na frente, num trevo [junto ao Cruzeiro]”. Mesmo seu Jonga, cuja morada em Coroa Vermelha só se deu em 1994, aciona tal argumento:

Coroa Vermelha cresceu de dez anos pra cá (...). Quando a gente chegou pra morar aqui, era pouca gente que morava... Naquela beira de pista que hoje é a padaria, só tinha umas três casas (...). E ali, aquela rua ali [BR], de fora a fora, tinha umas casinha salteadas por ali. Mas era pouca gente que morava nessa beira de pista. Só tinha mais casa reunida era ali, na entrada do comércio. Dali pra lá já tinha um bocado de gente morando ali. Mas pra cá mesmo [lado da retomada Tapororoca], era uma casinha pingada... Uma aqui, outra acolá (...). Quando nós chegou praqui tinha umas cento e poucas famílias de índio (Seu Jonga, Abr/10).

É verdade que seu parâmetro, ao contrário daquele dos demais, é todo o distrito de Coroa Vermelha, e não apenas seu núcleo indígena. Ainda assim, é relevante que sua fala envolva uma referência de “pouca gente”, sendo que havia mais de uma centena de famílias indígenas quando de sua chegada; e que, para os demais pataxós citados, os anos noventa representaram o marco desta mudança demográfica – não obstante todos concordem que o incremento mais significativo teria se dado, de fato, a partir das comemorações dos “500 anos”. As falas indicam que esta “pouca gente” é o signo, não de um, mas de vários momentos desse período de formação inicial: aqueles da chegada de cada pataxó que os anuncia. E, diante das cerca de mil famílias pataxós existentes ao tempo do trabalho de campo, seria um erro acusá-los de imprecisão: no passado, sempre houve “pouca gente”⁴.

No que diz respeito à ideia de serem “tudo parente”, parto de algumas colocações feitas por Castro (2008) sobre o uso do termo “parente” na aldeia. Em sua dissertação de mestrado, esta autora notou que este uso mobiliza ora uma noção estrita de membro de

⁴ Uma rápida retomada dos números relativos à população local ao longo dos anos, descritos no capítulo um, ratifica a impressão de meus interlocutores: 1985 (cerca de 250 pessoas); final de 1988 (300 moradores); entre 1991-92, (650 moradores); verão entre 1993-94 (1.200 pessoas); 1996 (693 habitantes); e durante o trabalho de campo, em 2010 (cerca de cinco mil moradores permanentes).

família, ora uma mais ampla de membro do grupo étnico, ou mesmo um vocativo em referência a um índio de outra etnia. Em relação à *família*, a mesma abrangeria “todas as pessoas vinculadas por relações de descendência e/ou aliança mais imediata, como pais dos pais, irmãos dos pais e seus cônjuges, filhos dos irmãos dos pais e seus cônjuges” (Castro, 2008:61-62). Ela também observou que “é igualmente possível ser parente no sentido mais estrito (relações de consangüinidade ou aliança) sem, contudo, sentir-se e ser reconhecido como um parente Pataxó (membro do grupo étnico)”. Esta condição envolveria o caso de diversos índios que “a despeito de terem crescido em Coroa Vermelha, mudaram-se para longe e se desvincularam do grupo” (Castro, 2008:62).

Destaco que a falta de (auto)reconhecimento que ocorre em tal caso não se deve propriamente ao afastamento, porém, à perda de vínculo. Neste sentido, os pataxós que deixam de viver na aldeia, mas permanecem engajados em suas “causas”, continuam a ser considerados “parentes” por excelência, ao contrário daqueles que abandonam os vínculos com a comunidade. A importância deste vínculo seria tal que o filho de casamento interétnico entre um pataxó e um não-índio que, crescido fora de Coroa Vermelha, para aí tenha se mudado; ou mesmo o cônjuge não-índio, na medida em que se envolve em tal engajamento, também pode ser considerado “parente” a despeito das críticas que podem surgir nesta modalidade de reconhecimento. Este conjunto de observações levou Castro (2008:65) a concluir que o reconhecimento como “parente” entre os pataxós também passa pelo compartilhamento de “objetivos e projetos do grupo”.

Nesta direção, seu argumento é bastante próximo daquele elaborado por Carvalho (1977) em relação à possível identificação de não-índios como pataxós, em Barra Velha. Segundo esta autora, a descendência pataxó é dada tanto por linha paterna, como por via uterina, independentemente do pai ou mãe pertencer à etnia. Não obstante, o próprio não-pataxó (índio de outra etnia ou “branco”) cônjuge ou solteiro que vivia aí por “laços de amizade” poderia ser reconhecido como integrante da comunidade. A possibilidade deste reconhecimento, garantidor de “direitos” devidos aos locais, envolvia, “geralmente”, o respaldo dado pelo chefe do grupo, mas, sobretudo, o engajamento do não-pataxó nos “valores” cultivados pelos “donos do lugar”.

(...) o branco assume o papel de representante de minoria étnica frente à população indígena, tendo que se orientar pelos valores desta, pois os índios é que são os ‘donos do lugar’, etnicamente majoritários. O próprio espaço que o branco ocupa, no caso em que não tenha ele cônjuge ou parente no local, constitui uma extensão dos direitos que são garantidos aos membros da etnia indígena, geralmente uma extensão de direito autorizada pelo poder indígena local, representado pelo chefe do grupo. Em troca, recebe este último, favores e um aparente prestígio do branco, que passa a

ser controlado pelos outros membros da etnia, sob a justificativa de usurpação de um direito. Na medida, porém, em que é admitido no grupo, mesmo sem a aprovação consensual de todos os membros (...), procura mascarar as possíveis diferenças que o separam dos ‘donos do lugar’, procurando valer-se também ele – só que às avessas – daquilo que Oliveira designa como ‘identidade contrastiva’ (Carvalho, 1977:125).

É possível depreender da citação que a vida do não-índio na aldeia baseada apenas nestas relações de “troca” com o chefe local seria praticável, mesmo que inadmitida pelos demais. Porém, seu reconhecimento como membro do grupo, não. Só o engajamento acima referido conferiria um lugar entre o *nós* comunitário. Mediante uma perspectiva relacional e preocupada em justificar a existência de não-índios vivendo de maneira legítima dentro do grupo, Carvalho (1977) é levada a discutir o “sistema interétnico” desta situação de contato tanto em sua expressão regional, como em sua versão local, este, um “sistema” onde o grupo “dominante” é o indígena⁵. Com isso, reconhece uma diferença societal relativa aos pataxós de Barra Velha que não se limita à assunção de uma “identidade étnica” oposta à nacional e marcada pela vida “camponesa” – ainda que enfatize este aspecto como conclusão. Esta diferença se expressaria por meio de “valores”, “sistemas de categorização” ou “pautas de referência” concernentes às interações específicas do “contexto da reserva”.

Se o índio busca fora da reserva aparecer como ‘civilizado’ é porque ele tem consciência de que a sua identidade indígena não é aí operacional, pois mudou o contexto social, da mesma forma que acontece com o ‘civilizado’ no âmbito da reserva. E ao mudar o contexto social muda também a forma pela qual o ‘civilizado’ ou o índio se situa e é situado no mundo. A essa mudança de contexto corresponde, portanto, a mudança de identidade, ou o apossamento da identidade de outrem (...). Nesse caso diríamos que a identidade étnica é atualizada de forma reiterada pelas relações sociais, e, sendo assim, ao mudar o contexto em que elas têm lugar, o indivíduo passa a se orientar pelos valores da etnia dominante, participando do seu ‘sistema de categorização’, uma vez que necessariamente terá que interagir com os demais membros. Ao se situar e ser situado no novo sistema de relações sociais, ele se transforma num membro efetivo, compartilhando das mesmas pautas de referência, socialmente se identificando com a nova sociedade (...). Sendo assim, seria aceitável falar-se de um índio ‘socialmente civilizado’, do mesmo modo que de um civilizado ‘socialmente índio’, sem que isso implique em qualquer restrição à identidade étnica (Carvalho, 1977:127-128).

Outros “contextos” de interação, outras “pautas de referência”, outros critérios de valorização da “identidade étnica”, seja para o índio, seja para o não-índio. A relevância

⁵ Carvalho (1977) fundamenta sua discussão sobre a “identidade étnica” na situação de contato a partir da ideia de “identidade contrastiva” trazida por Roberto Cardoso de Oliveira (1976:6), como uma identificação que “se afirma ‘negando’ a outra identidade, ‘etnocentricamente’ por ela visualizada”. Além disso, assume a proposta deste último de pensar este contato a partir da noção de “fricção interétnica”, isto é, como uma interação entre grupos que, além de diferentes, se encontram em “contradição”, só podendo ser entendidos a partir da totalidade da qual fazem parte: o “sistema interétnico” (R. Cardoso de Oliveira, 1978:85). Nesta abordagem, a ênfase recai sobre as “relações sociais” suscitadas por esta interação em detrimento da “cultura” do grupo, entendida, neste marco, como os *traços* próprios de cada sociedade envolvida.

destas “pautas” seria tal que o próprio parâmetro da descendência, tão caro ao pataxó⁶, poderia ser relativizado diante de uma “integração” consolidada a partir dos termos dos “donos do lugar”; ou, ao contrário, a falta desta última implicar em uma “ambiguidade” de vínculo apesar da presença daquela garantia parental de identidade.

No grupo em estudo encontramos muitos casos do tipo analisado, com brancos autodefinindo-se como índios Pataxó (...), funcionando o grupo como desmascarador da pseudo-identidade étnica, reconhecendo muitas vezes, porém, que determinados indivíduos podiam ser considerados como tal, devido ao longo tempo de integração. Em contrapartida, duas pessoas definidas pelo grupo como etnicamente Pataxó, filhas de pais de etnias diferentes (branca e indígena) afirmaram não saber sua identidade, podendo seu exemplo ser caracterizado como o da persistência de uma situação de ambigüidade, causada por longa permanência no interior do segmento regional da sociedade inclusiva, pois só muito recentemente foram reintegradas no subsistema indígena: o tempo ainda não foi suficiente para permitir a superação das contradições daí surgidas (Carvalho, 1977:128-129).

Portanto, é possível apontar que, em Barra Velha, a “identidade étnica” como expressão da descendência, não era um critério necessário, apesar de suficiente, para o reconhecimento de alguém como pataxó, desde que este alguém se engajasse nas “pautas” constituídas pelo contexto de interação local. É verdade que em sua dissertação, Carvalho (1977) não menciona o termo “parente” como uma categoria pataxó. Nele, usa-o como sinônimo de consanguíneo, e para se referir a um “branco”. Porém, dado que sua preocupação é com a “identidade étnica” e, como argumenta Castro (2008), o termo “parente” também envolve os membros do “grupo étnico”, creio que suas propostas se complementam: de um lado, nenhuma delas vê a descendência como critério exclusivo de *vínculo comunitário*; de outro, ambas apontam que este vínculo se dá, sobretudo, por critérios *interacionais*: em Castro (2008), pela adesão a “objetivos e projetos do grupo”; em Carvalho (1977), pelo compartilhamento de “pautas” locais “de referência” – “pautas” que, por sua vez, e como interpreto, seriam a base desses “objetivos e projetos”.

Nas duas conversas que tive com Manuel Siriri (Nov/2008 e Abr/2010), o passado a que se referiu ao acionar a ideia de que os moradores de Coroa Vermelha seriam “tudo parente” abrangia o período entre a povoação pelas três famílias iniciais (as de Itambé, Zé

⁶ Diante da pergunta sobre a condição indígena, Carvalho (1977:129) aponta que “nesses casos, alguns tentavam localizar na memória todos seus ascendentes indígenas, vivos e mortos, para que claramente ficasse demonstrada a sua situação de ‘índio legítimo’”. Além disso, que “o fato de ser filho de índios, nascido no local e ‘fichado na FUNAI’ são indicadores suficientes para a afirmação da sua identidade”. A descendência, unilateral que seja, seria assim o requisito básico para a afirmação da identidade: “a auto-identificação étnica, com exceção daqueles casos já examinados de brancos e negros, por filiação étnica, que se atribuem a identidade Pataxó, geralmente apoiados no fato de serem casados com mulheres dessa etnia (funcionando o grupo nessas situações como confirmador ou negador da identidade), tem como pré-requisito fundamental a filiação do indivíduo, sendo apenas necessário ser Pataxó um dos genitores para o indivíduo se identificar como tal” (1977:132).

Lapa e Chico Índio) até a eleição de um cacique, em meados dos anos oitenta. O ponto a destacar é que, tanto no período de chegada destas famílias, como na fase mais diversa da povoação, o termo “parente” não poderia estar sendo empregado por ele em seu sentido estrito, pois, desde o princípio, o rol de moradores tem abarcado consanguíneos, afins e pessoas ligadas por laços de amizade que são não-pataxós ou mesmo não-índios⁷. Neste sentido, acredito que seu “tudo parente” reconhece como membros da comunidade todos aqueles que compartilhavam “pautas” comuns “de referência” e/ou que aderiam a certos “projetos do grupo”; que, enfim, possuíam este tipo de *vínculo comunitário*. Mas, qual a relação disto com as ideias de “união”, “controle”, “obediência” e “respeito” que, outrora, suportavam o “conselho” como forma de administrar conflitos?

A explicação dada por Chico de que “A população na época era mais unida, então você chamava (...) à atenção, conversava (...) e aquilo ali virava uma união”, indica que a unidade formada pelo “tudo parente” representava o ponto de partida e de chegada do aconselhamento – tal “união” seria, ao mesmo tempo, um *pressuposto* e um *ideal* a ser alcançado. Por outro lado, como comentou seu Benedito: “O pessoal era mais sossegado”, mas, “às vezes”, havia “problema de briga”. O que suscitou a “piora” destes “problemas”; o que dificultou seu “controle”; o que, afinal, deslocou a “união” mais para o ideal que para o pressuposto; foi, como é destacado por todos, o aumento populacional. Tal aumento, no entanto, sendo constante na história da aldeia, só se tornou problemático a partir dos anos noventa. Que mudanças ocorreram nesta década, e, especialmente, dela em diante, que passaram a minar a eficácia do “conselho” como forma de administrar conflitos? Seria a questão numérica, por si só, a promotora da diminuição desta eficácia?

Numa fala de Chico Índio exposta no início desta subseção, o mesmo comenta que, em continuidade ao povoamento local pelas primeiras famílias, “foi chegando mais índio de Barra Velha”. Uma vez que os pioneiros – e aqueles que logo os sucederam – seriam especialmente egressos da “aldeia-mãe”, sua condição de “aldeado” – explica Chico – envolveria uma “diferença” significativa em relação à grande parte dos pataxós que atualmente vivem em Coroa Vermelha. Isto porque esta última parcela da população local seria, em relação à condição “aldeada” das primeiras levas, composta de *forasteiros*:

Mas antigamente não tinha muito movimento de gente, não. Era pouco. Eram uns índios pouco que veio diretamente da aldeia mesmo. Hoje vem muito índio de fora

⁷ É o caso do próprio Chico Índio, que é hã hã hã; ou da esposa de Itambé, identificada como “negra”. Aruã, por sua vez, aponta que quando chegou à aldeia, ficou na casa de seus “parentes”, “dona Antomásia e o finado Zé Rodrigues, que era uma pessoa não-indígena” (Mar/2010).

(...). Veio muita gente de outros cantos. Veio pessoas novas também, já com outras cabeças. Então fica, assim, meio difícil de controlar. Uma grande parte você controla. Você chama à atenção... Mas alguns que vieram de fora, que às vezes o índio não é aldeado, ele vem com outras diferenças. Vem diferente do controle da aldeia. Dá uma diferença porque ele não tem o costume de aldeia. A aldeia tem seus costumes. Os índios têm aqueles costumes de aldeia. Mas algum índio que veio de fora não tem esse costume de aldeia (Chico Índio, Mar/10).

Recordo que, como apontou Sampaio (1996), os primeiros moradores de Coroa Vermelha, apesar de terem Barra Velha como local de nascimento e/ou de referência, não chegaram à nova aldeia tendo saído da “aldeia-mãe”, mas sim de “fazendas, cidades e povoados próximos”, para onde haviam se deslocado em razão do “Fogo de 51” ou, anos depois, da instalação do PNMP. Tal fluxo se deu de modo mais direto, como sugere Chico Índio, a partir de meados dos anos setenta – período em que ele mesmo chega a Coroa; quando também passou a envolver os egressos de outras aldeias da região⁸. A década de noventa, por sua vez, foi marcada pela drástica intrusão não-indígena da área; e, a que se seguiu – com a terra demarcada – pelo ingresso de descendentes pataxós que nasceram e cresceram alheios ao “controle da aldeia”. Neste sentido, ao contrário dos muitos e novos moradores “de fora”, as pessoas do primeiro conjunto, sendo todas “aldeadas” ou familiarizadas com esta realidade, possuíam “cabeças” moldadas por este “controle”: por “costumes” que os tornavam mais afeitos à “chamada de atenção”.

Mas, - *Quais seriam estes costumes de aldeia?* Perguntei a Chico, no que este me respondeu: “A aldeia... Porque você tem o auê, você tem aquela comida primitiva, o peixe. Que essas aldeias de praia é mais o peixe. Tem o costume da comida. Às vezes o índio que não é aldeado ele tem o costume dele lá fora. O branco come de outra forma, já não...”⁹. Talvez porque tenha notado meu semblante de dúvida, o mesmo tenha se interrompido: “Entendeu?”. E, antes que pudesse questioná-lo sobre as danças ou espécies de peixe que, uma vez apreciadas, permitiriam *saber* por que entre os primeiros moradores os conflitos eram sanados mais facilmente, ele seguiria no seu argumento a respeito da “diferença” suscitada pelo índio forasteiro ao “controle da aldeia”: “Já não escuta muito bem as lideranças. Já é mais... Tipo assim... Dono de si próprio. E isso traz muitos problemas pra liderança”. Isto ocorreria porque “quando o índio é aldeado ele já tem o costume desde novo da aldeia. Ele tem o pai dele que deve ser um conselheiro, um índio já obediente”.

⁸ Da Reserva Caramuru-Paraguaçu e, nos anos oitenta, da Boca da Mata e da Mata Medonha, especialmente.

⁹ O “auê” é considerado pelos pataxós sua dança mais “tradicional”. Segundo Grünewald (2001:183-184), em Barra Velha ela é a “única dança considerada ‘coisa dos antigos’, algo que ‘sempre existiu’ e que nem mesmo os avós dos mais velhos sabiam dizer quando começou”.

Enquanto este índio “de fora” seria “dono de si próprio” e, portanto, alheio aos “conselhos” da “liderança”, os “aldeados” saberiam, “desde novo”, que é preciso seguir as orientações e advertências dos “conselheiros”: notadamente o “pai”. Os “conselheiros”, por sua vez, teriam se tornado índios “obedientes” pelo mesmo processo. Proviria daí as referências de “união”, “controle”, “obediência” e “respeito” que sustentavam o “conselho”: as “pautas de referência” cultivadas em aldeias – especialmente Barra Velha. Enquanto as primeiras levadas de povoadores de Coroa eram as de “parentes” socializados através destas “pautas”, dos anos noventa pra cá, muitos não-índios e “parentes” consanguíneos ou por afinidade, porém não *acostumados* em “aldeias”, passaram a compor o quadro local de maneira crescente. O aumento quantitativo destes teria produzido uma diferença qualitativa nos *vínculos comunitários* constituídos, por isso a impossibilidade de precisar o número da “pouca gente” que garantia a eficácia do “conselho”. Mais que uma questão numérica, era a hegemonia de certas “referências” nas “pautas” locais o que estava em jogo.

Destaco que, ao conceber estas “referências” como trazidas da “aldeia-mãe” ou de qualquer outra aldeia, não pretendo dizer que a forma como foram *pautadas* em Coroa Vermelha configura uma mera reprodução do que havia alhures. Como notou Carvalho (1977), os “valores” dos “donos do lugar” dizem respeito a interações específicas de seu respectivo contexto. Em Barra Velha, signo pataxó da “aldeia tradicional”, a “pauta” era orientada, sobretudo, por expectativas e obrigações de *solidariedade* cultivadas entre os diversos grupos domésticos e suscitadas pela fragilidade de seu “subsistema econômico”¹⁰. Coroa Vermelha, por outro lado, sempre teve como marca a *autonomia* econômica destes grupos através do comércio de artesanato (Sampaio, 1996). Tal diferença (mas também outras) não poderia deixar de afetar a maneira como “união”, “controle”, “obediência” e “respeito” são efetivamente organizados no novo contexto. Os sentidos tomados por esta afetação é precisamente a questão a ser discutida ao longo dos próximos capítulos.

Na próxima seção, descrevo um exemplo de “briga interna” marcado na memória local, tendo em vista as proporções que tomou e as consequências que teve para o

¹⁰ Apesar de não ser explícita sobre este ponto, Carvalho (1977) parece apreender as “pautas” havidas em Barra Velha a partir das relações de reciprocidade desenvolvidas entre os membros de seus grupos domésticos diante da grande fragilidade de sua economia, voltada que era, basicamente, à subsistência. Os valores e referências, neste sentido, seriam verificados nas expectativas e obrigações envolvidas em acordos de meação, na cessão de ferramentas e de instalações, bem como nos trabalhos coletivos existentes na aldeia ao tempo de sua pesquisa, e cuja não satisfação promovia sanções morais e/ou práticas. Seu argumento se aproxima do de Malinowski (2003) ao descrever o “direito” trobriandês como derivado de obrigações mútuas associadas a trocas recíprocas entre as diversas unidades desta sociedade. Porém, também como este, a autora termina por fazer uma discussão da questão presumindo que tais relações de mutualidade cumpririam funções voltadas a um “equilíbrio social” suposto a partir de concepções alheias aos significados acionados pelos próprios nativos.

desenvolvimento da aldeia. Os relatos sobre esta “briga” permitem discutir uma série de práticas relacionadas à administração de conflitos até aqui não mencionadas, mas que se apresentam igualmente disponíveis para a lida com este tipo de “problema”. Refiro-me ao facão como expressão de ameaça e de defesa; mas também ao deslocamento entre aldeias como uma maneira de evitar o confronto direto, ou, nos casos de sua deflagração, seu prolongamento; e ainda à expectativa de intervenção externa nas questões locais. Antes, contudo, faço uma breve indicação sobre como a “família” – instituição pataxó de referência no cultivo da “obediência” ao “conselho” – acaba se tornando, por esta mesma razão, o grande pivô das formas mais desenvolvidas da “briga interna”.

2.3 Comando familiar, limites do “conselho” e “briga” entre “famílias”

Uma “referência” certamente transplantada de Barra Velha para o contexto de Coroa Vermelha é a maneira como comando comunitário e administração de conflitos estão articulados no aprendizado da “escuta” devida às “lideranças”, universo este formado pelo conjunto de “pais” de família e que, neste domínio administrativo, constitui o quadro de “conselheiros”. Por sua vez, a alusão feita mais acima por Chico Índio sobre a relação entre aprendizado e obediência não envolve uma ideia de chefia centralizada, o que pareceria estranho tendo em vista que, por muito tempo, os moradores da “aldeia-mãe” conviveram com a figura do “capitão” ou a do cacique. Acredito que isto aconteça porque a figura do chefe centralizado nunca foi – ou nunca foi a principal – referência no trato das “brigas internas”, mas tão somente um intermediário dos assuntos locais com o mundo exterior. No mais, esta experiência pataxó do “capitão” ou do cacique parece sempre ter envolvido uma “autoridade” bastante restrita e instável.

[O ‘capitão’] exerce muito mais o papel de intermediário entre a representação do órgão tutelador e a população indígena. [Ele] é essencialmente um chefe de grupo doméstico envolvido quotidianamente com os problemas da sua unidade de produção e assumindo nos intervalos o papel de chefia. A sua dependência econômica, mais acentuada que a de grande parte dos chefes de grupo doméstico funciona como motivo na aceitação de certas situações ambíguas, que, geralmente, são interpretadas como concessão de favores por considerações pessoais, o que, é evidente, ajuda a minar a autoridade possível (Carvalho, 1977:137).

Para além do “papel político” exercido nas relações com o mundo exterior, um relatório da ANAI do início dos anos oitenta, também referente a Barra Velha, indica claramente de que modo o cacique consegue exercitar a função de “mediador” das relações internas ao grupo: através do “apoio” conferido pelos demais “chefes de família”.

O cacique é o representante político do seu povo, servindo como intermediário entre os Pataxó e a sociedade nacional, sobretudo a Funai. O seu papel político nos limites da aldeia é sempre exercido com o apoio dos chefes de família, prevalecendo a sua situação de mediador (ANAI, 1987?).

Escrito na mesma época deste relatório, o estudo de Rogedo *et al* (1985) aponta algumas considerações quanto ao “processo de liderança política” das aldeias pataxós então visitadas. Segundo os autores, nelas, “não existe uma chefia centralizadora, mas alguns indivíduos que exercem uma maior ou menor liderança”. No caso de Mata Medonha e Águas Belas “os grupos são constituídos, cada um, de uma família extensa” e sua “liderança é exercida pelo mais velho que normalmente iniciou a formação da comunidade”. Em relação às aldeias formadas por várias famílias extensas, como Imbiriba e Coroa Vermelha, o que existia eram grupos “resultantes da aglutinação de diversos núcleos familiares”, havendo “grande tendência ao faccionalismo, com o surgimento de diversas lideranças, nenhuma exercendo um poder centralizador e coeso” (1985:16). Articuladas às ponderações feitas anteriormente, é possível depreender que em todas estas aldeias a responsabilidade de lidar com os conflitos locais era basicamente dos “chefes de família” e não de um *chefe* – dele também, mas apenas na qualidade de mais um representante familiar.

Esta descentralização do comando político interno e da administração dos conflitos locais pelas “famílias” seria, com certeza, a *referência* trazida pelos pataxós “aldeados”. Contudo, quando a “briga interna” não era contida por meio do “conselho” dos “pais”, especialmente por envolver uma disputa entre os próprios “chefes de família”, a mesma terminava por alcançar um formato bastante preocupante, cuja solução demandava medidas consideradas extremas dentro do universo de possibilidades do grupo, quando não, a intervenção de agentes externos. A seguir, discorro sobre a versão mais contundente desta modalidade de “briga” em Coroa Vermelha a fim de explorar suas medidas resolutivas.

2.3.1 A “briga interna” entre Itambé e Chico Índio

Como acabo de apontar, a “família” é uma referência central para a lida da “briga interna”. No entanto, ela também se apresenta como o fator potencializador deste tipo de conflito. Tal observação apareceu em minha primeira conversa com seu Benedito, ao lhe perguntar qual seria o desfecho de uma “questão interna” não interrompida pelo “conselho”. Esta, ele disse, “se transformava brigando, família com família” e “ia crescer”. A explicação se pautava no exemplo de outras comunidades pataxós:

Como teve briga, várias, pelas outras aldeias. Um chegava até a matar o outro, cortar... Daqui a pouco um parente vinha, vinha o de outro. Aí, em vez de tá brigando dois, tava brigando um monte de gente. Porque o índio, quando mora na aldeia, é parente de um bocado. Tanto faz de um lado como do outro (Benedito, Jul/07).

Do mesmo modo que os “parentes” se unem para dissuadir, também se reúnem para vingar. O rumo que estas “brigas” podem tomar é, por isso, motivo de grande preocupação entre os pataxós de Coroa Vermelha, que possuem sua própria versão de conflito entre “famílias” nestas proporções.

Quando eu cheguei, apesar de eu dizer que só havia harmonia, existiam dois lados, dois grupos. Um grupo era controlado por Itambé e o outro por Chico Índio. Nós chegamos aqui, aí o pessoal de Itambé queria que a gente ficasse do lado deles... Pra fortalecer. Mas aí Chico chegou, a gente não tinha condição de comprar terreno, e ele colocou a gente pra ocupar um espaço. Depois a gente viria a comprar esse terreno da mão dele e a gente terminou ficando do lado de cá... E os dois, um queria ser o cacique e o outro comandava um grupo também. Então desde o começo já havia essa briga interna (Moacir, Mar/10).

Aqui teve uma briga interna que, não foi na minha época, mas assim que meu pai chegou. Que foi o Chico Índio e o Pajé Itambé, que sempre teve essa divisão aí. São dois grupos: um grupo era dali de onde a gente tava na Praça do Cruzeiro até chegar ali em cima, no final do estacionamento; e Itambé era dali da Praça do Cruzeiro até chegar ali naquela lagoa, por ali assim, e vinha mais praquela parte de lá, pra Peroá, praquela lado. Eram dois grupos distintos. Então, quando chegava família, sempre puxava pro lado. E Chico foi o que ficou com a maior quantidade de famílias. Inclusive, quando eu vim de lá pra cá, minha família e outros de famílias diferentes, foi pra parte de Chico (Aruã, Nov/08).

Moacir e Aruã chegaram a Coroa Vermelha em 1980 e 1986, respectivamente. A “briga interna” entre Itambé e Chico Índio já existia quando da vinda do primeiro e ainda ecoava quando da chegada do segundo. A disputa fez cada lado procurar se “fortalecer” agregando sempre mais famílias a seu partido. Primeiramente, se apoiando nos respectivos domínios extensos e, com o passar do tempo, a partir de um universo mais diversificado destas unidades parentais. Neste último caso, as alianças eram constituídas através da prestação de favores e/ou facilidades, a exemplo da concessão de terreno feita por Chico à família de Moacir. Estes terrenos serviam tanto à construção de casas, como para o estabelecimento do comércio de artesanato. Noto que a disposição espacial dessas novas famílias seguia uma prévia orientação territorial do conflito.

Creio que esta orientação responderia, ao menos em parte, pela maior possibilidade que Chico Índio teve de converter recém-chegados em aliados. Tal questão me foi suscitada por um comentário de Aruã: “O [grupo] de Chico sempre foi maior aqui na comunidade porque o espaço era maior. Que pegava ali desde a Praça do Cruzeiro até chegar lá em cima.

De Itambé sempre foi, mais ou menos, da Praça do Cruzeiro, mais pra aquele lado. Então não se tinha tantas famílias morando” (Mar/2010). Ora, como Chico Índio obtivera um “espaço maior”, se o estabelecimento de ambos no local envolveu condições semelhantes? Não cheguei a abordar este ponto em campo, mas penso que isto só ocorreu depois da pressão imobiliária a que Coroa Vermelha foi submetida, uma vez que a mesma, segundo Sampaio (1996), atingiu de forma mais incisiva a área correspondente ao loteamento da Aldeia Nina, ou seja, junto à ocupação de Itambé e seu grupo.

Lembro que tal estabelecimento fora consolidado com a autorização do responsável pela Capitania dos Portos em Porto Seguro, o capitão Raimundo dos Santos Coelho. Em entrevista concedida a Grünewald (2001:127), este revelou que sua intenção ao permitir a construção das barracas e a posterior fixação dos índios no local obedecia ao “ideal” de ver o lugar da Primeira Missa e marco do Descobrimento cuidado e ocupado pelas figuras que o representavam – o que incluía, além dos “índios”, “uma cruz” e “um padre”. Ainda segundo ele, a referida permissão seguia certas condições: as barracas “deveriam ser precárias e provisórias, a ‘pessoa instalava em dezembro e após o carnaval retirava, porque também o fluxo turístico caía quase a zero’” (Coelho apud Grünewald, 2001:128). Isto, contudo, não impediu que os pataxós fossem organizando tal estabelecimento à sua maneira.

Assim que Chico Branco [algunha anterior de Chico Índio] chegou, comprou de Zé Lapa uma ‘cabaninha’ fora da área, depois da ponte do rio Mutari. Depois se apossou de uma área dentro da Coroa Vermelha que, à noite e escondido da Capitania dos Portos, limpou para plantar coco. Quando o Capitão Raimundo descobriu, ele disse que estava em Coroa Vermelha para vender artesanato e que o que faziam ali não iria ‘prejudicar nada, mas só valorizar a área’, cheia de mato, que deveria ser ‘uma área de turismo’ que tinha de ‘ser beneficiada’, tinha de ‘ser uma área limpa’ (Grünewald, 2001:124).

Na mesma entrevista, Raimundo Coelho faz algumas considerações sobre o conflito entre Itambé e Chico Índio, notando que seu início teria ocorrido em um tempo anterior à chegada de ambos a Coroa Vermelha, ainda na “reserva” situada “entre o Rio Corumbau e o Rio Caraíva”. No mais, também afirma que foi ele o responsável por estabelecer os limites que fundamentariam o marco territorial da disputa.

Então, em 1974, quando eu cheguei e cumpri com a minha missão de fiscalização também da utilização da orla, eu me encontrei em Coroa Vermelha com uma família de índios que lá estava há um ano e pouco, procurei saber, foi em 1972 quando eles se transportaram pra lá, e procurando saber por que eles estavam ali (...), então ele me explicou que estava se mudando para ali para evitar o litígio muito forte lá na reserva. Então, (...) deixei que eles lá ficassem, e ficaram e depois através dos anos foram chegando os outros índios, inclusive a família antagônica que causava a briga lá na reserva [...]. Primeiro chegou a família do Itambé, depois é que veio a do Chico Índio, e eu vendo que na época a FUNAI não fazia nada para corrigir isso, talvez por

falta de recurso ou por falta de interesse, por falta de oportunidade, não sei, não me cabe fazer julgamento, mas o fato é que não fazia nada. Então eu resolvi dar uma de cacique deles, finquei uma vara e disse: daqui pra cá família de Alberto, do Itambé, e daqui pra lá a família do Chico, e que a briga de lá, os crimes de lá, não se repitam aqui, porque se houver a menor briga aqui eu recolho todo mundo lá pra reserva. Isso não estava na minha esfera de ação, não era responsabilidade minha, mas eles passaram a ter uma obediência a mim e uma compreensão, que eles me viam como amigo, que estava deixando eles ficarem ali, e ali eles já estavam começando a comercializar o artesanato deles direto com os visitantes (Raimundo dos S. Coelho apud Grünewald, 2001:128).

Em campo, nunca ouvi referência sobre esta anterioridade do conflito. Ao contrário, no relato dado por seu Manuel Siriri este destaca que, inicialmente, a convivência entre Itambé e Chico era não só pacífica, como, inclusive, teria ocorrido temporariamente sob um mesmo teto – ou lona, para ser mais exato.

Quem veio primeiro pra dentro lá foi Alberto [Itambé]. Primeiro eu dei uma lona a ele. Ele me pediu uma lona pra ele vender os artesanatos dele. Aí a Marinha foi lá, arrancou... Disse que ele não podia fazer casa aí de maneira nenhuma. Aí ele não sabia o que fazia, veio a mim. Eu dei uma lona a ele, grande, amarela... Ele levou. Que quando a Marinha apertava ele lá, aí tirava a lona, ficava de um lado... Que quando o pessoal saía ele tornava a colocar. (...) Aí foi o tempo que chegou o cunhado dele, que era Zé Lapa. Morava aqui, fez uma casinha aqui... Aí ele mudou pra lá e se enfiava debaixo dessa lona mais ele. Aí depois chegou Chico. E chegou e ficaram os três, mais a família, tudo debaixo dessa lona. E aí foi onde arrumaram essa encrenca deles aí. Começaram fazer um negócio de ‘conversinha’. Aí nessa ‘conversinha’ foi que deu até sangue. E daí que apartou. Um foi pra um canto, o outro foi pra outro. (Manuel Siriri, Abr/10).

A versão do capitão Raimundo para o início da contenda, portanto, deve ser tomada em reserva. Independentemente disto, a julgar pelo restante de seu relato, o mesmo deve ter cumprido relevante papel na administração da disputa, até ser substituído no comando da Capitania dos Portos, em 1981. Este período, por sua vez, foi exatamente aquele em que a comunidade se viu diante das pressões iniciais sobre a área, quando a Imobiliária construiu uma cerca e passou a criar dificuldades para a utilização dos recursos. Creio que, diante da chegada de mais e novas famílias, a divisão territorial realizada pelo representante da Capitania em vista da disputa, ao causar – de maneira imprevisível – maiores prejuízos a Itambé, teria conferido a Chico Índio uma posterior e considerável influência econômica, baseada na posse de espaços ainda disponíveis porque menos pressionados; e, por isso mesmo, também política, uma vez que os vínculos de aliança eram promovidos a partir da concessão/negociação destes espaços.

Com base em informação trazida por Sampaio & Carvalho (1992), no entanto, é preciso considerar outra causa para a maior influência de Chico. Os autores indicam que, ao tempo dessas pressões, a Imobiliária em questão passou a promover uma “política de

aproximação” através da contratação de índios para a execução de serviços, ato que suscitou “os primeiros sinais de cisão na comunidade indígena”. Um dos contratados foi exatamente Chico Índio, na função de “corretor”. As vantagens trazidas por esta associação não são tão claras, mas é certo que elas existiram e se coadunaram com interesses alheios à demarcação do território, como mais tarde ficaria demonstrado. Estas eventuais vantagens, bem como a maior disponibilidade territorial obtida por Chico – possivelmente, conquistas associadas – é uma chave que permite pensar a construção de sua proeminência a despeito daquela obtida por Itambé, uma vez que a estratégia original de ambos foi semelhante: apoiar-se na “família” e na consecução de aliados locais pela concessão de espaços.

No que diz respeito ao embate propriamente dito entre ambos, nenhum relato obtido precisou o número de vezes que ocorrera, mais é certo que fora mais de uma. Infelizmente, não consegui conversar com Itambé a respeito¹¹. Na resposta de Chico Índio, estilo *não vale a pena falar sobre isso*, este se limitou a dizer que entre os dois “teve alguns probleminhas também, porque não deixava de ter” (Mar/2010). Desse modo, meu conhecimento sobre a questão foi orientado pelo relato de terceiros. Perguntado sobre a razão que deu origem à querela, seu Manuel Siriri respondeu que “a briga mesmo, aonde fez piar, eu não sei contar. Só sei contar que teve a briga e teve sangue” (Abr/2010). A razão de sua continuidade, por outro lado, parece ser algo sabido de todos: “um queria mandar mais que o outro” (Manuel Siriri, Nov/2008); “um queria ser cacique e o outro comandava um grupo também” (Moacir, Mar/2010); “aí ficava um jogo. Itambé dizia que ele era o cacique (...). Chico Índio ficava dizendo que era o cacique, que ele quem mandava ali” (Benedito, Jan/2010).

Em seu relatório, Sampaio (1996) também fez considerações sobre os motivos da disputa, ao tratar da importância de ambos na vida da comunidade. Em sua visão, o fundamento do conflito era “principalmente” econômico, ao invés de político.

Já ao final dos anos setenta haviam se constituído claramente os grupos representados, de um lado, pelo ‘capitão’ Itambé, considerado o fundador da aldeia – e que tem se destacado na vanguarda das mobilizações em defesa da terra – mas que, apesar de gozar de grande visibilidade externa e de considerável respeito interno, lidera essencialmente o seu próprio grupo familiar extenso, e, de outro, por Chico Branco, que, chegado à Coroa em 1976, se destacaria como principal articulador comercial da comunidade e como líder da maioria das novas famílias que afluíram para a aldeia. Os dois grupos tendiam a concorrer, não tanto por um comando político centralizado – de resto não formalizado –, mas principalmente pela hegemonia no comércio de artesanato, embora, em grande medida, administrassem conjuntamente o espaço físico e simbólico deste comércio. (Sampaio, 1996).

¹¹ Minha interação com Itambé se limitou a aplicação do questionário sobre a Guarda Indígena. As tentativas posteriores de marcar, através de um de seus filhos, uma entrevista, não obtiveram êxito.

Particularmente, penso que esta sua separação entre um “comando político” e a “hegemonia no comércio” operaria muito mais no plano analítico do pesquisador que na fala dos pataxós. Em apoio a este argumento, trago outra citação do autor, onde ele aborda a questão da “integração social” na comunidade, tendo em vista a grande autonomia econômica de seus grupos domésticos. Segundo ele, embora esta autonomia existisse...

(...) há que se considerar o papel desempenhado pelas relações de parentesco e de clientela, importantes na constituição de redes de cooperação e solidariedade – horizontais ou verticais –, que podem ser muito significativas na atenção a demandas como a obtenção de matéria-prima, ferramentas, créditos etc. além do socorro frequentemente necessário em função da subordinação do sistema como um todo a um mercado externo sazonal e em boa medida incerto. Estas redes correspondem, em geral, a famílias extensas ou a conjuntos de famílias extensas subordinadas a lideranças políticas e econômicas proeminentes (Sampaio, 1996).

Ora, a subordinação de “redes de cooperação e solidariedade” baseadas em “relações de parentesco e clientela” que são “muito significativas” para o comércio de artesanato a “lideranças proeminentes”, constitui o próprio domínio político da aldeia, sendo, ele mesmo econômico. Além disso, como procurei apontar, os espaços tratados mais acima como meios para a consecução de alianças se destinavam não só a moradias, como a este comércio, e seriam a base da proeminência alcançada por Chico em detrimento da de Itambé. Não vejo, portanto, como estabelecer aqui alguma principalidade entre um domínio e outro. De todo modo, seu comentário coloca em relevo uma questão relevante para a compreensão da dinâmica local e que será discutida adiante: a não-formalização de um “comando político centralizado” que perdurou localmente por mais de uma década.

Aqui, o ponto que gostaria de aprofundar em relação à “briga interna” entre Chico Índio e Itambé, diz respeito ao formato que esta tomou nas vezes em que chegou às vias de fato, bem como às medidas que foram adotadas para lidar com a situação. Seu Benedito já havia dado uma indicação sobre o desenvolvimento deste tipo de conflito em outras aldeias. Em Coroa Vermelha, como também mencionei, ela atingiria proporções similares.

Chegou problema sobre poder: “Ah, eu quero assumir isso aqui, porque quem fala aqui sou eu e quem manda sou eu”. Aí o outro fala: “Não, quem manda cá sou eu”. Aí entrou conflito de família contra família, multidão, muita gente já. Teve briga, quebraram cabeça, até hoje tem gente com dedo aleijado. Ainda tem pessoas, velhos, com dedo aleijado por causa desses conflitos, por causa de poder (Cleude, Dez/2008).

Quando a gente partia pra ficar de um lado, o outro lado já ficava meio distorcido com você... Já dizia: “Você é do lado de lá, não é do lado de cá!”. Já ficava... Então, quer dizer, até as crianças eram mal vistas do outro lado pelas outras crianças. Tinha um retorno, que a gente jogava bola lá, mas aí às vezes saía porrada, pau! Os meninos uns brigavam com os outros, iam com o facão, a gente ficava lá e depois

separava. Itambé mais o Chico chegaram até a querer sair no facão mais o outro... Brigavam. E índios mais velhos queriam brigar no facão... Isso foi logo recente quando cheguei. Antes de chegar, já tinha acontecido, e após eu chegar, aconteceu novamente outros conflitos, tanto de um lado quanto do outro. E aí foi assim que começou, a minha história aqui na Coroa Vermelha. Mas, nada que metesse medo, né. (Moacir, Mar/2010).

Morte não chegou não, mas teve gente bastante espancada, e cortada, e tudo. Ainda bem que na época o pessoal não usava arma de fogo. Mas, assim, de facão, borduna, foice, lança e tudo (Aruã, Nov/2008).

Falhando o “conselho”, portanto, a “briga interna” poderia alcançar esta versão *confrontante e coletiva* do conflito – de “família contra família” –, com toda a tensão e violência que ela implica, evidenciada pela reiteração do uso do facão e suas consequentes marcas físicas. No que se refere às soluções encaminhadas em face desta *forma limite* da disputa, ter-se-ia, por um lado, o recurso à intervenção de agentes externos ao grupo e, por outro, a recorrência a medidas extremas, mas dentro do horizonte de possibilidades.

Em relação ao recurso a agentes externos, já aponte a situação de intervenção do representante da Capitania na “briga” entre Itambé e Chico Índio. Na citação destacada anteriormente, este ponderou que, se ele teve que “dar uma de cacique”, foi pela completa inação do órgão indigenista nesta “briga”: “eu vendo que na época a Funai não fazia nada para corrigir isso (...) resolvi dar uma de cacique deles”. Num outro trecho de sua fala apresentada por Grünwald (2001:128), o capitão Raimundo destaca que o respaldo que permitiu submeter os pataxós à sua decisão envolveria uma mistura de “obediência” e “amizade” para com ele:

(...) finquei uma vara e disse: daqui pra cá família de Alberto, do Itambé, e daqui pra lá a família do Chico, e que a briga de lá, os crimes de lá, não se repitam aqui, porque se houver a menor briga aqui eu recolho todo mundo lá pra reserva. Isso não estava na minha esfera de ação, não era responsabilidade minha, mas eles passaram a ter uma obediência a mim e uma compreensão, que eles me viam como amigo, que estava deixando eles ficarem ali, e ali eles já estavam começando a comercializar o artesanato deles direto com os visitantes.

Sua fala deixa claro – para além do que ele mesmo assume – que o que estava em jogo não era apenas uma questão de *obediência e compreensão*, mas de permissão para usufruir de um espaço economicamente promissor. Suspeito, porém, que os motivos dados por ele encontrem ressonância na representação que os próprios pataxós têm de sua relação com agentes estatais *amigos*, tanto no que se refere a conflitos “internos”, mas, especialmente, àqueles com os “brancos”. Em primeiro lugar, o representante da Capitania não foi o único exemplo de agente estatal acionado nesta direção. Segundo seu Manuel Siriri, ao tempo em que a aldeia ainda não contava com um cacique, sempre que as “brigas” ganhavam mais

vulto, se “procurava a Justiça. Os brancos. Era o delegado, sargento... Procurava isso aí” (Abr/2010); sugerindo que, em certas situações, o recurso a esta solução “branca” se fazia necessário. No entanto, tomando novamente por referência a “aldeia-mãe”, ao que parece, este não era o único caso de acionamento deste recurso.

Em seu trabalho de campo, Carvalho (1977) constatou uma forte “dependência” da comunidade de Barra Velha em relação aos “brancos”, especialmente ao chefe de Posto Indígena, mas também àqueles que, como ela e a equipe da UFBA, vinham promovendo a reorganização da aldeia em parceria com o órgão indigenista. Esta “dependência” envolvia assuntos com os quais os índios não estavam afeitos – “como expedir declarações de identidade indígena para índios em viagem, auxiliar no recebimento de mensagens através do rádio e na localização de determinados medicamentos na farmácia do posto” –, mas também em situações que diziam respeito a assuntos do próprio convívio comunitário:

Aliado a isso, qualquer problema que surgisse era-nos apresentado, com pedido de solução. Enfrentamos assim o receio de, ajudando, estimularmos uma atitude expectante de paternalismo que seria naturalmente tão danoso quanto a atitude; e nesse caso mais ainda pela situação de dependência que o grupo tende a reforçar. Para evitarmos que isso ocorresse e como não poderíamos fugir às solicitações, o que redundaria em ferir suscetibilidades, adotamos o comportamento de discutir as dificuldades e apontar alternativas, chamando sempre atenção para o fato de que a eles caberia a solução final; isto, se não impedia a dependência, pelo menos dava-lhe nova configuração. Momentos houve em que se tentou nossa interferência até para pequenas questões surgidas com ‘jogo de bola’, pela ameaça que representava para a cobertura das casas; fomos instada, certa ocasião, por uma senhora, a que fizéssemos encerrar o jogo, sob o pretexto de autoridade, por sermos uma ‘mulher conhecedora’. Fazendo ver que tais tarefas eram da competência do ‘capitão’ da aldeia, tentávamos evitar que sua autoridade se esvaziasse, em detrimento do reforço indevido da nossa. E em várias ocasiões houve tentativas de esvaziamento dessa autoridade, feitas tanto sob a forma de críticas como de ação mais direta, quando se tentou um movimento por novas eleições. Organizado logo após nossa chegada e liderado por um ex-capitão, talvez possa ser visto como forma de pressão e tentativa deliberada de definição da nossa parte. Nossa atitude mais uma vez foi no sentido de mostrar que se tratava de problema do grupo e que nossa interferência retiraria deles a capacidade de decisão, tendo resultado na desistência do grupo dissidente por não contar com maioria (Carvalho, 1977: 38-39).

Ao não jogar o jogo desta “dependência”, mas também recolocar os critérios que o informavam, devolvendo ao grupo a “capacidade de decisão”, a pesquisadora minou uma forma de relação bastante em voga na aldeia e alimentada pelo órgão indigenista. A escolha do “capitão” através de “eleição” conduzida pelo próprio chefe de Posto – ou pelo agente externo que fazia as vezes deste –, apesar de envolver o “consenso” indígena, como indicado a seguir, só afirmava a *força política* do referido chefe. Para a autora, a causa desta relação de *força* / “dependência” seria a fragilidade e instabilidade econômica local, uma vez que isto inviabilizava a organização e mobilização política do grupo.

O fato de ser, essa, uma economia fraca e instável, implica na debilidade do poder político interno, que por sua vez não age como catalisador da ação grupal para outros fins econômicos que não aqueles de produção para consumo imediato e aquisição de itens não produzidos nos limites internos do sistema. Isso traz grandes implicações, apresentando o grupo pequena capacidade de mobilização e transferindo para o órgão tutelador a iniciativa de solução de seus mais graves problemas. Ao lado disso, há a considerar que, sendo o exercício do poder local um poder atribuído pelo chefe do Posto Indígena e consensualmente aprovado pelo grupo, ele tende a confundir-se com o do órgão protecionista externo, o que o enfraquece na opinião de todos. Existindo uma divisão de poder, facilmente detectável, tende a haver aceitação e subordinação ao agente politicamente mais forte – o chefe do Posto Indígena – em detrimento do ‘capitão’, que exerce muito mais o papel de intermediário entre a representação do órgão tutelador e a população indígena (Carvalho, 1977:136-137).

Apesar de concordar com Carvalho (1977) que as condições econômicas locais desempenharam um papel relevante no modo como o grupo se organizou politicamente a partir da subordinação ao referido chefe, creio que esta não seja uma resposta suficiente para pensar a sustentação desta “dependência”. Para isto acontecer, também foi preciso que o grupo compartilhasse a ideia de que esta subordinação fazia sentido em sua relação com o órgão. Isto, não de uma perspectiva utilitarista, em que a sujeição seria tolerada tendo em vista tão somente a consecução de fins específicos, mas de uma maneira em que a “dependência” se apresentava como algo legítimo e até necessário. Isto envolveria toda uma expectativa em relação aos “brancos”, particularmente àqueles associados ao Estado e responsáveis por eles enquanto índios, forjada no processo histórico de constituição deste grupo. Exemplo desta expectativa foi observada por Sampaio (2000a) no que se refere aos relatos sobre o “Fogo de 51”, e, em continuidade, sobre a criação do PNMP.

Este trágico episódio, até hoje muito marcado na memória dos Pataxó, é frequentemente percebido por muitos deles como um ‘mal-entendido’ que causaria a perda de suas terras. Nesta versão nativa, o Parque de Monte Pascoal seria originalmente destinado aos índios, para que estes, com suas terras asseguradas, pudessem ‘viver como antigamente, nus, caçando e tirando mel pelas matas’. O ‘Fogo de 1951’ teria fornecido o pretexto para que governantes inescrupulosos – após as mortes de Rondon e Getúlio Vargas, ‘protetores dos índios’ – distorcessem o objetivo original, entregando o Parque para um órgão – o atual IBAMA (...) – que, a partir dos anos sessenta – e após as arbitrariedades policiais sofridas pelos Pataxó nos anos cinquenta –, assumiria a tarefa de ‘perseguir os índios e tomar suas terras, como vem fazendo até hoje’ (Sampaio, 2000a).

Creio que a viagem de Honório para pedir ajuda a Rondon; a execução das ordens dadas pelo “capitão” e “engenheiro”, tomados por encarregados de demarcar sua terra; a ida de Epifânio a Brasília para obter a garantia do presidente sobre seu direito de viver na região do Monte Pascoal; os vários deslocamentos de Luís Capitão com intuito similar; a subordinação ao chefe de Posto desde que a Funai passou a assisti-los; bem como os pedidos

de intervenção às “mulheres conhecedoras” que vieram ajudá-los a se reorganizar; seriam todas situações encaradas pelos pataxós a partir de uma expectativa semelhante a esta da “versão nativa” apresentada por Sampaio (2000a): entre os “brancos”, particularmente os vinculados ao Estado, há “protetores dos índios” e há os que lhe são algozes. A existência destes últimos seria a própria razão que fazia da aliança com os primeiros uma necessidade: assim se deu diante das ameaças do “Dr. Barros”, na desapropriação tentada pelo Parque, e nas pressões exercidas posteriormente por seus guardas.

No entanto, esta aliança também implicava em certa subordinação e “dependência”, e na compreensão de que o poder de decisão sobre os rumos de sua vida *na* aldeia – *nela*, porque viver fora dela nunca foi uma opção pataxó – estava em mãos alheias. Assim, para além de proporcionada por condições econômicas, a “dependência” fazia sentido dentro do quadro de referências que orientava sua relação com o “branco”, quadro este construído ao longo de sua história. Neste sentido, tal subordinação era justificada a partir da ideia – apontada no primeiro capítulo – de que, até então, eles eram “índios bobos” e, por isso, necessitados da “tutela” do Estado. Isto não quer dizer que nesta relação de “dependência” eles estivessem privados de *agência*: os pataxós se apropriavam dos critérios que regiam tal relação para a consecução de intentos próprios, inclusive, aqueles associados a suas disputas internas, como fica evidente na tentativa de se promover novas “eleições”.

Enfim, a “dependência” ou subordinação a agentes estatais voltados a proteção do grupo – como no caso do SPI, da Funai e, de modo informal, do capitão Raimundo Coelho – era uma expectativa cultivada em Barra Velha, assim como veio a ser em Coroa Vermelha. Um de seus efeitos era a aceitação da autoridade destes agentes na intervenção de questões internas. No caso da Barra Velha, isto envolvia desde querelas de pequeno alcance, como os eventuais inconvenientes da partida de futebol, até disputas de ordem maior, como as que diziam respeito ao comando comunitário. Em Coroa Vermelha, talvez porque o representante da Capitania não se sentisse totalmente à vontade em assumir atribuições que, legalmente, não eram suas, mas, certamente porque, ao contrário do que ocorria na “aldeia-mãe”, a agência estatal não se fazia constantemente presente; este recurso se dava apenas em casos-limite. Porém, como os relatos de Cleude, Moacir e Aruã indicaram, nem todas as vezes que tais casos surgiram, conseguiu-se evitar o *confronto coletivo*.

No que diz respeito à eclosão deste tipo de confronto, me impressionou Moacir finalizar seu comentário dizendo que o começo de sua história em Coroa Vermelha não envolvera “nada que metesse medo”. Hoje me dou conta que sua postura decorria de sua provável familiaridade – sendo índio “aldeado” – com esta forma limite da “briga interna” e

das medidas que ela exigia. De certa forma, o próprio *recurso ao facão* pode ser tomado como uma medida resolutive de conflitos. Outra medida, em geral, subsequente a esta, seria o *deslocamento* de membros ou de toda uma família que se engaja em confrontos deste tipo. Percebi isto observando anotações sobre a constituição ou agregação de povoações pataxós por famílias em fuga após o conflito com outras; mas também em meu trabalho de campo, onde por vezes ouvi relatos sobre antigas “brigas”, todas figuradas pelo facão e ultimadas por um deslocamento familiar. Um deles me foi feito por Aruã, quando narrava o motivo que levou seu pai e seu avô a viverem em Corumbauzinho, ao final da década de setenta.

Que a gente veio lá do lado de Barra Velha, do outro lado de lá, num lugar chamado ‘Come Quem Leva’. Uns chamavam ‘Areia Branca’. Aí pai tinha uma área grande lá de terra também, onde tinha uma venda, uns negócios... Aí, por questão de problemas também de briga... Um sobrinho de meu avô andou caçando uma briga lá aí o pessoal começou a munçungar ele. E aí pai, mais meu avô, resolveu separar, e aí chegou uns dez homens em cima deles. Aí eles... Meu avô tava com um facãozinho, um facão quebrado, e meu pai tava com um facão. Eles ficaram de pau, de pau em cima! Aí pai, acho que cortou um na mão (...). E cortou outro na perna também. Aí foi obrigado a vender as coisas de lá e mudou pra Itamaraju. E depois a gente foi lá pro Parque Nacional, pro lado de lá do Monte, onde tem nossos parentes, que hoje é Corumbauzinho (Aruã, Mar/2010).

Outra referência nesta direção me foi dada por Karkaju, quando, em uma conversa informal, mencionou que muitos dos povoadores da Coroa Vermelha teriam um “passado negro”, tendo sido renegados em suas aldeias de origem pela prática de ações violentas: teriam “cortado” a outros! Noto que o tom pesado com que me relatou tal coisa, longe de envolver aquele ar de familiaridade através do qual Moacir e Aruã referiram suas histórias, era o de quem narrava algo escabroso para ele e – em sua visão – para mim, pois isto iria de encontro à ideia do bom selvagem buscada pelo “antropólogo”. Adianto que Karkaju seria um daqueles pataxós crescidos “fora da aldeia”, tal qual ele próprio, e muitos outros ressaltariam durante a pesquisa. Neste sentido, creio que esta condição de sua trajetória pessoal faz com que – numa escala de dramaticidade – sua reação ao uso do facão nestas “brigas” seja muito mais próxima da minha – de estranhamento –, do que da dos dois primeiros, criados que foram no contexto de Barra Velha ou de seu entorno.

Seja como for, não só em Coroa Vermelha, mas em várias outras aldeias constam moradores com tal “passado negro”, sem que isto figure um problema – exceção, claro, para as famílias que foram, deles, vítimas; e para aqueles que não estão familiarizados com este tipo de situação. Também não é o caso de tomar essa culminação do conflito como algo cotidiano e banal entre os demais. Como disse antes, ela é motivo de grande apreensão. Parafraseando Durkheim (2003) ao falar do *crime*, diria que o uso do facão nestas “brigas

internas” é tão *normal* nesse contexto quanto o é a preocupação em evitá-lo. Ressalto, no entanto, que, longe de ser uma prática marginal, há muito tal recurso tem sido um caminho para lidar com o conflito – caminho limite; cercado de receio e, cada vez mais, censurável; não obstante, um caminho conhecido; minaz, e, literalmente, à mão. A longevidade deste recurso também foi sugerida por Agostinho (1975:10) na contextualização de um homicídio contra um “branco”, cometido por dois pataxós de Barra Velha, no início dos anos setenta.

Como toda zona de expansão, o Sul da Bahia é uma região violenta, em que os meios legais de disputa são um recurso longínquo para a maioria rural da população. O instrumento de trabalho mais comum e por todos portado (na aldeia Pataxó até as crianças o levam) é o facão de mato, usado na roça e facilmente tornado em arma temível, de cujo manejo muitos se jactam. É padrão da sociedade regional, etnicamente brasileira, a luta de facão, e dela aprenderam os índios a utilizá-lo, na roça e na briga. Para eles, *é essa a norma social aceita pelos não-índios com que estão em contato*, e não aquela inscrita nos textos legais, pertencentes a uma outra face desconhecida da sociedade nacional. Nas fazendas e nos sítios por onde andam, os Pataxó viram usar o facão, e num caso pelo menos sentiram seus efeitos: Paulo Brás, residente em Barra Velha, ao trabalhar fora teve uma das mãos amputadas por um branco, que invadiu a casa onde se achava o índio, para intervir numa desavença deste com a mulher. Benedito Brás, teve também rosto e orelha retaliados a facão, mas na aldeia, e por um outro indígena aí residente [Grifo do original].

Por outro lado, a prática de se deslocar para outra comunidade ou mesmo para a cidade, é uma forma de administrar o conflito que mais uma vez explicita o valor da relação entre “famílias” na organização das aldeias pataxós. Isto se daria tanto no sentido de que as novas moradas buscadas envolvem, em geral, lugares onde já consta a presença de “parentes”, como no caso narrado por Aruã; mas também no sentido de que, quem se vê obrigado a se retirar não é, necessariamente, o perpetrador dos atos violentos, ou o causador das faltas que ensejaram estes atos, mas, por vezes, aquele da “família” menos influente no contexto do conflito em questão. Entretanto, no caso desta última “família” ser a parte prejudicada do conflito, ao invés de sair, é possível que ela seja apenas levada a reprimir sua demanda por reparação¹². Noto ainda que o vínculo genérico que liga todos os pataxós não é garantia de refúgio em qualquer aldeia, embora haja sempre a possibilidade de fundar uma nova¹³.

Antigamente, eu era criança, mas tenho algumas lembranças... Existiam os mais velhos, os idosos, os conselheiros, os pajés... Naquela época chamava aquela família, aconselhava nessas brigas entre parente, entre mulher e marido, entre irmão, essas coisas... Aí chamava, o pessoal aconselhava... Chamava duas, três vezes, se não quisesse deixar de continuar, talvez a pessoa fosse afastada da comunidade, era

¹² “Estratégias” deste tipo me foram narradas em relação à própria Coroa Vermelha, envolvendo casos que, ditos sob bastante reserva, remetiam a situações de assédio e mesmo violência sexual reputadas a “lideranças”, mas também a casos ligados ao tráfico de drogas; temas que serão discutidos no próximo capítulo.

¹³ Atitude, certamente, mais comum e viável no passado que no presente, embora as atuais “retomadas” também não deixem de cumprir este propósito.

pra ir pra outro canto... A própria Funai pegava aquela pessoa, mudava... Então naquela época tinha mais esse controle em relação a isso. É tanto que tem pataxó em Minas, inclusive, por essas brigas... Foram por conta de brigas, de brigas de família. Então, quer dizer, tem outros pataxós, muitos pataxós hã-hã-hães foram pra lá justamente também por haver este tipo de briga. E foi criado diversas aldeias devido a família, vamos supor, eu brigo com outra família. Aí eu não quero mais viver aqui. Ou então o cacique me chamou, os pajés me chamou, os conselheiros me chamou e diz... “Olha, é melhor você mudar pra não haver mais briga”. Aí já tava fazendo diversas aldeias... Saindo aquele que se sentisse ameaçado ou então... Era melhor ele estar se deslocando daquela localidade. Aí foi uma das formas que sempre teve (Irajá, Fev/2010).

Irajá fala a partir de sua vivência em Barra Velha, aldeia em que nasceu em 1974, e onde teve seu pai assassinado em razão de “questões internas”. Seu relato coloca em cena a participação da Funai na administração das “brigas” locais através da transferência dos contedores, especialmente, para a Fazenda Guarani. Mas, apesar de exercer este “controle”, muitas decisões de deslocamento parecem ter sido tomadas sem a intervenção do órgão, notadamente as que criaram “diversas aldeias”. Seu relato também reforça a ideia de que o aconselhamento costuma ser o primeiro recurso diante do conflito. O deslocamento, por sua vez, surge aqui como uma solução anterior ao próprio confronto direto, tendo em vista a ineficácia do “conselho” ou a percepção de uma “ameaça”. Por sua vez, a circunstância da morte de seu pai, narrada de modo informal, seria um caso exemplar de disputa por envolver uma situação em que a influência de cada família envolvida se equivalia na aldeia.

Segundo Irajá, seu pai, Alfredo Brás, foi assassinado em 1984, quando era vice-cacique em Barra Velha. O motivo da emboscada que o levou à morte seriam as denúncias que vinha fazendo sobre a malversação de mercearias destinadas à distribuição coletiva, existentes no Posto Indígena. Porém, a relação entre sua família e a dos denunciados já era cercada de receio em razão de antigas vendetas. Tratar-se-ia da discórdia, atualmente minimizada por uns, superestimada por outros, que, à época, se apresentou de uma forma bastante preocupante entre as “famílias” Brás e Ferreira. Neste caso, a Funai interveio efetuando a transferência dos responsáveis para a aldeia Mata Medonha, embora, também para meu interlocutor, fosse esta a solução mais provável, independentemente da tutela do órgão. Isto porque a equivalência de poderes entre as “famílias” envolvidas só deixaria como alternativa a própria continuidade da vendeta.

Voltando a “briga” entre Itambé e Chico Índio, embora esta tenha chegado certas vezes as vias de fato, ela não suscitou o deslocamento de nenhuma parte envolvida. É provável – mas não necessário – que assim tenha sido porque sua evolução encontrou um ponto de interrupção num evento bastante significativo na trajetória da comunidade: a eleição de seu primeiro cacique. Ainda que tal evento não tenha significado o fim das hostilidades

entre os dois, ele teria provocado importantes mudanças nas relações de força entre as duas “famílias” ao conseguir desmobilizar seus respectivos aliados, além de promover novos referenciais de comando. Tais mudanças, por sua vez, não deixaram de promover deslocamentos nos significados envolvidos na forma como os conflitos locais continuaram a ser administrados pelo grupo. A seguir, exploro este conjunto de mudanças especialmente a partir da experiência daquele que se tornaria o pivô de tal processo.

2.4 “Bendito Cacique” e a administração dos conflitos locais

Seu Benedito – na época de nossas primeiras e mais formais entrevistas; *Seu Bené* – numa fase do trabalho de campo em que, já um pouco cansado de minhas perguntas, ele terminava indicando outros moradores para entrevistar; ou *Bendito cacique* – sempre que, procurando por ele na aldeia, tinha que esclarecer de qual Benedito falava; foi o principal interlocutor de minha pesquisa, ao lado de Aruã. Tendo sido o primeiro cacique (oficial) da comunidade; retornado a esta função no início dos anos dois mil; assumido a chefia da Guarda Indígena no período de maior destaque da instituição; e, ao tempo da pesquisa, acumulado tal papel com o de vice-cacique; é um pataxó de quem ouvi muitas histórias. Sua importância para a aldeia não deixa de ser representada por esta simples maneira com que vários antigos moradores se referiam a ele; e não deixou de ser reconhecida pelo próprio Aruã, em várias de nossas conversas, como se verá adiante. Nesta seção, interessa apontar como ele construiu tal importância e o reflexo disto na lida com os conflitos locais.

Em primeiro lugar, sua trajetória individual é reveladora da própria história dos Pataxó. Nascido em Barra Velha um ano antes do “Fogo de 51”, foi levado pelos pais, ainda bebê, para uma fazenda próxima ao rio Caí, pertencente a um “conhecido” da família. Após “dois ou três” anos vivendo em tal lugar, resolveram, “depois que terminou tudo, voltar de novo” para Barra Velha, onde viveu até seus doze anos trabalhando na “roça”, quando o “Parque” já começava a criar problemas nesta direção. Como muitos jovens pataxós do sexo masculino no período, resolveu, ainda nesta idade, sair para “trabalhar com um tio numa fazenda”. Queria “ver se o mundo lá fora é bom”, disse. Assim, após viver junto ao tio; de circular por várias fazendas e cidades da região – sempre mantendo contato com algum “parente”; e de trabalhar de novo com seu pai, mas agora numa “serraria em Cabrália”; finalmente mudou-se para Coroa Vermelha, na altura dos seus 33 anos. Na “aldeinha pequeninha” que então era ela, já morava seu pai, mais uma irmã casada. Foi quando ele mesmo se casou “com a irmã do [seu] cunhado”, voltando a viver da “roça”.

Seu estabelecimento na aldeia se deu em 1983. Na época, como já foi dito, havia “poucas famílias” e era tudo muito “tranquilo”, a despeito de uma ou outra “briga interna” causada por “bebedeiras”. Uma delas, porém, havia evoluído, antes de sua chegada, para “uma briga até maior”. Ainda que, como qualquer novo morador, tivesse passado a residir num determinado “lado” deste conflito, procurou “se dar bem com todo mundo”, vivendo a margem das disputas políticas locais e ajudando seu pai a cuidar da “roça”. Contudo, não sabia ele que seria exatamente em razão desta sua postura que viria a ser escolhido como cacique da aldeia. Com efeito, as articulações para sua eleição foram feitas sem o seu conhecimento e, além do mais, havia total desconhecimento prático de sua parte sobre o significado da atividade. Ciente da importância que todo este processo teve para a aldeia e para a sua vida, o relato que faz sobre ele procura justamente ressaltar o tamanho de sua ingenuidade contra o tamanho da responsabilidade que a partir de então assumiria.

Quando eu vim morar aqui, aí passei a morar do lado que Itambé morava. E do lado que Chico morava, era tipo repartido. Aí eu fiquei morando lá. E toda vida fui um camarada que me dei muito bem com todo mundo, tratei sempre as pessoas bem e eles olhavam que eu não tinha problema com ninguém na Coroa. Aí foi onde eu fui passear na roça de meu pai que trabalhava em uma fazenda em Santa cruz... Fui pra lá. E foi onde cá resolveram, reuniram, pra botar um cacique. Porque até esse ponto não tinha nenhum cacique pra mandar em nada. Não resolvia nada. Só eles mesmos, em família. Aí, não. Naquela hora botaram uma pessoa pra resolver os nossos problemas. Aí foi quando mandaram me chamar... Que eu vim pensando que era outra coisa. Pensei que era uma reunião, e era pra me botar de cacique. Aí [falei]... ‘Mas eu não sei nem o que é isso...’ (Benedito, Jan/2010).

De fato, o procedimento que legitimou seu Benedito como o cacique de Coroa Vermelha, em 26 de junho de 1985 (Furtado, 1986:16), teve um grande impacto na vida política local. Segundo o estudo de Rogedo *et al* (1985:23), realizado antes de tal eleição, apesar de Chico Índio estar à frente da maioria da população (vinte casas ou 120 pessoas, contra treze casas ou 99 moradores alinhados a Itambé¹⁴), isto não lhe garantia o comando comunitário. O relatório de Furtado (1986), por sua vez, mostra que a eleição de um cacique não desfez a divisão em “facções”, mas a modificou, promovendo a liderança de Benedito sobre uma delas (agregando 174 índios) e reduzindo a de Itambé em mais da metade (43 partidários). Outro aspecto relevante a observar é que, a partir deste processo, treze pessoas passaram a assumir uma posição “sempre neutra e vivendo em harmonia com todos”

¹⁴ A contagem de Rogedo *et al* (1985) é a de 67 homens e 54 mulheres do lado de Chico; e a de 44 homens e 45 mulheres do lado de Itambé. Os autores do relatório também apresentam a genealogia das famílias então existentes. Na contagem direta desta genealogia, porém, a soma da população local diverge de tais números, sendo de 64 homens e 56 mulheres do lado do primeiro; e 47 homens e 42 mulheres do lado do segundo.

(1986:16). No que diz respeito a esta nova perspectiva, mas se referindo ao cacique eleito, Sampaio (1996) considera que seu Benedito, “apesar de pretendidamente neutro, mantinha, como seria de se esperar, vínculos de lealdade mais definidos com o grupo majoritário”.

No entanto, na avaliação retrospectiva e algo insatisfatória do próprio Chico, a definição desta “lealdade” não parece ter se dado de forma tão clara: “Benedito era um cara muito pacífico com os dois lados. E o cara quando é mais pacífico, às vezes ele ouve muito um lado, às vezes esquece de ouvir o outro. Isso não deu muito certo, não” (Chico Índio, Mar/2010). Por outro lado, o que do ponto de vista deste último constituiu um problema na forma como Benedito conduziu sua gestão – ser “muito pacífico com os dois lados” –, para este, significou a própria virtude que ensejou sua escolha pelo grupo: “toda vida fui um camarada que me dei muito bem com todo mundo, tratei sempre as pessoas bem e eles olhavam que eu não tinha problema com ninguém na Coroa”. Neste sentido, apesar de a “facção” de Benedito constituir-se a partir do que outrora era a “facção” de Chico (o que certamente envolvia “lealdades”), é importante perceber que significou mais que isto, pois não só aglutinou aliados de Itambé, como suscitou moradores “neutros”.

Ainda segundo Furtado (1986:16), a eleição que o legitimou como cacique, também escolheu “sub-caciques e conselheiros, cada qual com suas atribuições específicas”. A partir do que seria a definição dos próprios pataxós para estas funções, a autora aponta que “ao cacique compete ‘dirigir nossos destinos, bem como nos representar perante a Funai’ e aos conselheiros ‘dar conselho a pessoa que faz coisa mal feita, qualquer coisa. Assim, para dar um conselho’”. Seu relatório destaca, além disso, que o reconhecimento de Itambé como “chefe” por uma parte da comunidade seria devida a sua antiguidade local. Articuladas à fala de Benedito, estas informações apontam para algumas questões sobre a forma como o grupo passou a organizar suas posições de comando, bem como a legitimá-las.

Que a eleição tenha sido uma iniciativa fomentada pelo órgão indigenista não há dúvida. Se sua ocorrência entre as duas primeiras visitas do órgão destinadas ao estudo da área, e a explicitação de que ao cacique eleito competiria representar o grupo “perante a Funai” já são indicativas deste fomento, Manuel Siriri sugere que assédios nesta direção reputados a “um pessoa de Brasília” já vinha ocorrendo há algum tempo:

Quando vinha uma pessoa pra aí, um pessoal que vinha de Brasília. Eles vinham direto lá no meu barraco (...). E quando eles vinham, parava o carro na porta lá de casa e perguntava... ‘Cadê Manuel, tá por aí?’. Aí... ‘Tá’. Aí quando chegava a primeira coisa... ‘Olha, eu vou fazer um pedido ao senhor. O senhor como mais velho daqui, o senhor como entende aí, então eu vou querer fazer um pedido ao senhor... Olha, você procure uma pessoa que seja dos dois lados. De um lado e de outro pra ver se acaba com esse negócio dessa briga aqui de dentro...’ (...). E onde

teve esse pessoal de Brasília, sempre chegava lá e falava: ‘Olha, você caça uma pessoa que é dos dois lados. E o senhor é um camarada que sabe ajeitar, vai com um, vai pra outro... Pra ver se acalma essa briga aqui dentro. Porque enquanto existir essa briga aqui dentro, nada dentro dessa Coroa vai pra frente não...’.

Tal abordagem da Funai, cuja promessa de que a aldeia só iria “pra frente” se as querelas internas fossem superadas, deve ter soado de forma esperançosa ao grupo, dada as pressões imobiliárias que já se faziam sentir. Com isso, Manuel Siriri se tornara não só o articulador do processo de eleição, como da própria escolha de Benedito para o cargo:

Aí eu cheguei e falei com eles... ‘Olha menino, é o seguinte. Nós não temos outro aí. Porque, os que tem, é tudo político, tudo revoltado uns com os outros. Então nós temos que caçar uma pessoa que seja de um lado e de outro, como os homens me pediram. Então, no meu conhecimento aqui, é esse Benedito’. Nem Pedro Marcolino [pai de Benedito] queria, nem ele queria... Aí fomos ajeitando, ajeitando, até que teve uma reunião... Uma mulher (...) que era a nossa enfermeira, que exigiu também. Aí, resultado que... ‘Você queira que não queira, mas pode assinar’. Aí todo mundo assinou e aí ele ficou sendo cacique (...). Aí foi onde ele disse que não queria... Na hora eu disse: ‘Vamo menino, assina todo mundo aí!’. Aí todo mundo assinou e... ‘É, não tem pra onde você pular, não. Pode ir pra Brasília agora!’ (Manuel Siriri, Abr/2010).

Embora explicitamente incitada pela Funai, acredito que o desejo de superação da “briga” entre Itambé e Chico também tenha concorrido para a realização desta eleição, ao menos, para parte da comunidade. Seriam indícios disto a drástica diminuição da “facção” associada a Itambé e a emergência do grupo que passou a se afirmar “neutro”. Os motivos para esta mudança podem ter sido a diversificação dos vínculos que ligavam as famílias recém-chegadas aos dois contendores, cada vez menos fundados no parentesco estrito; a preocupação com o rumo que sua disputa vinha tomando, pois “até as crianças eram mal vistas do outro lado pelas outras crianças”, como indicou Moacir¹⁵; mas também a ideia de que a disputa visava, sobretudo, interesses familiares em detrimento de “problemas” que seriam coletivos, como arguiu seu Benedito: “Porque até esse ponto não tinha nenhum cacique pra mandar em nada. Não resolvia nada. Só eles mesmos, em família. Aí, não. Naquela hora botaram uma pessoa pra resolver os nossos problemas”.

Outro aspecto de grande importância neste processo foi a ratificação da escolha de Benedito pelas “assinaturas”. Embora todos reconheçam a antiguidade local de Itambé e exista quase unanimidade sobre sua posição como “fundador” – critérios que ele mesmo justificava para ser tomado por cacique –, durante todo o trabalho de campo, quando

¹⁵ Sobre o envolvimento das crianças no conflito, vale destacar a seguinte informação de Furtado (1986:17): “Nem todas as crianças em idade escolar frequentam a escola, por, exclusivamente, problemas políticos. A facção do cacique Itambé está se empenhando na compra do material para a instalação da ‘sua escola’.

perguntava sobre a organização política da aldeia antes da escolha de seu Benedito, ao associar a esta indagação tais justificativas, a resposta era sempre a de que ninguém o havia *elegido* para que pudesse reivindicar o título em questão. Tal resposta, além disso, sempre vinha acompanhada de algum comentário jocoso: “ele tinha aquela doença, assim, de querer ser”; “ele foi cacique, assim, por ele mesmo”; “ele acha, assim, que ele foi o fundador de Coroa Vermelha. Aí uns falam que é Cabral, outros falam que é Itambé...”. Por fim, além de não ter sido “botado por ninguém”, Itambé não possuía algo igualmente importante: um “papel” ou “documento” que o legitimasse no comando comunitário.

E Alberto, nesse tempo, queria ser o cacique daqui. Enchia a boca pra todo mundo que ele era o cacique daqui... Mas ele que dizia. Não tinha nenhum papel escrito como ele era cacique... (Manuel Siriri, Abr/2010).

A condição de Benedito, por sua vez, era outra...

Eu tava lá na roça aí... ‘Olha rapaz, lá embaixo tem uma reunião pra você lá e diz que tão esperando você lá pra reunião’. Aí vim mais ele, e quando chega, aí era uma reunião pra me botar como cacique. Mas rapaz, eu não sabia nem o que era isso. [A data] Tá marcado lá no papel, no documento. Eu tenho esse documento até hoje (Benedito, Nov/2008).

Tal decisão, no entanto, não foi logo aceita por Itambé, como a persistência de sua facção após a eleição deixa claro. Segundo Manuel Siriri, só através de muita “conversa” e dissuasão, ao bom estilo do aconselhamento, mas também diante das promessas feitas pela Funai – promessas pelas quais Itambé lutava há bastante tempo, é importante frisar – o mesmo parece ter “ido compreendendo” o que estava em jogo.

Ele [Itambé] ainda quis brigar aí com Benedito... Aí chamei ele, conversei com ele que não adiantava aquilo... ‘Vamos parar com aquilo. Vamos se unir pra poder vir as coisas pra gente aqui...’. Que era o que os homens pediam era isso. Que não adiantava aquilo que não podia vir nada. E se todo mundo se unisse e fosse trabalhar junto, quer dizer que vinha alguma coisa aqui pra gente. Então que parasse com aquilo... Aí foi indo, foi indo, parece que foi se compreendendo mais um pouco... (Manuel Siriri, Abr/2010).

Fazendo um apanhado do quadro político local é possível apreender que, apesar de Itambé e Chico terem construído sua influência a partir de estratégias similares, o último obteve maior destaque ao agregar mais aliados. Mas, este destaque, como notado por Rogedo *et al* (1985), não lhe garantiu o comando local, permanecendo a divisão faccional. A eleição de um cacique, por sua vez, promoveu a debilitação do partido de Itambé e colocou a maioria sob a liderança de seu Benedito. Concomitantemente, emergiu no grupo um movimento de

superação dessa divisão e pela unidade comunitária. Ainda que esta unidade tenha sido estimulada pelo órgão indigenista, tal estímulo não parece ter sido sua única causa. A busca por um comando centralizado, como queria a Funai, mas também baseado na coletividade e para ela voltado, tal qual parte do grupo já vinha esboçando interesse; exigia a escolha de alguém que não fosse “político” ou “revoltado com os outros”, mas, ao contrário, que fosse “de um lado e de outro”; além do que, “botado”, ao invés de apenas autoafirmado. Tal processo teria transformado o “voto” e o “papel” em signos do comando legítimo. Porém, quais teriam sido as implicações de tudo isso para a administração dos conflitos locais?

2.4.1 *Seu Benedito e sua construção como cacique*

Sobre a forma de operação desta administração, como foi dito desde o início, não houve alterações significativas, permanecendo o recurso ao aconselhamento. Destaco, no entanto, que, se antes os “chefes de família” eram os responsáveis por sua efetivação, agora tal administração seria exercida de modo mais formalizado, ainda que não exclusivo, pela figura do cacique e dos que o assessoravam: o “subcacique” e “conselheiros”, todos eles, igualmente, “chefes” familiares. Como estas funções aparecerem no relatório de Furtado (1986), é possível que tal nomenclatura tenha sido assumida pelos pataxós a partir de sua intervenção como representante da Funai, buscando legitimar a organização *indígena* do grupo. Como tem sido destacado por Oliveira (2004:27) sobre os “índios do Nordeste”, tanto a ideia de “cacique” como a de um “Conselho” foram critérios utilizados pelo órgão indigenista para confirmar a “indianidade” de muitos grupos indígenas. No entanto, como também aponta o autor, o processo de “territorialização” que produz esta “indianidade” não exclui sua “atualização pelos indígenas” (Oliveira, 2004:28).

Seguindo esta linha, minha preocupação não é afirmar qualquer *tradicionalidade* destas funções entre os pataxós. Estou preocupado em apontar que, na representação que fazem do passado, os mesmos percebem as práticas relacionadas ao que tenho chamando de *aconselhamento* como práticas ordinárias em seu cotidiano, independentemente dos *nomes* que seus promotores tenham recebido ao longo do tempo. Assumo, entretanto, que as formas pelas quais estes nomes são produzidos podem promover deslocamentos de sentido na organização dessas práticas, como no exemplo da adoção do *voto* e do *documento* como novos signos de legitimidade política. Dentro desta mesma perspectiva, acredito que a referência às funções de “sub-cacique” e “conselheiro” como “liderancinhas”, feita por seu Benedito, remeteria a uma *formalização* menos consistente delas à luz da atual ideia de

“liderança” na aldeia – retomarei esta discussão no capítulo quatro. Seja como for, não há dúvida de que o apoio prestado por tais “liderancinhas” ao novo cacique foi de grande relevância, dado o declarado desconhecimento de seu Benedito do exercício em questão: “Mas eu não sei nem o que é isso”.

Tendo em vista tal declaração, indaguei a seu Benedito se em Barra Velha, ao tempo de sua vida nesta aldeia, não existia cacique, no que ele respondeu que “tinha”, mas que “como era novo e não prestava atenção [em] qual era o trabalho deles”, quando chegou a Coroa Vermelha, desconhecia a prática da função. Sua memória de infância lhe informava, contudo, que cabia a ele se “reunir” e “ficar conversando”. O apoio das “liderancinhas” completava o aprendizado do que, localmente, já se colocava em prática.

A gente resolvia assim... O pessoal mais obediente chegava... ‘Oh, seu fulano, vem cá! Você fez isso, a cachaça você bebeu demais, você tava querendo brigar com fulano. Não é assim, tal, tal, tal’. Af... ‘Não seu Benedito, tá tudo bem’. E os conselho que dava tava bom. (Benedito, Nov/2008).

Na época, o fato de existir um “pessoal mais obediente” configurava um facilitador deste trabalho, a despeito de, às vezes, também haver a necessidade de ser “meio cruel” adotando uma postura mais severa – nada, no entanto, que já não fizesse parte da *pauta*.

Eu era uma tipo assim... Até hoje eu sou. Ninguém falta o respeito comigo porque eu sou desde quando entrei assim... “Oh! Estão começando a brigar ali”. Eu mandava chamar todo mundo ou já ia lá. Dava logo um esporro em todo mundo, contava o certo pra eles. No outro dia trazia pra cá pra uma reunião e decidia a vida deles. Se continuasse daquele jeito ficava na comunidade. Se não fosse, tirasse fora. Sempre fui assim, meio cruel com eles. Por isso que eles mantêm o respeito comigo... Por causa disso (Benedito, Jan/2010).

Lembro que o período que sucedeu a eleição de Benedito como cacique passou a envolver um número crescente de pessoas (índias e não-índias) chegando à comunidade, pessoas estas, em geral, não acostumadas à “obediência” cultivada em contextos de aldeia. Neste sentido, e descontadas as vaidades, não deixa de ser razoável considerar que a construção do “respeito” para com ele tenha se dado a partir desta postura “meio cruel” de aconselhamento: “dar um esporro”, “contar o certo” e “trazer pra reunião”, tudo isto com possibilidade de expulsão, caso não houvesse conformação às orientações repassadas. A própria alusão de Chico Índio a maior “responsabilidade” de um cacique em detrimento da época em que “era fácil” porque a “população era mais unida”, parece corroborar esta interpretação. O “respeito” mencionado por seu Benedito, contudo, não teria sido conquistado tão somente com base nesta versão mais severa de aconselhamento. Além do tempo que ficou

a frente da aldeia, é preciso levar em conta a experiência que adquiriu em meio ao conturbado processo de desenvolvimento da mesma.

Eu fiquei pela primeira vez nove anos e meio sendo cacique. Comecei fazendo retomada, brigando com as firmas... E aí me jogando povo... O povo foi chegando. Chegava parentes pedindo lugar pra morar. Não tinha... Aí botava lá dentro, fazia retomadas, e vinha de lá pra cá. Nós só tinha ali esse grupinho, essa areia aí que não plantava nada. A Funai veio aqui, e logo aí eu fui cobrando da Funai. Veio uma equipe de pessoas de um GT aqui da área, eu acompanhei, medimos, fizemos o levantamento. Depois eu fiz uma retomada na Vale do Rio Doce, da área de Agricultura (...). E por aí foram chegando mais gente, foram entrando (Benedito, Nov/2008).

Observo que, à exceção do que ocorreu com o espaço hoje conhecido como *Agricultura*, as “retomadas” referidas por Benedito envolveram áreas situadas ao longo do que hoje é a área “urbana” da aldeia, sendo tratadas, então, como “invasões”. Todo este processo de ocupação do espaço não deixa de revelar outra mudança na produção da legitimidade política local. Se antes a povoação se dava exclusivamente pelo intermédio de Itambé e Chico Índio alocando espaços para aliados, com a chegada sempre crescente de “parentes”, creio que a disponibilidade destes espaços tenha sido minada, exigindo as “invasões”. Esta nova configuração na qual os recém-chegados “pediam lugar pra morar” colocava em cena, sobretudo, o cacique, dado que era ele que, direta ou indiretamente, conduzia tais ações, bem como a regularização junto a Funai. Embora não tenha sido seu Benedito a conseguir efetivar a demarcação da área – o que, absolutamente, não pode ser avaliado fora do contexto político-legal da época –, é certo que sua contribuição para a ocupação/reclamação da mesma lhe rendera certo “respeito” dentro do grupo.

As “invasões” deste período, por outro lado, trazem à tona uma questão até aqui ausente da discussão: os conflitos com não-índios. Como destaca seu Benedito: “Comecei fazendo retomada, brigando com as firmas”. Esclareço que tal ausência não se deu pelo recorte temático adotado. Nas conversas que tive com os pataxós sobre este período de formação inicial, sempre perguntava sobre “problemas” com não-índios. Numa destas oportunidades seu Benedito respondeu, tomando por referência a época em que chegou à aldeia, que “Não-índio morava bem pouco aqui. Era loteamento e não morava ninguém. Só morava uns láaa... Era tudo mato por aí” (Nov/2008). Moacir, que também passou a viver na aldeia no início dos anos oitenta, aponta que, por esta época, não havia uma interação imediata com moradores não-índios – excetuando-se, claro, as interações esporádicas com turistas. Isto teria se tornado algo mais comum justamente a partir do período em que a

comunidade passou a receber levas sempre maiores de “parentes”, o que terminou por demandar novos espaços de moradia.

De um lado era um povo indígena que morava e do outro lado era de cidadãos não-índios. Então aquilo ali era bom, porque de certa maneira a gente vivia em harmonia, vivia em paz. Aí com o tempo veio a necessidade de outros índios chegando, de Boca da Mata, de Barra Velha, de Aldeia Velha... Até outros cantos mesmo, até outros índios mesmo, outros que não estavam na aldeia começaram a chegar... Em busca do turismo que começou a ficar forte. (...) Com o passar do tempo, foi chegando gente, chegando gente, e aí existiu a necessidade do pessoal de ocupar o outro espaço para que desse moradia para quem fosse chegando. E aí a gente conseguiu retomar aquele pedaço aonde era o shopping ali, do outro lado da pista [o “shopping” seria o atual “Comércio Indígena” e, a “pista”, passava mais ou menos sobre o traçado da atual “passarela”]. (...) Aí nós tomamos. E aí, o que acontece? Para que nós queríamos aquilo ali? Para dar para quem não tinha espaço, para quem fosse chegando. Aí teve uma época que teve uma confusão aí, os índios fugiram, correram, teve conflito com não-índio. E aí muitos índios ficaram com medo, foram embora. Disse que vinha um pessoal de fora acabar com índio. Aí foram embora. Outros vieram, ocuparam o espaço e ainda assim não desistiram, foi chegando mais gente (Moacir, Mar/2010).

Chico Índio narra um desenvolvimento semelhante da comunidade, onde os conflitos interétnicos começam a despontar apenas com o avanço sobre novos espaços destinados à moradia, para além daquele da ocupação original.

Coroa Vermelha era muito complicada. Não tinha como desenvolver. Era um pedacinho só. Só isso aqui [área ao redor do cruzeiro]. E aí com a continuação dos índios chegando, a gente foi abrindo espaço. Não tinha lugar. Era só ilhéu da Coroa Vermelha que tinha aqui. Não tinha espaço que já tinha muito dono... Tinha, assim, fazendeiro... Eu mesmo fui perseguido muito por um fazendeiro que tava dizendo que eu tava na terra dele... E queria porque queria me tirar. (...) E aí com a continuação a gente foi abrindo mais espaço e a comunidade foi crescendo. Hoje tá muito grande (Chico Índio, Mar/2010).

A relativa ausência deste tema no conjunto dos relatos – bem como na discussão apresentada – estaria relacionado, portanto, ao fato destes conflitos terem se tornado mais constantes quando o aumento populacional passou a demandar mais espaços, suscitando disputas territoriais com empresários e fazendeiros. Neste processo, para além da questão cartorial, tais disputas foram “administradas” a partir de ameaças, como aquela que fez diversos índios abandonarem uma “retomada”, citada mais acima por Moacir; ou pelo acionamento da polícia. Um exemplo desta última forma de tratamento dispensado aos conflitos interétnicos me foi contado por dona Antônia, ao narrar alguns acontecimentos havidos na sua chegada à aldeia, em 1994. Abaixo, transcrevo um trecho mais longo desta narrativa, não apenas para ilustrar tal tratamento, mas também para indicar as estratégias

pataxós envolvidas nestas formas de ocupação do território e a participação indireta que, muitas vezes, o cacique nelas desempenhava.

Na época o pai de Aruã... O avô dele falou assim: ‘Oh parente. Se você quiser retomar uma área que tem aqui’ – que é aquela área dali, aonde tem aquela padaria, sabe? Ali não morava ninguém... Era uma área verde. Aí ele falou: ‘Olha nós tamos querendo invadir aquela área dali, que está chegando gente, e aí a gente não vai caber os povo que estão chegando’. Aí eu falei assim: ‘Então eu vou também!’. Chamava ele de Remunganha. Aí ele: ‘Pode ir parente, pode ir e já leva as suas panelas e os seus plásticos pra fazer o barraco e ficar lá’. Parece que fazia um mês que a gente tinha chegado de Barra Velha. Chegou e a gente tava com um barraco alugado de um tio da gente... E a gente tava pagando aluguel. Aí eu falei assim: ‘Então eu vou!’. Aí Jonga [seu marido] tinha ido pra Trancoso e eu falei: ‘Vamos embora menino, vamos pra lá que o povo vai invadir aquela terra ali, e nós vamos pra lá’. Aí quando chegou lá, a gente pegou o plástico, quebrou uns pau, enfiou, colocou o plástico e ficou lá. E aí os povo também... Uns já iam capinando, outros já iam fazendo um barraco pra ficar... Aí ele falou assim: ‘Olha, já que vocês estão aqui, vocês vão ficar aqui. Não vão sair não. Todo mundo’. Aí a gente ficou lá. Aí quando Jonga chegou de Trancoso eu disse: ‘Olha, nós já tamos aqui’. Já tinha cozinhado um feijão, todo mundo já tinha comido. Quando foi no outro dia, veio a Polícia. O delegado que tinha aqui, que matava gente aqui com gosto de gás (...). Com os índios ele não era muito assim não. Ele não gostava era de bandido. O cara foi ladrão, desse bobeira, ele matava (...). Aí quando foi no outro dia, chegou ele atirando... pá! Assim, pra cima. Aí só via uns correndo, outros pinotavam no arame, outros já saindo lá pra baixo, do outro lado da pista... E eu falei assim: ‘Pronto meu Deus, agora vão matar todo mundo!’. Aí eu passei a mão nestes meninos, tavam todos pequenos... Saí arrastando, e passei a mão num facão e falei assim: ‘Agora eu vou ver se...’. Aí ele encostou lá e eu falei: ‘Olha, você sendo da Lei, como é que você chega assim, atirando? Se mata uma criança dessa aí, como é que vocês vão fazer?’. Aí ele falou assim... ‘Ah!’”. Aí daqui a um pouco chegaram os outros parentes... Fez a rodinha e botou ele no meio... Era ele e um outro policial. Aí ele falou assim: ‘E é com ordem de quem que vocês estão aí? Que cacique?’. Aí a gente falou assim: ‘Aqui nós tamos por nós mesmos, não tem cacique e não tem nada que tá mandando. É nós mesmo que tamos aqui, tomando conta aqui dessa área’. Aí ele entrou de bunda dentro do carro dele e se mandou pra trás do cacique. Na época era seu Bendito que era cacique. Aí chegou e ele foi pra lá. Aí demorou, conversou com o velho Bendito... Aí quando ele voltou, ele falou: ‘Ah, tudo bem!’ Já tinha umas três vezes que o povo tinha entrado lá e eles colocavam o povo pra correr! Aí mais uma vez foi os povo branco, aí correram com eles. Aí desse dia que eles foram lá, ele [Remunganha] disse: ‘A gente não vai dar as costas pra esses policiais, não!’. Aí a gente ficou lá até hoje (Dona Antônia, Abr/2010).

Para além de reiterar vários pontos aqui discutidos (relação entre aumento da população e pressão por novas áreas; articulações com “parentes” estabelecidos tendo em vista o ingresso na aldeia; recurso ao facão), a fala de dona Antônia sugere que, embora marcadas por demonstrações de força, as ações da Polícia para com os índios – diferentemente das postas em prática com “o povo branco” – envolviam certa cautela e procuravam responsabilizar o representante do grupo¹⁶. Este, no entanto, era eximido e se

¹⁶ Até hoje a ação policial dentro da aldeia é cercada de cautela e não exatamente pelas controvérsias legais que tal ação suscita, mas especialmente pela prática que os pataxós têm de, ao considerarem tal ação injusta ou excessiva – a sensibilidade desta avaliação varia segundo o contexto –, se amontoarem em postura ameaçadora

eximia de ter qualquer relação com as “invasões”, de maneira a dificultar tais ações¹⁷. No entanto, a compreensão desta postura policial também precisa levar em consideração a atuação da Funai junto à comunidade no período narrado por dona Antônia, novamente marcada pelo interesse em regularizar a área. Tal interesse, como indicado por Sampaio (1996), foi inicialmente minado pela revitalização das disputas políticas locais, sendo efetivado apenas com a assunção de um novo cacique na aldeia.

2.4.2 Disputas em torno da demarcação

Depois da eleição de seu Benedito, o “clima” entre Itambé e Chico, segundo este, “ainda tava tenso”, no entanto, “acalmou um pouco à vista do que era” (Mar/2010). Esta relativa *calmaria* teria como sinal o fim dos confrontos de alcance coletivo, cuja menção deixa de ser feita a partir do período pós-eleição. A divergência entre ambos, no entanto, ganharia nova configuração, passando da questão do comando comunitário, para a do reconhecimento da terra como área indígena. De fato, como apontei no primeiro capítulo e explorei mais acima, sendo o maior prejudicado pelos processos de loteamento que vinham sendo realizados em Coroa Vermelha, desde o final da década de setenta lutava Itambé por sua regularização. Chico Índio, por sua vez, viu na demarcação uma ameaça, passando a boicotar tal processo, fomentando entre os índios o aceite da proposta feita pela Prefeitura e por empresários do setor imobiliário, de concessão de lotes individuais em troca da abdicação da demarcação, associada à concessão da área de mata – hoje, a *Agricultura*.

Sobre esta divergência, que, inclusive, impediu a demarcação da área no início da década de noventa, Sampaio (1996) aponta que a “ordem faccional” então conduzida por Benedito – seu faccionalismo sendo atribuído aos *esperados* “vínculos de lealdade mais definidos com o grupo” de Chico –, “deixou de ser internamente administrável para se converter em confronto mais grave a partir do momento em que as ameaças sobre a Terra se tornaram mais efetivas”, mas também, porque esta mesma “facção majoritária decidiu – influenciada por políticos locais e pela própria Administração Regional da FUNAI – investir na ocupação agrícola e habitacional da ‘mata’ e nos malogrados ‘acordos’ territoriais de 1990”. De minha parte, gostaria de apontar o que considero ser uma importante diferença

(nas palavras de dona Antônia: “Aí daqui a um pouco chegaram os outros parentes... Fez a rodinha e botou ele no meio...”) a fim de evitar ou exigir a soltura do “parente” numa eventual prisão.

¹⁷ Adianto que a estratégia do cacique de não se lançar a frente de ações coletivas do grupo continuaria a ser bastante utilizada entre os pataxós, como será discutido em relação à “administração” de Aruã, a partir de outros casos de “retomada” ou de ações de protesto promovidas pela comunidade.

entre os interesses – ou “projetos”, como diria Castro (2008) – que estavam em jogo neste contexto, e que o autor parece dividir entre uma decisão influenciada por interesses não-indígenas e outra não-influenciada nestes termos.

Por um lado, se é verdade que a proposta de distribuição de lotes individuais foi acatada por muitos, isto não pode ser visto fora do contexto de recusa do Grupo Interministerial em relação ao reconhecimento do território, momento este em que foi propagada a ideia de que todos os recursos legais relacionados à questão já haviam se esgotado – o que, de fato, só foi alterado a partir da promulgação da nova Constituição e da alteração dos processos de regularização. Neste ponto, tanto Sampaio (1996), quanto eu, concordamos¹⁸. Por outro lado, por mais “influenciada” tenha sido a decisão de ocupar a “mata”, na avaliação retrospectiva de seu Benedito sobre o evento, este é considerado uma “invasão” ou “retomada” de modo semelhante às aquelas realizadas junto ao Pontal da Coroa Vermelha, dado o crescente número de moradores e a necessidade de mais espaço – aqui se delineiam nossas diferenças. Ora, a divisão de perspectivas existia e tinha nomes, mas, ao invés de responderem a demandas internas e externas, alternativamente, ambas seguiam “projetos” cultivados entre os próprios pataxós.

Porque era uma aldeia, mas não era homologada ainda. Moravam os índios, mas não era homologada. Daí então tinha duas opinião na época. Uma parte de índio queria que passasse pra índio, e outro grupo não queria porque eles pretendiam no futuro vender aquilo ali porque achavam que valia muito mais do que se fosse uma área indígena (Moacir, Mar/2010).

Chico nunca quis que fosse terra indígena. Isso porque aquela área vindo de lá, da Praça do Cruzeiro até chegar ali na saída da BR, todo aquele lado direito, do lado de lá, da praia... Era tudo dele. Aí ele saiu vendendo ali pra muita, muita gente. Até a parte que a gente comprou, onde pai mora lá hoje, foi comprado na mão dele. Aí ele não queria que fosse Terra Indígena e queria que o pessoal recebesse o documento do município. Que na época, até o prefeito que fez o aforamento, ele tinha o documento lá da área que pai me deu. Que pai tinha a dele, meu avô tinha a dele também. E quem era a favor da demarcação já era Itambé (Aruã, Fev/2010).

Ainda segundo Sampaio (1996), a “tradicional maioria” do grupo vinculado a Chico Índio se desfaria a partir do “dito malogro”, mas também “pela mobilização das demais 11 aldeias pataxó no Sul e Extremo-Sul em apoio ao grupo tradicionalmente minoritário na

¹⁸ Segundo Sampaio (1996), “Era fácil perceber então como a descrença advinda de um longo e ainda infrutífero processo de regularização e o imediatismo de uma alternativa aparentemente capaz de impor algum limite às voracidades das invasões se aliaram para manter forte a segunda opção – ao menos em parcela da comunidade -, mesmo diante de mais um Grupo Técnico de identificação e delimitação. Assim, a tragicamente compreensível ausência de unidade, ou, melhor dizendo, a indefinição da própria comunidade, se tornaria a principal razão para que, apesar da prosperidade e da adequação da proposta técnica esboçada em 1992, o processo de regularização de Coroa Vermelha, por mais três anos, retornasse às gavetas da (...) Funai, até que o desenrolar dos fatos voltasse a ensejar a sua retomada”.

aldeia e, sobretudo, à manutenção do pleito pela regularização de toda a Terra Indígena”. Este processo, por sua vez, levaria à eleição de um novo cacique e à reorganização do comando comunitário, construindo uma “unidade política” no grupo e, enfim, viabilizando um consenso em torno da pretensão coletiva de reconhecer a terra como indígena.

As novas exigências organizacionais da comunidade, ditadas agora claramente pela necessidade comum de defesa da Terra, conduziram, a partir de 1993, ao fortalecimento não da facção minoritária, mas sim de uma unidade política da aldeia, marcada, em 1995 (...) pela indicação de um novo cacique e pela criação da Acipacover (Associação Comunitária Indígena Pataxó da Coroa Vermelha), sob a presidência de Chico, ainda o líder internamente mais expressivo da comunidade e principal avalista de uma total reformulação das posições adotadas em 1990 pela maioria dos seus seguidores (Sampaio, 1996).

Acredito que a avaliação de Sampaio (1996) de que a conquista desta suposta “unidade” envolveu uma “total reformulação das posições” outrora assumidas reforça a interpretação segundo a qual, para ele, o interesse pataxó propriamente dito era o pela demarcação – o outro constituindo um interesse *influenciado*. É certo que a demarcação exigiu a formulação de um consenso construído e que isto foi conseguido com a eleição de um novo cacique – também *influenciada*, se é para manter a discussão neste registro, pelas demais aldeias pataxós, pelo próprio órgão indigenista e por organizações afins. O ponto a destacar é que, (1) para além de qualquer *influência*, os “projetos” concorrentes eram todos pataxós e, neste sentido, seria muito mais frutífero pensar suas relações com não-índios em termos de *alianças* que de *ingerências*; e que, (2) longe de uma “total reformulação das posições” então existentes, o consenso alcançado representou, sobretudo, uma concessão de parte a parte para que os respectivos “projetos” pudessem seguir de forma mutuamente satisfatória – Itambé, pela obtenção do reconhecimento do território e de seu papel nesta conquista; Chico, com suas negociações fundiárias no interior da aldeia, garantidas.

Quanto a seu Benedito, este nunca me explicitou os processos que levaram a sua substituição como cacique. Sempre que entrava neste assunto, ele se limitava a dizer que, depois de nove anos de comando, “entrou Carajá”. Tais motivos, sejam quais forem, devem ter sido contextuais, uma vez que, porque o último cacique “não tava fazendo um bom trabalho”, depois de “seis a sete anos”, o “pessoal chegou e [lhe] botou de novo”. Neste segundo mandato, contudo, Benedito permaneceu apenas por um ano e meio: “Aí eu falei pros meninos que eu não queria ficar, porque eu já tava enjoado disso”. Sua decisão ensejou uma nova assunção do comando comunitário por Carajá, que só o deixou em 2004, após disponibilizá-lo (condicionalmente) a Aruã, tendo em vista sua candidatura nas eleições municipais daquele ano, como vereador. Segundo seu Benedito: “Carajá ia sair candidato aí

falou que Aruã ficava no lugar dele se ele ganhasse. E se não ganhasse ele tornava a pegar. Mas, nesse encargo, foi que o povo gostou de Aruã, do trabalho que tá fazendo, e tá aí até hoje (Benedito, Nov/2008). A partir da assunção de Aruã, como já foi dito, seu Benedito figurou como uma “liderança” do Conselho e, posteriormente, assumiu a chefia da Guarda Indígena, passando, nos últimos anos, a acumular tal função com a de vice-cacique.

Neste capítulo procurei explorar os significados que perpassam uma das formas de conflito reconhecidas pelos pataxós de Coroa Vermelha como comuns ao seu cotidiano e, quiçá, à história de todo o grupo étnico. Tomei como identificador geral deste tipo de “problema” a expressão “briga interna”, embora vários outros termos sejam utilizados para acionar a ideia envolvida: *conflitos que são constitutivos das interações indígenas*. Na sua forma mais elementar, relacionada a querelas entre indivíduos e por motivos associados ao consumo de bebidas alcoólicas ou por “ciumadas”, costumeiramente as soluções têm sido encaminhadas pelo *aconselhamento* dos “chefes de família” que são também as “lideranças” nas aldeias, incluindo entre eles o cacique. A condição familiar que articula o aprendizado com a “obediência” ou “respeito” devido às “lideranças”, por sua vez, seriam formas de socialização privilegiadas nas situações “tradicionais” de aldeia, cuja expressão maior é a “aldeia-mãe”. A percepção disto, porém, foi produzida a partir das representações que os pataxós fazem de seu passado com base nas mudanças vivenciadas no presente.

O mesmo vale para a discussão das formas mais evoluídas da “briga interna”, ocasionadas em razão dos conflitos assumidos pelos próprios “chefes de família”. Nesta situação, o aconselhamento dá lugar a outras formas de administração das disputas, seja a partir do confronto direto – onde o recurso ao facão constitui uma constante –, seja pelo deslocamento de indivíduos pataxós ou de sua “família” para outras localidades, a fim de evitar ou não potencializar o conflito. O exemplo acionado para refletir sobre todas estas dinâmicas foi a da “briga” local entre Itambé e Chico Índio. Foi também este exemplo que pautou a discussão sobre o processo que levou à eleição do primeiro cacique da aldeia, bem como aquele que conduziu à regularização da mesma. A construção de seu Benedito como cacique, entretanto, não se reduziu à maneira como lidou com esta “briga”, mas envolveu tanto a participação do órgão indigenista neste processo, como os aprendizados obtidos a partir das situações práticas que vivenciou em sua trajetória nesta função. Vendo de outro modo, ela se deu pela apropriação destas experiências nos termos do aconselhamento.

Na discussão que se segue, o foco recairá sobre o contexto da “criminalidade”. No entanto, ela não se concentrará apenas nos tipos de “problema” que os pataxós consideram estritamente contemporâneos, mas também na maneira como este contexto impactou as próprias situações de “briga interna”. Neste sentido, muitas das questões aqui tratadas reaparecerão em uma forma mais ou menos modificada em relação à situação atual da comunidade, razão pela qual este capítulo também ganha importância. E o que vale para os conflitos a este respeito, vale igualmente para as formas de sua administração. Este ponto, contudo, será o tema dos últimos dois capítulos.

Capítulo 3

Dos conflitos em uma “aldeia diferenciada”

André – O senhor pode falar se atualmente tem algum pataxó preso?

Benedito – Bom, veja bem... Já foi muito índio preso, continua indo preso, pois... A gente chegou num determinado tempo que tá sendo quase que obrigado a isso porque... Eu quero deixar bem claro pra você o seguinte: existe um índio que ele não reconhece nada. Ele é um tipo quase selvagem. E hoje, por exemplo, Coroa Vermelha é uma aldeia que, assim... Vai lá quem quer. Aqui chega todo mundo. É uma aldeia diferenciada. Ela é uma aldeia turística, que todo mundo sabe, que todo mundo, de qualquer país, chega aqui. Que a gente aqui vive com artesanato e onde se envolve muitas pessoas não-índio que vem não sei da onde, de vários lugares, e faz os malfeitos por lá e corre pra cá. No caso, roubar, vender droga, se envolver com de menores, essas coisas. Então se aparou por aqui. E aqui a gente já tem uma média de cinco mil índios, já. É a aldeia maior que está tendo no extremo sul da Bahia em população de gente e onde nós temos uma boa parte de pessoas jovens. E eles são umas pessoas que chegam aqui, são estudantes. São uns meninos que já estudam, que já sabem conversar. Não é aquele índio bobo mais. Ele já sabe se defender. Sabe conversar... E é onde vem o envolvimento de pessoas de fora, encaixando junto a amizade com estas pessoas jovens. E é onde começa, às vezes, a aprender a fazer as coisas malfeitas (Jul/2007).

Naquela manhã de segunda-feira – minha primeira em Coroa Vermelha – não tive oportunidade de conhecer o cacique, pois este se encontrava viajando a capital federal com outras “lideranças”. Karkaju, meu único contato na aldeia, havia acompanhado a comitiva. Com isso, foi seu Benedito que ficou responsável por conversar com o “pesquisador de Brasília interessado na Guarda Indígena”¹. Creio que esta referência o levou a interpretar minha pergunta relativa a pataxós presos como versando sobre aqueles que o foram *por intermédio* da Guarda, e não de uma maneira geral, de modo que, após afirmar a existência destas prisões, o mesmo tratou de explicar porque estavam sendo “quase que obrigados” a agir desta forma. O motivo seria a chegada de um “determinado tempo”. Mas era preciso “deixar bem claro” quais determinações este “tempo” então chegado implicava.

Talvez por precaução quanto ao imaginário do pesquisador, o primeiro ponto a esclarecer foi apresentado pela negativa, referindo-se aos “tipos” de índios existentes: o “quase selvagem” que “não reconhece nada” não era o do “tipo” encontrado em Coroa Vermelha. A segunda questão acionada por seu Benedito para justificar o que vinha se

¹ Durante esta primeira e curtíssima estadia no campo, seu Benedito, então apenas chefe da Guarda Indígena, sempre me apresentava aos demais pataxós desta maneira, mesmo diante de minhas várias observações a respeito do intento oficial da visita: levantar a situação dos índios presos. Acredito que tal associação com a Guarda ocorrera via Karkaju, responsável que foi por comunicar às lideranças a minha visita à aldeia. Uma vez que nossa conversa em Brasília versou sobre este tema, creio que, para ele, era apenas isto o que me levava a campo.

passando em Coroa Vermelha era a qualidade, largamente referida na comunidade, para entender e me fazer compreender o motivo de seus “problemas” e soluções encaminhadas: trata-se de “uma aldeia diferenciada”. Tal condição estaria associada à ideia de ser ela um lugar onde se “chega todo mundo” – de turistas interessados em artesanato a não-índios “malfeitores”; ao expressivo contingente populacional da aldeia – o maior da região; bem como à proeminente participação de jovens na composição da comunidade – jovens que “estudam e sabem conversar”. Este conjunto de fatores seria o responsável por conformar o “tipo” local: um índio não mais “bobo” e, portanto, capaz de se “defender”. Defender-se, neste caso, de um “envolvimento” necessário – visando o turismo; porém, perigoso – pois passível de aprendizados nocivos: o dos “malfeitos” cometidos por “pessoas de fora”. O “encaixe” de uma tal “amizade”, injustificável pela possibilidade de defesa, seria, enfim, o que “quase” os obrigava a realizar aquelas prisões.

As razões e procedimentos implicados neste “quase”, reverberados no trabalho da Guarda Indígena, serão assunto de um próximo capítulo. Por ora, concentrar-me-ei no universo destes “malfeitos” – que noutras falas se coaduna com a ideia de “criminalidade”; bem como em “problemas” outros registrados durante a pesquisa. O objetivo é explorar, inicialmente, os significados que os pataxós atribuem à condição “diferenciada” de Coroa Vermelha, caracterizando sua relação com o contexto da “criminalidade”. Em seguida, procuro apontar como esta modalidade contemporânea de “problemas” está marcada pelo tráfico e uso de “drogas”, mas também discutir sua repercussão nas práticas de “furto” e “roubo”, em “brigas”, na formação de “gangues”, na articulação que estabelece com o “aliciamento” e a “prostituição”, e na emergência de situações de “violência” outrora não-publicizadas. No mais, abordo as divergências havidas no Parque Indígena, em especial, aquelas que se dão em torno dos direitos de uso sobre tal espaço por índios e não-índios, e entre os próprios índios; e finalizo discutindo como as “brigas internas” se encaixam neste contexto e ainda como este é apropriado pelo que os pataxós chamam de “politicagem”.

3.1 A “aldeia diferenciada”

A condição “diferenciada” de Coroa Vermelha é o principal fator acionados pelos pataxós para a compreensão dos “problemas” que têm assolado a aldeia. Como fica claro na fala de seu Benedito, esta diferenciação é marcada, de saída, por seu caráter “turístico”. Por um lado, como disse seu Noel em relação aos turistas naquela mesma manhã de segunda-feira: “eu quero que ele venha nos ajudar, passear, conhecer nossa origem. Que ele saia daqui

satisfeito. Que ele possa vir no outro ano e trazer mais pessoas, trazer mais renda pra região” – pois, como indicado no primeiro capítulo, o turismo é algo vital para a reprodução sócio-econômica local. Por outro, este mesmo turismo não atrai apenas forasteiros curiosos e compradores de artesanato: ele atrai também estranhos, e, entre os quais, sempre pode haver *malfeitores*. Destaco que não se apresenta aos pataxós a ideia de que eles estejam sendo *subjugados* por este “envolvimento”, embora o mesmo, “às vezes”, possa lhes ser nocivo. Admitindo os riscos, eles efetivamente *buscam* tal “envolvimento”, encarando-o como a grande fonte de “renda” da comunidade e, neste sentido, uma solução para este “problema” não passaria – aos olhos do grupo – por uma restrição ao turismo.

Associada a esta característica inicial, do ponto de vista de seus moradores – assim como para os antropólogos soteropolitanos –, Coroa Vermelha é “diferenciada” por ser “urbana”. Segundo Noel, em tal qualificação estaria envolvido o fato dela se encontrar entre duas cidades, Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia; de haver uma vizinhança “branca” totalmente contígua, “aí tem qualquer problema lá, trás pra aqui” que “às vezes, o índio cria um problema lá e eles vêm até aqui brigar pra gente entrar no meio também”; de ser atravessada por uma rodovia, considerando que *Nova Coroa* está situada do outro lado da pista; e de que o transporte público possibilita um acesso fácil e permanente ao local, de maneira que “aqui chega pessoas três horas, quatro horas da madrugada, e você não sabe quem é”. Fechando tal circuito “urbano/turístico”, seu Benedito comenta como todos estes fatores a transformam em um “comércio” cuja necessária abertura inviabiliza qualquer controle de trânsito, o que reforça sua especificidade em relação às outras aldeias.

A notícia normal é que é dentro de uma cidade, Cabralia, e outra, Porto Seguro... Aí já se transforma num comércio grande. Porque aqui já temos do outro lado da pista pousadas pra todo lado. E temos essa área grande que começou de lá até cá no rio Mutari. Então já é praticamente um comércio. É uma área que também existe muitas pessoas visitantes. E não podemos pôr uma área fechada que só entra quem quer. Como uma aldeia, vamos supor assim, que nem Meio da Mata. Que lá só entra quem eles quer. Pra isso nós temos uma Reserva ali, que ela recebe vários turistas de todo Brasil. Então é uma área que não podemos manter uma ordem fechada aqui... – ‘Entra só quem a gente quer. É aberto. E, nesse aberto que é, é onde começa a malandragem (Benedito, Jul/2007).

Obviamente, o fato de Coroa Vermelha ser “toda calçadinha, com água, luz”, como me disse certa vez Chico Índio, também faz dela uma “cidade”. Contudo, estes ganhos de infraestrutura urbana não costumam ser acionados pelos pataxós para explicar o tipo de “problema” com que têm se deparado “de um certo tempo pra cá”, a não ser de maneira indireta. Um exemplo nesta direção seria a acusação contra os índios que ganham casas

através de projetos de moradia e depois as alugam ou vendem a não-índios, permitindo a instalação destes últimos na comunidade. A este respeito, é importante relembrar que a presença de não-índios não é algo novo para o grupo, o casamento interétnico sendo seu principal canal de acesso. Neste caso, porém, ocorria que os não-índios eram poucos e conhecidos, além do que, ficavam subordinados às relações familiares indígenas nas quais ingressavam. Tudo isto parece se complicar diante do que seria um terceiro aspecto da condição “diferenciada” da aldeia: seu expressivo crescimento da população.

No capítulo anterior, indiquei como este crescimento é um dos principais fatores acionados pelos pataxós para caracterizar o contexto de surgimento da “criminalidade” em contraste com aquele onde prevalecia a “briga interna”: um contexto marcado pela “pouca gente” toda “parente”. A explosão demográfica atual, por sua vez, agregou a esta “pouca gente” um conjunto de moradores em grande parte anônimo e atravessado por vínculos familiares muitas vezes precários – se não inexistentes. Ou seja, moradores com um perfil bastante diverso daquele atribuído ao “parente”: alguém com o qual a relação se dá nos termos do “costume de aldeia”, o que implica certos compromissos comunitários, como o de ouvir os conselhos dados pela “liderança”. Com efeito, por vezes presenciei o cacique ou o chefe da Guarda tendo que resolver situações de conflito envolvendo desconhecidos, isto é, pessoas sem uma referência familiar na aldeia, ausência esta que dificultava de maneira considerável a administração destes conflitos.

Adianto que, como Miranda (2009) tem apontado, a ênfase no modo de interação cultivado pelas pessoas mais velhas da comunidade – meus principais interlocutores na discussão sobre um “costume de aldeia” – não deixa de expressar certo conservadorismo sobre a maneira de encarar as relações familiares e comunitárias. Porém, como explorarei melhor no próximo capítulo, acredito ser importante distinguir a demanda pataxó por um “respeito” a “lideranças” (atitude que seria constitutiva da própria ideia de comunidade indígena) da relativa à antiga “obediência” aos pais (que no passado do grupo conformava a primeira e certamente continua a ser fundida a ela em muitos relatos contemporâneos), isto porque, atualmente, esta última forma de relação não configuraria a única maneira de expressar tal “respeito”. O engajamento na “cultura” e o “trabalho para a comunidade”, por exemplo, seriam outras formas de fomentar esta relação não só com as “lideranças”, mas também no que diz respeito a um compromisso com o coletivo constituído pelo grupo.

Outra característica que os pataxós atribuem a sua aldeia diz respeito ao “tipo” de índio nela encontrado. Como bem frisou seu Benedito, o mesmo não é mais “bobo”. Esta condição, porém, não supõe qualquer exclusividade local, sendo afirmada em relação aos

índios que vivem “no mato”, representados como “inocentes”; ou ao próprio grupo no passado, tendo em vista contextos em que se deixaram enganar pelo não-índio, tal qual na visita do “engenheiro” e “tenente” que suscitou o “Fogo de 51”. Longe de ser “bobo”, atualmente, a maioria destes índios é “estudante”, sabe “ler e escrever” e, portanto, tem “consciência” do “certo” e do “errado”. Tal “consciência”, por sua vez, não se coadunaria mais com a postura tutelar que, outrora, a “lei” dispensava a qualquer índio, tomando-o imediatamente como um “inocente” – ele, “mesmo errado, tinha razão”; embora alguns continuem a acionar tal recurso. Juntas, a aquisição da “consciência” e a “virada na lei” suscitaram um contexto que exigiria do índio a responsabilização por seus atos.

A lei tá aí pra todo mundo. A lei virou. A lei não é só pros brancos... Porque antigamente tinha uma lei que protegia o índio. Índio, mesmo errado, tinha razão. E hoje não, eles vão [presos] e vão mesmo. Eu acho que foi muito bom isso, porque através disso muitos índios faziam besteira... Hoje tem uma proteção pra índio? Sim, tem. Aqueles índios que tá lá no mato que não conhece nem o que é cidade, não sabe nem falar. Esse é considerado um índio, assim, inocente. Mas a gente que já sabe pegar na caneta e escrever, já é vereador, é deputado, é isso e aquilo. Eu acho que esse é completamente consciente (Benedito, Jul/2007).

A “besteira” feita em nome de uma tutela que seria caduca no que se refere aos índios que não são mais “bobos”, mas também com base na ideia de que o índio “é federal” – expressão utilizada para invocar uma exclusiva competência da União nos assuntos que envolvem indígenas, tornando, por exemplo, ilegítimas as ações das polícias estaduais neste domínio; seria o ponto de articulação com aquela “malandragem” citada mais acima pelo mesmo Benedito. Sua ênfase ao mencionar que “hoje” os índios que fazem “malfeitos” vão presos “mesmo”, procura denunciar práticas passadas de “lideranças” que, em nome desta tutela federal, terminavam exigindo a soltura de índios eventualmente presos pela Polícia Civil, ainda que os mesmos estivessem “errados”. Tais práticas, segundo vários pataxós, teriam promovido um mau uso deste direito, tornando-se uma questão bastante polêmica dentro do grupo. Não por acaso o cacique Aruã fez constar na ata da primeira reunião comunitária conduzida por ele o seguinte “acordo entre todas as lideranças”:

(...) se caso acontecer de algum índio for preso por roubo e tráfico de drogas, eles [as lideranças] não irão tirar ninguém da cadeia, principalmente o cacique. Pois, o mesmo não será conivente com as coisas erradas. E os pais deverão conscientizar os seus filhos para que não aconteça de alguém ser preso por estes atos ilícitos e as lideranças serem condenadas pelas famílias por não dar apoio aos infratores (Ata de Reunião, p. 5, em 01/10/2004).

É preciso destacar que, ao fazerem a crítica da tutela, as “lideranças” não estão fomentando a abdicação de direitos específicos enquanto povo indígena. Seu alvo não são

estes direitos, mas o que o índio faz tendo “consciência” deles – ou melhor, o que faz de “malfeito”. O encaminhamento nestes casos, longe de ser a condenação de tal direito, é a ratificação de que não faltará punição aos “infratores”. Porém, e creio que isto é o mais importante, esta punição envolve diversas mediações locais antes de, eventualmente, ser consolidada numa “prisão” estatal – solução limite e levada a cabo, com uma ou outra exceção, só após a adoção das alternativas indígenas, como será visto noutra capítulo. No mais, para Benedito, como para Noel, ao invés de ensejar perdas legais, a junção entre “consciência” e “virada na lei” envolve ganhos jurídicos: porque “a pessoa faz o malfeito sabendo que tem punição”; e porque “como outras pessoas, temos direitos? Temos. Mas temos o direito também de respeitar o ser humano pra sermos respeitados”.

Mas, assim como não é possível evitar que dentre os não-índios que visitam a aldeia alguns sejam malfeitores, também não é possível garantir que todos os pataxós sigam esta “consciência”. A convergência entre estes dois riscos, ou seja, a possibilidade de que malfeitores não-índios e índios fazedores de “besteiras” “encaixem uma amizade” seria a principal razão para o surgimento da “criminalidade” na comunidade. Com efeito, assumindo que a mesma já nasce “turística”, mas que esta “criminalidade” lhe é recente, não seria razoável ver no turismo sua causa, embora este lhe crie várias condições favoráveis. Num certo sentido, o mesmo pode ser dito sobre seu aspecto “urbano” – pois, desde 1974, a BR-367 situou a comunidade entre duas cidades retirando-a definitivamente de qualquer isolamento; mas também sobre a presença de não-índios na mesma – que lhe é igualmente constitutiva, como visto no capítulo anterior. É certo que todos estes fatores condicionam tal surgimento, no entanto, no passado, eles não foram suficientes para engendrará-lo. É na chegada de um “determinado tempo”, como indicou seu Benedito, que isto se efetivará.

3.2 O contexto da “criminalidade”

O marco inicial deste “tempo” então chegado é tido como a “década de noventa”, embora os “500 anos” apareça como o grande evento catalisador dos “problemas” que a comunidade tem enfrentado atualmente. Neste período, dentre os aspectos diferenciais da aldeia, o salto populacional é o que efetivamente mais se coaduna com o surgimento da “criminalidade”. Contudo, como indiquei no capítulo anterior e assinalei mais acima, para além da questão numérica, esta combinação entre população e “criminalidade” envolveria, sobretudo, uma mudança nas relações entre os moradores. O excesso de gente teria gerado uma massa de desconhecidos e, com isso, criado dificuldades para a administração dos

conflitos na aldeia tendo em vista a precariedade dos vínculos familiares/comunitários estabelecidos com estes desconhecidos e, conseqüentemente, do seu compromisso com o grupo, cujo reflexo pode ser observado no grau de “respeito” pelas “lideranças”, abalado diante desta nova configuração societal.

No entanto, para além de desconhecida, uma parte relevante desta nova massa de moradores era formada por não-índios instalados na aldeia via casamento interétnico, mas também por um tipo nocivo de “amizade”. Enquanto no contexto em que predominava a “briga interna”, esta era, em geral, motivada pelo consumo excessivo de álcool e regulada segundo a lógica do *aconselhamento*, “dos anos 90 pra cá o negócio cresceu e começou a chegar pessoas trazendo os costumes de lá e os outros já aprendendo... Daqui a pouco os índios já propagando coisa que não deve”. “Lá”, no caso, seria o mundo exterior àquele das relações *costumeiramente* cultivadas numa aldeia: o mundo do “branco”, lugar de origem destes “costumes” indevidos de que fala seu Benedito, porém, que têm sido aprendidos e propagados pelos próprios índios. Seu crescimento na aldeia tem produzido o contraste temporal demarcado, entre outras coisas, por um passado exclusivo da “cachaça” e pelo presente também associado à “maconha” e outras “desgramas”.

Quando foi dos anos noventa pra cá, o número de gente cresceu. O pessoal não-índio não tinha muito dentro da aldeia, pra ficar dentro da aldeia, porque a gente sempre mantinha a ordem e era o índio mesmo ali. E de uns tempos pra cá foi juntando pessoas, trazendo, arrumando amigo índio, casando com índio e aí os problemas foi crescendo, a coisa foi acontecendo... O cara vinha e o índio já tava envolvido com ele fumando uma maconha. Daqui a pouco foi aprendendo... Hoje já tem gente que fuma tanta desgrama aí (Benedito, Nov/2008).

Destaco que, ao fazerem esta divisão entre “costumes”, os pataxós, por mais que invoquem certo romantismo em relação à figura do “índio”, ou sobre o “tipo” de índio que foram no passado, não deixam de registrar que entre os mesmos sempre houve conflitos. O que não lhes era próprio – e continua a ser visto como algo absolutamente forasteiro – é o envolvimento com as drogas ilícitas, no sentido que os “brancos” dão a este envolvimento, bem como as conseqüências funestas para seus usuários, para as famílias destes e para a comunidade em geral. Mais abaixo, transcrevo um pequeno trecho de uma entrevista com Rute, uma comissária de menores pataxó, em que a mesma procura delinear algumas destas diferenças. Para ela, enquanto a “cabeça do branco” envolve pensamentos e usos voltados para a “destruição”, a “visão do mundo como é” do pensamento indígena leva a marca da “união” a despeito de seus “problemas internos”. Este pensamento e uso diferenciado em relação ao mundo seria, inclusive, o que faria de uma “erva qualquer”, uma “droga”.

Rute: A cabeça do branco é completamente diferente do que a gente pensa.

André: Você acha?

Rute: Eu acho. Porque a gente tem uma visão do mundo tão... Tão diferente do deles. A gente não quer que nada de mal aconteça a ninguém. A gente quer que as coisas sejam boas, a gente quer que as pessoas vivam num mundo melhor, enquanto os outros só querem ver a destruição de tudo...

André: Você tá generalizando, Rute!

Rute: Eu não tô generalizando... A maioria é isso mesmo. Pra você ter uma ideia. Quando você viu um índio juntando aí um monte de índio que são traficantes, que tão traficando drogas, que tão influenciando menores? É muito difícil você ver isso. Agora, na maioria das vezes, como aqui em Coroa Vermelha, que morreu índio aqui dentro, que mexia com droga... Por quê? Porque veio um branco e simplesmente influenciou o menino. Cresceu naquilo ali e ele se tornou um traficante. Como muitos meninos aqui dentro era influenciado por esse cara que morreu aí agora, entendeu? Então, se a gente não morasse numa comunidade tão próxima a cidade, talvez a gente não teria tantos problemas com drogas e muito alcoolismo... Como nas comunidades mais distantes. Tem comunidade aí que usam como uma erva qualquer. Como a gente toma o nosso cauim, a nossa bebida da nossa aldeia. É a mesma coisa! Mas eles não usam dessa forma, não pensam dessa forma. É por isso que eu não estou generalizando. Eu não estou dizendo que todo mundo é, entendeu? Mas só pra você ter uma visão do mundo como é, como a gente pensa, a união que o índio tem. Você vê que, quando tem um problema, o índio pode ser inimigo um do outro, mas se tiver um problema na comunidade, pronto! Todo mundo fica amigo e vai resolver os problemas juntos. Ele pode ter seus problemas que for interno, mas na hora de resolver as questões, a aldeia inteira tá ali junto pra resolver (Nov/2008).

Como Rute admite, nem todo “branco” é assim, apesar de “a maioria” sê-lo; e dificilmente o índio “mexeria com droga”, fato motivado apenas pela proximidade com a cidade. Isto permite dizer que a divisão entre “costumes” não é vista pelo grupo de modo estanque, embora ela seja o tempo todo afirmada, reforçando a ideia de que a relação índio/drogas é algo incomum, configurando o resultado de uma “influência” propriamente não-indígena. Numa situação de ambigüidade identitária, por exemplo, a associação com o tráfico pode aparecer como signo de *brancura*. Neste sentido, lembro que, certa vez, após resolver uma briga de vizinhos acompanhado de policiais militares, seu Benedito se referiu a um dos envolvidos – segundo ele, o dono de uma “boca de fumo” – como sendo “filho de índio com descendente” que “está mais pra branco”. Este, além disso, teria zombado das “lideranças” depois que a vizinhança ameaçou chamá-los diante da confusão – o que seria outro sinal do afastamento de tal morador em relação ao “costume de aldeia”.

Casos como este reforçam cotidianamente as diferenças entre tais “costumes”, mas também a percepção de que a hegemonia do último tem perdido espaço. Como disse seu Benedito em trecho citado anteriormente, “o pessoal não-índio não tinha muito dentro da aldeia, pra ficar dentro da aldeia, porque a gente sempre mantinha a ordem e era o índio mesmo ali”. Enquanto o número de não-índios efetivamente instalados na comunidade era contido pela manutenção desta “ordem” indígena, esses não-índios não prejudicavam tal manutenção. Os casamentos interétnicos, porém, aumentaram; bem como certas formas de

“amizade” entre índios e “brancos”; fora a própria convivência, num passado recente, de algumas “lideranças” em relação à confecção de falsos “documentos indígenas”, fato este igualmente reputado como permissivo da instalação de não-índios no local. Tal instalação, entretanto, também era motivada por um atrativo alheio aos pataxós.

No trecho de entrevista com seu Benedito que serve de epígrafe a este capítulo, o mesmo comenta que muitos não-índios, após cometerem seus “malfeitos” mundo afora, correm para a aldeia em busca de “aparo”. Para além de se referir ao livre trânsito proporcionado por seu caráter “turístico/urbano”, o “aparo” então mencionado ocorreria em razão de uma peculiaridade do policiamento estatal nas terras indígenas: por serem área da União, este policiamento está oficialmente a cargo da Polícia Federal e do órgão indigenista. De certa forma, tal peculiaridade não envolveria nenhum problema, a não ser por uma constatação empírica e bastante cotidiana para o grupo: quando se precisa, a polícia não aparece. Os motivos para isto também o sabem de cor: os federais alegam falta de efetivo; indigenistas, falta de recursos; os estaduais, a incompetência legal.

Quando a gente tá em dificuldade é um trabalho pra botar ali... A gente fica... - ‘Ai meu Deus do céu, o que é que vou fazer?’. - ‘Liga pra Polícia!’. Eles dizem... - ‘Eu não posso ir não. A gente não tá autorizado’. - ‘Mas o que é que tá acontecendo aí?’. - ‘Ah, é uma bagaceira que tá aqui’. Não vinha, porque não tinha autorização. Era Polícia Militar. Aí ligava pra Polícia Federal... - ‘Ah, eu não tô podendo ir porque eu só tô com um agente aqui’. Sempre botava um ‘porém’ no meio e as coisas acontecendo (Benedito, Jul/2007).

A atuação da Polícia Militar e Civil nestas áreas é cercada de controvérsia, mas predomina – ao menos quando a ação é pró-indígena – a compreensão de que ela não é “autorizada”. Esta controvérsia, porém, não ocorre apenas no âmbito legal. O histórico de experiências malfadadas da comunidade com os militares faz com que esta atuação não seja um assunto pacífico entre os próprios pataxós. Tanto é que, por muito tempo, a atuação da polícia também não acontecia por depender da “autorização” do cacique – como, de resto, ocorria ao tempo do trabalho de campo, com a diferença de que a atuação é previamente acordada, sendo, além disso, feita com a participação de alguma “liderança”, a exemplo do caso citado mais acima, em que o chefe da Guarda contou com a presença de policiais na abordagem do problema. Muitas vezes, no entanto, mesmo havendo este acordo, não havia polícia – ou sua chegada se fazia a muito custo, após uma série de tentativas frustradas.

Um exemplo bastante contundente nesta direção ocorreu durante meu trabalho de campo em 2008, mais precisamente no meu último dia na aldeia. Chegando ao *Centro Cultural* naquela manhã de dezembro, me deparei com uma situação tensa, pois, na noite

anterior, um jovem a que chamarei de “P”, considerado um dos mais “problemáticos” na comunidade, acompanhado de outros, teria, armado de “facção”, ameaçado os filhos do índio “F” durante toda a madrugada, em frente à casa do último. Desde as 23h, vários vizinhos começaram a ligar para seu Benedito alertando sobre a situação e lhe pedindo alguma providência. Na ocasião, entretanto, a Guarda já se encontrava desativada, o que fez seu chefe alegar que não tinha como agir sozinho contra o grupo de jovens. De mãos atadas, este começou a ligar para a delegacia no intuito de obter ajuda policial. Ele, porém, como vários outros pataxós que também haviam tentado esta ligação, ouviu do único policial que se encontrava na sede da Polícia Civil o argumento de que não poderia se ausentar do local. Segundo seu Benedito, já era 1h da madrugada quando, depois de várias outras ligações no intervalo decorrido desde as 23h, recebeu um chamado “desesperado”. Após diversas outras tentativas, enfim, conseguiu combinar com alguns policiais militares de se encontrar em um posto de combustível próximo à casa de “F” para daí se dirigirem até lá. Quando chegaram, porém, não encontraram mais ninguém à porta da casa. Na manhã seguinte os filhos de “F” se mudaram para outra aldeia. Ressalto que a dificuldade de se contar com a Polícia Civil e Militar ainda serviu de pretexto para que o chefe da Guarda destacasse a falta que fazia esta instituição indígena durante toda a manhã.

Em relação à Polícia Federal não era diferente. Um motivo de grande indignação era o fato deste aparato policial ser prontamente acionado para garantir a reintegração de posse a fazendeiros diante das “retomadas” pataxós, ao passo que nunca podia realizar rondas na aldeia. Numa de minhas visitas, pensei ter encontrado uma situação diferente ao notar a presença de uma viatura, mas seu Benedito logo destacou que a ação envolvia a busca por “caça-níqueis” na área não-indígena do distrito. Enfim, tanto a impossibilidade de atuação alegada pelas polícias estaduais, como a escusa dos órgãos federais de que não dispõem de efetivo/recursos suficientes para uma atuação ostensiva, são fatores que transformariam a aldeia em um refúgio privilegiado para não-índios malfeitores. Se a polícia não chega, eles sabem que não serão importunados. Mas, para que isto ocorra, alguém de dentro da aldeia precisa dar aquele “aparo”. E, como disse seu Benedito, é aí que começa a “malandragem”, que se “encaixa a amizade” e que se aprendem e se propagam os “costumes” indevidos. A “criminalidade”, portanto, seria fomentada por uma série de processos históricos, mas marcada, sobretudo, pela falta de segurança e por relações agora viciadas pelas “drogas”.

3.3 O “problema das drogas” e sua repercussão

Quando falam em “drogas”, os pataxós nem sempre são específicos quanto ao que estão se referindo. Muitos relatos deixam a entender que estão falando da maconha, mas outros apontam para o uso de diferentes entorpecentes ilícitos. A ata da primeira reunião comunitária conduzida pelo cacique Aruã indica que, na aldeia, “a droga mais utilizada é a maconha, mas há casos de uso de craque, cocaína e outras drogas lícitas como álcool e cigarro”. Tal descrição coincide com a feita por um ex-usuário por mim entrevistado, como será discutido mais adiante. O que gostaria de destacar, entretanto, é que, embora a “droga” seja a marca principal do que os moradores identificam como “criminalidade”, não foi exatamente sua presença ou a percepção de seu uso na comunidade o que determinou sua reação a esta forma de conflito. Ao conversar com uma pataxó residente no local desde meados da década de noventa, por exemplo, ela apontou que em tal época já era possível observar seu uso, embora isto fosse feito com bastante reserva, além de não suscitar os “problemas” que têm surgido mais recentemente². Creio que foi a eclosão e, sobretudo, a multiplicação destes “problemas” o que efetivou a ideia de a aldeia estar dominada pela “criminalidade”. Tais “problemas” seriam principalmente o “furto” e o “roubo”.

² Em meu próprio trabalho de campo não ouvi referências de que este uso moderado ocorresse em tempo anterior a esta década. No entanto, vale destacar conversa que Grünewald (2001:122) teve com um morador não-índio da região sobre o período de ocupação da área onde se formou a aldeia. Tal entrevistado, morador de Santa Cruz Cabrália, “conta que foi pela primeira vez para a região em 1971, quando o asfalto só chegava até onde hoje é o aeroporto de Porto Seguro”, voltando em 1974, numa época que “já havia asfalto até Santa Cruz Cabrália, embora na cidade não houvesse a menor movimentação de automóveis”, “em Coroa Vermelha os ‘índios andavam em bandos’ de dez ou no máximo vinte pessoas, que iam trocar ou vender seu artesanato para os jovens hippies”. (...) “As pessoas que visitavam as praias da região (e, portanto, as fronteiras com as quais os índios tinham mais contato) eram exclusivamente esses jovens, estereotipados como hippies ou até mesmo usuários de drogas como maconha ou cogumelos alucinógenos”. Além disso, Grünewald (2001:53) também aponta como o turismo foi responsável por levar certos psicoativos até Barra Velha: “Embora o turismo seja economicamente importante para os índios, há queixas isoladas em relação à entrada de maconha na área indígena, motivo de preocupação por parte da população de Barra Velha, sempre atenta aos usuários, que muitas vezes propõem aos índios a troca da maconha pelo artesanato. Embora em Caraíva se oriente os visitantes a não fazer propostas de troca de maconha ou bebidas alcoólicas, isso por vezes ocorre, como relata um morador de Caraíva que afirma já ter ‘cansado de pegar turistas’ (em especial paraguaios e argentinos) levando uísque e outras bebidas para trocar por artesanato. O líder indígena José Baraiá reconhece que o maior problema é que existem ‘índios na aldeia que fumam maconha e que fazem uma má imagem para a comunidade lá fora [Caraíva e Trancoso], que fica pensando que todos os índios gostam’. Sua esposa reclama também dos turistas que compram coco e colares e, na falta de troco, dizem que pagam na volta do passeio à aldeia e não o fazem, passando por trás do coqueiral. Nesse coqueiral aliás, bem na entrada da aldeia para quem chega pela praia, José fixou uma placa, arrancada pouco tempo depois pelos turistas, na qual se lia: ‘Visitantes, sejam bem-vindos. Área Indígena. É proibido colher coco e fumar maconha nessa área. Os infratores serão punidos’”. A própria cocaína já não seria algo estranho neste contexto. Segundo a fala de uma dona de pousada em Caraíva citada pelo autor, “como ‘exemplo de globalização’, (...) os índios no fim dos anos 1980 começaram a fazer ‘toneladas’ de gilettes de tartaruga para vender em Ajuda, especialmente para turistas brasileiros. Segundo ela, o pessoal de Caraíva pediu para que eles parassem com a produção, porque ‘tinha gente que não gostava’, tanto pela tartaruga quanto pela utilidade da peça”, que teria como finalidade “‘bater’ as ‘carreiras de cocaína’ a serem cheiradas” (Grünewald, 2001:170).

Cometidos por não-índios, mas, especialmente, pelos próprios índios contra outros moradores ou contra os turistas, estes “furtos” e “roubos” seriam a expressão maior da mudança na socialidade cultivada dentro da aldeia. É a isto que o cacique se refere quando menciona que o grupo estava vivendo um “alto índice de criminalidade” quando de sua assunção ao cargo, e o que motivou a criação da Guarda Indígena. Seu vínculo com as “drogas”, no entanto, decorreria justamente da dependência produzida pelas mesmas e da consequente necessidade de se obter recursos para adquiri-las. Somada ao fato de não haver grandes oportunidades de trabalho na comunidade; à facilidade de se conseguir estes entorpecentes junto aos não-índios – sejam os da vizinhança, os moradores da região, ou ainda os turistas³; mas também à condição indígena da área – que a tornava ainda mais atrativa para o tráfico, tendo em vista as restrições quanto ao policiamento; tal necessidade teria promovido um crescente e significativo número de “furtos” e “roubos”.

Eu acho assim... O não-índio, o branco, gosta mais da droga... Por a polícia não ter liberdade de entrar numa área indígena, eles vinham pra dentro da comunidade indígena, pra dentro da aldeia que 'lá a polícia não entra, não me perturba'. Atribuo mais a isso. Aí, juntando as drogas... Por exemplo, o índio vinha, usava a droga, aí não tinha como ganhar o dinheiro pra sustentar o seu vício e aí ia roubar (...). No caso, o índio começa fumando a droga dele, daí uma hora já fica viciado... Não tem um trabalho remunerado pra tá assumindo aquele vício dele, aí o índio parte pro crime, começa a roubar o turista, o próprio índio. Pra vender ou pra trocar com o próprio traficante. Isso acontecia assim: muitos roubava, por exemplo, um som. Ia lá com o rapaz que traficava, deixava o som lá com o rapaz e às vezes ficava ali, dava o preço dele e quando dava vontade dele pegar o negócio dele lá pra usar ele levava lá no rapaz e pegava... Uma vez nós vimos um rapaz que ele tinha roubado um ferro de passar, um sonzinho micro system que ele tinha roubado, e mais um ventilador. Aí a gente foi encontrar na casa do rapaz lá do traficante... Que ele pegou e já negociou com o rapaz. É isso que acontecia muito, na época... Tipo: roubo por causa da droga. (Jaquilande, Nov/2008)

Mas a criação da Guarda, o objetivo principal foi essa situação de furto, isso foi o principal. Que as próprias famílias não estavam tendo mais condições, nem sossego de estar deixando suas casas aí. Ou à noite mesmo, chegou um dia que teve uma família que, dormindo, a pessoa entrou dentro da casa, abriu a porta, saiu com as coisas, e a pessoa continuou dormindo. Depois, quando acordou, que viu que a porta tava aberta e não tinha nada. Então, você vê. Não podia tá ficando roupa no varal, nada. Aí tava demais! (Aruã, Dez/2008)

Em geral, os pataxós não fazem uma maior distinção entre “roubo” e “furto” e os casos dos quais ouvi a descrição evidenciavam o que oficialmente se concebe pelo segundo

³ Curiosamente, sempre que os pataxós indicam um caso de turista detido na região por acusação de tráfico, este é identificado como proveniente “de São Paulo” ou “do Rio de Janeiro”. Creio que muito desta avaliação tem seu reforço através dos noticiários televisivos onde a “criminalidade” ganha expressão especial nos estados referidos. Como exemplo disso, lembro que certa vez seu Benedito destacou que uma grande preocupação da comunidade era a de que a mesma não viesse a ter o que “a gente vê na televisão: roubo pra todo lado, droga, isso e aquilo”, como “no Rio de Janeiro ou em São Paulo”. Embora fale de *reforço*, não pretendo aqui negar (nem afirmar) a veracidade da identificação que fazem da origem destes traficantes, apenas assinalar esta associação.

destes termos – uma subtração de coisa alheia sem que tenha havido assalto ao proprietário. Como as entrevistas que realizei se deram em momento tido como calmo em relação ao que havia se dado anos atrás – tempo em que “acontecia cinco, seis roubo por semana” – é possível que situações de roubo propriamente dito também tenham ocorrido. O material furtado, por sua vez, como se vê na fala de Jaquilande e do cacique, envolvia pequenos objetos, utensílios domésticos e aparelhos eletroeletrônicos (TVs e DVDs são os mais citados neste tipo de relato) – muitos deles, dentro do horizonte econômico pataxó, conseguido “com suor e trabalho”. Havia também os casos de dilapidação do próprio patrimônio ou daquele conseguido a custa de projetos comunitários. Em 2007, quando de minha primeira entrevista com seu Benedito, este fez questão de me indicar uma recente apreensão da Guarda Indígena de um material de construção relativo a um projeto de infraestrutura que estava sendo conduzido na comunidade pela Funasa.

Aquí vou te mostrar um exemplo... Isso aqui foi um projeto que o governo fez pra comunidade fazer banheiro. A Funasa. Foi executado 125 banheiros. São uns banheiros muito do bom, pras casas das pessoas que moram aqui... Então são uns banheiros que não têm defeito nenhum... Muito bonito os banheiros, bem feitinho... Você tá vendo as pias ali? Tá vendo as torneiras? Então é o seguinte. Essa pessoa é um índio. Foi feito um banheiro pra ele... O que foi que ele fez? No envolvimento de bebida e droga, que ele gosta sempre de fumar o cigarro dele, a pedra dele, sei lá o que é... E chegou até o assunto de pegar isso aqui, desmanchar, tirar do banheiro e vender... Esse banheiro é novo! Deve ter uns dois meses que foi feito. Ele vendeu pra comprar o material dele pra poder usar [drogas]. Como ele é um material que foi pego do Governo Federal e a gente sabe que todos têm que prestar conta, tem que ver direitinho... A gente foi lá, agora mesmo, e eu mandei os meninos e outros buscarem este material [na casa do suposto traficante]. E botei aqui porque quando o cacique chegar junto com as outras lideranças a gente vai sentar e ver o que pode fazer (Benedito, Jul/2007).

Os “furtos” às residências da comunidade teriam sido a primeira forma de “roubo” promovida. Inicialmente, ocorriam apenas quando o morador se ausentava, mas depois passaram a se tornar mais frequentes e na presença dos proprietários, embora sempre sorrateiramente. No verão, quando eles se tornavam ainda mais expressivos, passavam a envolver também os turistas que se encontravam na praia, tendo em vista uma grande circulação de bens e de dinheiro. Desse modo, os agravos causados por estas práticas se configuravam prejudiciais tanto às relações cultivadas entre os próprios índios – o que começou a provocar situações de “briga interna” entre famílias, como se indicará mais adiante; como à imagem de lugar turístico associada à aldeia, o que era percebido como problemático tanto pela falta de “respeito” que os índios começariam a ter da população regional, e ainda pelo provável impacto negativo que isto acarretaria para a frequência turística da área, comprometendo a base de sua economia.

Embora os relatos sobre estes casos, em geral, tratem do passado, durante meu trabalho de campo presenciei algumas denúncias a este respeito, como no caso do “furto” de um “guarda-chuva de praia” pertencente a um locador de quiosque; das galinhas criadas em um quintal da comunidade; das ferramentas de um pataxó pedreiro que havia deixado o material na casa em que trabalhava; de produtos alimentícios de uma das lojas do Parque Indígena, invadida durante a madrugada; das bolsas de duas “turistas”, enquanto estas se banhavam no mar; de madeiras utilizadas para a construção de novas lojas no Parque Indígena; e também de dois porcos do mato que se encontravam aos cuidados do grupo, na Agricultura. Discutirei alguns destes casos com mais detalhes no último capítulo, tendo em vista ainda as formas de sua administração. Por ora, cito o caso do “furto” das bolsas de “turistas” em razão da mobilização que causou e de minha participação em primeira mão no processo, já que me encontrava com o cacique na hora que a denúncia chegou ao seu conhecimento e que este foi acionado para reconhecer os acusados.

O caso se deu num sábado, em fevereiro de 2010, portanto, em época considerada mais comum para esta prática, tendo em vista o grande número de turistas frequentando a comunidade. Após ter acompanhado o cacique durante toda a manhã, inicialmente, para averiguar uma queixa sobre invasão de terreno alheio dentro da aldeia, em seguida, visitando alguns moradores, almoçamos em sua casa. Estávamos conversando sobre certas acusações que lhe eram feitas quando seu celular tocou: era seu sobrinho e “assessor”, indicando que havia um “problema” na praia para resolver. Quando chegamos ao pontal da Coroa, havia dois policiais militares detendo dois jovens de aparência negra, acompanhado de uma das mulheres furtadas. Logo em seguida, chegaram mais dois policiais com o sobrinho do cacique, um de arma empunhada e para fora da janela do veículo. Sua postura era de total hostilidade para com os dois jovens, o que se evidenciava desnecessário uma vez que já estavam imobilizados pelos primeiros policiais. Eles, no entanto, não eram moradores da aldeia, mas se diziam “índios de Olivença” (tupinambás) e que estavam de aluguel em uma casa da comunidade. Ambos foram levados para a delegacia no carro usado pelos policiais, enquanto nós seguimos em outro, conduzindo uma das “turistas”.

Neste segundo carro, além dela, iam eu, o cacique, seu sobrinho e um não-índio que estava dirigindo. Durante o caminho, esta “turista” (na verdade, uma mulher que trabalhava em uma das casas de veraneio do distrito), contou que ela e uma amiga haviam deixado suas bolsas penduradas numa árvore e foram tomar banho de mar, desatentas. Identificaram, contudo, uma movimentação de crianças, bem como desses jovens junto ao local. Quando perceberam o furto, sua amiga foi direto ao encontro das referidas crianças, que agora

estavam com a mãe, esta, guardando algo em sua bolsa. A “turista” que vinha conosco não achava uma boa ideia abordar a índia, pois sabia que isto poderia deixá-la “marcada” na aldeia, mas a amiga (que não era da região) praticamente obrigou aquela a esvaziar a bolsa. Tal índia ficou extremamente ofendida e após mostrar que não tinha “roubado nada”, disse que acharia os dois rapazes para mostrar a “turista” que não era ladra. A índia terminou por encontrar os dois jovens e os indicou para as mulheres, que logo chamaram a Polícia. Talvez por se sentir pressionada dentro do veículo, a “turista” insistia o tempo todo que não era sua intenção chamar os policiais, pois não queria criar um “problema maior”, nem “generalizar” que os índios roubam, muito menos ficar “marcada” por isso. Apenas os óculos foram recuperados junto aos jovens e se descobriu que um deles tinha passagem pela Polícia.

A relevância destes “furtos” e “roubos” dentre os demais “problemas” atualmente vividos na aldeia também pode ser atestada através da verificação dos casos registrados no *Livro de Ocorrências* da Guarda Indígena relativo ao ano de 2008. Dos 155 casos aí assentados, 32% se referem a “furtos” e “roubos”; 24% a “ameaças” e “brigas”; 10% são relativas a “agressões” cometidas em âmbito doméstico; 8% a quebras de acordo/contrato; e 6% a alguma forma de violência contra menores. Os demais casos registrados se referiam decrescentemente a: “badernas” e “escândalos”; “arrombamentos” e “vandalismo”; abuso no consumo de álcool ou de drogas ilícitas; “estupro” ou “assédio”; “crimes” relacionados ao meio ambiente; queixas contra membros da “administração” da aldeia; tentativas de assassinato; e porte de arma de fogo. Alguns destes casos, como os de “violência” contra menores e os de agressão doméstica, serão discutidos mais a frente. Por ora, noto que o segundo par de itens deste levantamento – “ameaças” e “brigas” – também coincide com as considerações feitas nas entrevistas sobre “problemas” mais recorrentes na comunidade.

Uma parte destes “problemas” se coadunava mais precisamente com as formas elementares de “briga interna”, não sendo encarada pelos pataxós como um exemplo de “criminalidade”. Neste sentido, presenciei a denúncia de “brigas” causadas por desavenças entre vizinhos devido a controvérsias quanto à área pertencente a cada um, bem como uma agressão de um homem a uma velha senhora, sua vizinha, por motivo de “bruxaria”. A maioria dos casos, porém, estando associado de algum modo à “droga”, remetia a esta associação com a “criminalidade”. Certa vez, por exemplo, acompanhando seu Benedito e Jaquilande em uma ronda pela Agricultura, fizemos uma rápida parada na casa de uma moradora para apreciar um café. Na oportunidade, o primeiro começou a discorrer sobre a caça que ainda havia na região, como pacas e caititus, mas também onças (!), existência que, lamentava, contrastava com a excessiva ausência de peixe no rio. Logo em seguida,

mencionou que, não havia muito tempo, fora chamado, juntamente com o cacique, para resolver uma briga em família naquela vizinhança. O caso envolvia a ameaça de um irmão contra outro, através do uso de uma espingarda, discussão esta em que o pai de ambos terminou se envolvendo. Quando as duas “lideranças” chegaram, o irmão que fazia as ameaças ainda “desacatou” o cacique, mas foi logo contido e posto dentro do veículo da Guarda para ser encaminhado à delegacia, o que não aconteceu por pedido de seu pai. Segundo nossa anfitriã, a situação já estaria mais calma dentro dessa família. Todos concordaram que o irmão em questão não agira de modo consciente, porém, não ficou claro para mim se ele se encontrava sob o efeito de álcool ou de alguma “droga” ilícita.

Muitas “brigas” eram vistas como decorrentes da bebida – e o alcoolismo é assumido como um dos outros sérios “problemas” da aldeia, com a particularidade de ser algo mais antigo⁴. Também tive a oportunidade de presenciar queixas relativas a pessoas ébrias que estariam ocasionando “perturbações” ou promovendo ameaças pela comunidade, e, de forma mais eventual, visto algumas delas perambulando na parte urbana do território, ou ainda frequentando reuniões ou circulando pela Agricultura. “Problemas” mais sérios ligados à bebida, de modo geral, também estariam articulados ao consumo concomitante de outra “droga”. Este parece ter sido o caso do homicídio que me levou até Coroa Vermelha, ao tempo do projeto relacionado à situação prisional de índios. Como disse anteriormente, o único registro na Secretaria de Segurança Pública do Estado era o de um pataxó preso por “motivo fútil”. Quando fui à aldeia, em julho de 2007, abordei o caso junto a “lideranças” e estas indicaram a relação do crime com o uso de um entorpecente não especificado, mas que pela gravidade do incidente, crê-se, devia estar associado a outro(s) entorpecente(s).

Nós temos um índio que ele tá preso porque matou um. Ele matou uma pessoa num dia de domingo... A praia tava cheia. Ele começou a beber... Eu acho que fumou alguma coisa por lá. E começou uma questão com uma pessoa lá na praia e... Chegou até a apanhar um facão e cortou o camarada na praia. (...) Foi uma coisa assim, que ele fez, que foi em público, pra todo mundo ver... E várias pessoas que tavam na praia, de outro canto, saiu correndo e tudo porque viu aquilo e foi uma coisa muito horrível. Uma coisa assim, não interessante, que a gente ficou também decepcionado com aquilo... Porque na praia da gente, é onde a gente tá recebendo muitas pessoas que vem no domingo pegar uma praia, tomar um banho com sua família, criança e tudo... E ver certas coisas acontecer. Então, assim, ele foi pego quase em flagrante e tá tirando essa pena dele lá (Benedito, Jul/2007).

Porque foi uma coisa barbaridade. (...) Foi uma coisa assim... Muito esquisita. Em pleno verão, essa praia tava lotada de gente... Uma coisa muito feia, ele fez um homicídio muito barbaridoso. Não tava normal não... (Agenor, Jul/2007).

⁴ Durante meu trabalho de campo em 2008, a pesquisadora da ANAI, Marta Timon, se encontrava em Coroa Vermelha realizando um levantamento a este respeito. Além disso, uma queixa que havia contra a Funasa era a desta fundação não disponibilizar tratamentos específicos para este tipo de “problema”.

Algumas destas “brigas”, entretanto, só eram associadas indiretamente ao uso de “drogas”. Também numa manhã de fevereiro de 2010, chegou ao “escritório” um homem adulto, acompanhado de um jovem e um senhor que parecia ser o pai deste, todos não-índios, a fim de conversar com o cacique sobre uma ameaça sofrida pelo referido jovem, feita por outros da aldeia. Depois de algum tempo de conversa, o cacique chamou seu Benedito lhe dizendo que o caso envolvia “parentes” seus. Tratava-se de dois jovens que, segundo seu Benedito, “não era de hoje que aprontavam confusão”. Rute endossou o comentário, destacando que eram bastante “encrenqueiros” e que já haviam tentado agredir seu filho, quando este flertava com uma pataxó da aldeia e por pensarem que ele não era índio – o filho de Rute morava há pouco tempo em Coroa. O caso deste jovem não-índio era semelhante: havia se indisposto com os “parentes” de seu Benedito numa festa em Cabrália e, já na comunidade, estes, após se depararem com o não-índio em um ponto de ônibus junto a sua namorada pataxó, o ameaçaram. Na tarde do mesmo dia, após a mãe dos dois jovens ter passado no “escritório”, seu Benedito comentou que ela era uma das mães que reclamava bastante da atuação da “administração” (especialmente, da Guarda) por seus membros repreenderem e fazerem acusações de que seus filhos usavam “drogas” (coisa que negava veementemente). Um dia, porém, ela os teria seguido e descoberto este uso, parando, desde então, de acusar a “administração” de dizer inverdades contra os mesmos.

Outro caso de “briga” ocorrido no trabalho de campo, este, efetivado através de agressões físicas, envolveu uma das “lideranças” da aldeia. Numa noite de janeiro de 2010, Peroá, então presidente da Cooperativa de Artesanato, estava passeando pela comunidade acompanhado de sua esposa, quando alguns rapazes não-índios, mas, ao que parece, moradores do distrito, “mexeram” com esta. Ele então ameaçou os jovens, sem, contudo, levar a discussão adiante. Porém, quando retornava para casa em sua bicicleta, agora desacompanhado, foi perseguido e recebeu uma “pedrada na cabeça”, sendo em seguida espancado e ficando desacordado. Segundo relatos, alguém teria percebido e alardeado a situação, fazendo os agressores fugirem. No dia seguinte, após passar a noite no hospital, Peroá, juntamente com seu Benedito, se dirigiu a uma igreja evangélica na aldeia a qual, cria ele, pertenciam seus agressores. Embora achasse ter reconhecido um dos rapazes, não teve como prová-lo, sendo repreendido pelo pastor que destacou não ter fiéis com este perfil. Surgiram rumores de que alguém, na mesma noite da agressão, teria visto alguns jovens deixarem a aldeia alegando terem espancado a um índio. Mas a história ficou nisso.

Cito estes dois casos não porque eles demonstram situações claras de “brigas” provocadas pela “criminalidade” no sentido de seu vínculo com o uso de “drogas”, mas

porque seu acúmulo com outros casos afins a este uso termina por reforçar a ideia compartilhada publicamente de que todos estes acontecimentos são sinais do contexto de “criminalidade”, ainda que as situações específicas sejam eventualmente negadas como tal pelos pais, como outrora o fazia a mãe dos dois jovens “parentes” de seu Benedito, ou por outro responsável, como talvez tenha sido o caso do pastor em relação aos agressores de Peroá. Mas estes casos não são os únicos a reforçarem esta ideia.

Segundo Karkaju, também seriam comuns “brigas” devido ao futebol na aldeia, especialmente quando pataxós de determinados locais da comunidade se deslocavam para jogar em campo alheio, pois não se jogaria em qualquer um deles, mas sim naqueles de grupos de vizinhança específicos que têm seus próprios campos de referência. Embora não tenha verificado nenhum exemplo de “briga” provocada por este tipo de situação (disputas entre grupos territorializados a partir do futebol), destaco que o caso anteriormente citado da ameaça promovida por “P” e outros contra os filhos de “F” teria começado, conforme comentou Jaquilande em uma conversa, no contexto do futebol. Pela tarde daquele mesmo dia, durante um jogo no “campinho”, um dos filhos de “F” chegou ao local com um “facão” para “pegar” a “P” que, imediatamente, escapou, mas voltou ao local armado de uma “enxada”. Após alguns outros jogadores se envolverem na “briga”, um grupo investiu na dissuasão do conflito, fazendo com que fosse encerrado sem maiores incidentes, embora ele tenha tido desdobramentos, como foi visto, durante toda a madrugada.

Outros exemplos de “briga”, estas sim percebidas de modo mais geral como efeito direto da “criminalidade”, seriam as ocasionadas em festas da aldeia ou da região, com a especificidade de serem marcadas pelo confronto entre “gangues” constituídas na aldeia, ainda que compostas tanto por índios como por não-índios.

Dava os finais de semana, nas festas, aí as pessoas iam lá e voltava até insatisfeito. Porque aí formava uma gangue de índio com branco, e vizinho... Formava uma briga aí que acabava festa e tudo... (Benedito, Jul/2007).

Em época de São João tem um barracão que fica dezoito dias em festa. (...) De primeiro, até uma seresta tinha por aí... No outro dia, tava um cacete danado. (...) [Nesta época] tinha umas gangues que era só se encontrar nessas ruas, nas festas, que o pau quebrava bonitinho. Os índios com cabeça quebrada, cortado de garrafa, gente no hospital. Era assim... (Benedito, Nov/2008).

Estas “gangues” não mais existiam à época da pesquisa, porque, segundo seu Benedito, teriam sido desfeitas a partir do trabalho da Guarda Indígena. Referências a elas, contudo, sempre apareciam nas conversas relacionadas ao período mais crítico vivido pela aldeia em relação à “criminalidade”. Suas características e a gravidade dos confrontos que

ensejava serão discutidas mais a frente. Adianto, porém, que seu surgimento estaria relacionado com a própria formação de “bocas de fumo” dentro da aldeia, questão também remetida a este período mais crítico, mas que, ao longo do trabalho de campo, foi sendo crescentemente denunciado no “escritório”. Em 2008, narrativas sobre tais “bocas” eram sempre remetidas ao passado, mais precisamente entre 2003 e 2005. Sobre esta época, Jaquilande contou que “a droga tava quase dominando a aldeia toda (...), você passava nos pontos e via os caras vendendo ali (...), não tinha vergonha mais” de modo que “a própria comunidade, à noite mesmo, tinha medo de sair, passar pelo meio desses caras fumando drogas”, situação esta que era contraposta ao que estava se vivendo, embora isto não significasse o total desaparecimento das “bocas”, especialmente na vizinhança da aldeia.

Lembro que neste período, mais precisamente ao final de novembro de 2008, uma reunião do Conselho foi temporariamente interrompida depois que policiais militares abordaram e passaram a revistar dois motociclistas à entrada do Centro Cultural. Todos ficaram preocupados porque na noite anterior a Polícia havia invadido o bairro Quinto Centenário (lugar periférico de Santa Cruz Cabralia e tido como “perigoso” pelos pataxós) atrás de traficantes, operação que resultou na morte de dois deles, na prisão de alguns, e também na fuga de outros que estavam sendo procurados pela região. A batida policial, portanto, poderia significar que os dois homens abordados pudessem ser foragidos. A preocupação maior era a da diretora da Escola Indígena, que ficava ao lado do Centro Cultural, pois seus alunos estavam sendo dispensados exatamente naquele momento, e era inevitável que trafegassem por onde estava ocorrendo esta abordagem. Alguns dos alunos ainda chegaram a se aproximar, mas foram afastados pelos policiais. Felizmente, nada aconteceu e os motociclistas foram liberados depois da revista. Contudo, tal caso, mais o de ameaças aos filhos do pataxó “P” no mês seguinte, não deixavam de indicar algo.

Quando retornei ao campo em 2010, esta indicação teria se efetivado. Segundo membros da “administração” e moradores, inclusive alguns que eram críticos da Guarda Indígena, sua “suspensão” estava sendo considerada um dos principais motivos para o resurgimento de “bocas de fumo” na comunidade, mesmo diante do acordo que concedeu à Polícia maior liberdade e independência em relação às “lideranças” para atuar dentro da aldeia⁵. Muitos comentários sobre estas “bocas de fumo” envolviam a “retomada” Nova

⁵ Como será visto no próximo capítulo, em substituição à Guarda Indígena, definitivamente inviabilizada por uma decisão judicial que proibiu o município de fomentá-la, a solução adotada pelos governos federal e estadual para os “problemas” da aldeia foi criar uma “força tarefa” envolvendo instituições de Justiça e de Segurança Pública que implicou na ação policial militar e civil dentro da comunidade apenas auxiliada pelas “lideranças”.

Coroa, mas a maior parte deles fazia referência ao bairro Carajá. Aí, segundo as queixas, ocorriam muitas “ameaças” e “bagunças”, especialmente nos finais de semana, quando os supostos “donos” das “bocas de fumo” alardeavam pelas ruas do bairro que eles “mandavam na área”, desafiando o “cacique ou qualquer liderança” a enfrentá-los, embora “sumissem” quando se davam as rondas policiais. No “escritório”, além disso, sempre chegavam denúncias sobre determinada casa alugada a não-índio ou algum comércio local ser, na verdade, um ponto de tráfico. Em mais de uma oportunidade fui convidado pelo próprio cacique para acompanhá-lo em “passeios” com o fim de identificar tais pontos, atitude que jocosamente justificava como sendo para que eu lhe servisse de “guarda-costas”.

Certa vez um morador do bairro apareceu no “escritório” para fazer uma denúncia desse tipo. Após convidar a seu Benedito e a mim – pois era alguém que sabia de meus interesses de pesquisa – para uma conversa mais reservada, este começou a narrar o que soubera no último final de semana. Segundo ele, uma pessoa que chamarei de “D” estaria devendo dinheiro a traficantes de “droga” (cujo ponto funcionaria de fachada como uma peixaria e/ou bar) que foram lhe ameaçar na sua própria casa, no que este deu como pagamento a televisão de sua avó – com quem morava. Da forma como entendi, outros familiares ficaram revoltados com o ocorrido e resolveram se dirigir até a “boca” para recuperar a TV. Ameaçados pelos familiares, os traficantes devolveram o aparelho. “D”, porém, passou a temer o que lhe aconteceria em razão da dívida com estes. Seu Benedito tomou o nome da pessoa que seria o “dono da boca” (supostamente o dono da peixaria/bar) para repassar à Polícia e depois começou a enumerar, juntamente com o morador que fez a denúncia, outras “bocas de fumo” existentes no bairro (cheguei a contar seis delas), “fora as do lado de cá”, referindo-se a área de ocupação mais antiga da aldeia.

Embora de ocorrência esporádica, sem dúvida o signo mais contundente da “criminalidade” na aldeia eram os casos de homicídio (ou suas tentativas) associados ao tráfico. Quando cheguei, em 2010, a referência comum a este respeito era a morte de três jovens da aldeia (havidas em outubro de 2009) assumidas pelo cacique (e até onde pude verificar não contestada pelo discurso geral) como relacionadas à questão⁶. Mas, mesmo durante o trabalho de campo deste ano ocorreram tanto um caso de homicídio, como uma tentativa nesta direção. O caso consumado, havido ao final de fevereiro, envolveu um não-índio que estava morando há pouco na “retomada” Nova Coroa, quando foi baleado à noite

⁶ Dois destes jovens foram raptados, durante a noite, na aldeia, por homens encapuzados e, horas depois, encontrados mortos em um matagal. O terceiro deles também foi morto a tiros, o corpo sendo reconhecido pela família, vinte dias após esta ter prestado queixa de seu desaparecimento.

por um desconhecido. Segundo seu Benedito, os policiais teriam dito que a vítima já estava sendo procurado pela Justiça em razão de dois assassinatos. Comentando o caso, o ex-chefe da Guarda destacou, em tom de crítica ao responsável pela referida “retomada” (o qual era acusado de abrigar “qualquer um” na área), que este “problema dos bandidos virem para a área indígena para se esconder” iria terminar “transformando Coroa num novo Baianão” (bairro periférico de Porto Seguro estigmatizado na região como violento). Segundo ele, isto “pega mal pra retomada”, no que foi seguido da avaliação de seu Noel de que o acontecido seria “ruim para a comunidade indígena”, pois dirão que “os índios estão se matando por causa da droga e com isso a Coroa Vermelha da gente vai ficando sem respeito”. Seu Benedito ainda completou indicando que o próprio policial lhe dissera que quando a Guarda existia não ocorriam tantos “problemas” na comunidade.

Dois meses depois deste caso, agora ao final de março, o jovem que chamei mais acima de “V” foi vítima de uma tocaia dentro da aldeia, não se sabendo exatamente se em razão das “brigas” que provocava, ou da disputa pelo tráfico (ele era acusado, como todos aqueles considerados mais “problemáticos”, envolvido com tal prática), ou ainda por ambos os motivos. Na ocasião, “V” levou vários tiros e correu sério risco de morte, no entanto, sobreviveu. Isto rendeu várias especulações sobre uma possível “vingança” de sua família, o que poderia ocasionar uma “briga interna”. Diante desta possibilidade, e como no caso em que o próprio “P” ameaçou os filhos de “F”, alguém teria de deixar a aldeia para evitar o confronto. Eu não soube se quem o fez foi “P” ou os que o tentaram matar, mas soube que alguém o fez. Depois disso e até um pouco depois, no meu retorno ao campo em julho, não se deram outros casos de homicídio.

A lembrança destes casos e de outros havidos em períodos anteriores ao trabalho de campo, reforçada pela denúncia cotidiana de “furtos”, “brigas” ou “bocas de fumo” pela comunidade, enfim, a repercussão de tudo isto e sua articulação no discurso comunitário, terminavam fazendo do “problema das drogas” e da “criminalidade” algo efetivo, ainda que nem sempre os casos específicos tenham as propriedades que lhes são atribuídas. Por outro lado, o fato de a maioria dos relatos que obtive e pelos quais me pautei pertencer a “lideranças” que têm como objetivo combater estes “fenômenos” não deixa de afetar sua compreensão ao fazê-lo por este viés. Para ter um possível contraponto a esta forma de compreensão, também efetuei uma entrevista com um pataxó impactado pessoalmente por este “problema”, mas que dele estaria “recuperado”. Talvez por isso, a versão que traz não apresenta tantas divergências em relação ao discurso oficial das “lideranças”, mas permite visualizar de outro ângulo como a “criminalidade” ingressou no cotidiano local.

3.3.1 O Caso de “J”

No início de dezembro de 2008, numa de minhas idas matinais ao “escritório”, fui apresentado pelo cacique a “J”, um jovem de 27 anos que acabara de chegar de uma casa de recuperação para dependentes químicos, localizada próximo a Salvador, para onde estavam sendo enviados alguns pataxós com este tipo de problema⁷. “J” havia ido ao encontro do cacique para informá-lo sobre o novo rumo que estava dando a sua vida, bem como de agradecê-lo pela oportunidade de encaminhá-lo à referida casa⁸. Ele passaria a dar oficinas de confecção de artesanato no local para outros internos, ofício em que, me disseram, era muito bom. A iniciativa de Aruã de apresentá-lo visava atender minha demanda de entrevistar alguém que fora prejudicado pela dependência de alguma “droga”, e uma preocupação sua de me indicar casos de “recuperação” que estivessem se dando a contento.

Como muitos índios em Coroa Vermelha, “J” nasceu na aldeia Barra Velha. Após a separação de seus pais, acompanhou a mãe na mudança para a nova aldeia, quando ainda tinha oito anos. Sua história pessoal de contato com “drogas” lícitas e ilícitas permite vislumbrar o processo pelo qual outros pataxós enveredaram por este caminho, bem como suas conseqüências na vida das pessoas e famílias diretamente afetadas e na comunidade como um todo. Minha entrevista com ele objetivou obter alguma visão deste caminho, pedindo-lhe que falasse sobre o percurso que trilhou até chegar à casa de recuperação, bem como que desse sua opinião quanto à Guarda Indígena – tema este que será abordado no próximo capítulo. Em tom de testemunho – cultivado na casa de recuperação, dada sua perspectiva evangelizadora – iniciou sua fala fazendo uma síntese deste percurso.

Pois é irmão. Eu vim pra aqui já faz 18 anos. Comecei a ajudar minha mãe. Sempre fui trabalhador. Trabalhava com artesanato. Ajudei minha mãe a construir nossa casa só fazendo artesanato. Sempre minha mãe teve orgulho de mim. Sempre fui uma pessoa trabalhadora. Não só ela, como todos que se encontram aqui na aldeia. Aí eu fui se misturando aos poucos, conhecendo as pessoas de fora e as pessoas colocando umas conversas no meu ouvido... E eu dando ouvidos ao inimigo também. E aí fui naquela vida, fui ajudando minha mãe. Até uma idade de uns 14 anos ainda tinha o controle de minha vida. De vez em quando tomava uma cervejinha, mas tinha aquele controle, sabe? Depois da cervejinha, já fui se envolvendo mais com as amizades dos irmãos, já fui fazendo o experimento da maconha. Aí usei maconha um bom tempo. Mas ainda tinha força pra trabalhar... Trabalhar, não trabalhava muito. Mas dava pra me manter. Ainda comprava minhas coisinhas... Mas depois que eu experimentei o álcool mais forte, já fui bebendo o conhaque, do conhaque pra bebida mais forte, fui misturando... E só afundando. Aí depois já fui conhecendo a cachaça

⁷ A notícia que tive sobre esta “casa” era a de que seria conduzida por um pastor e ex-sargento da Polícia Militar e que o processo de recuperação aí empregado envolvia terapias de caráter religioso e também ocupacional.

⁸ O cacique foi o responsável por arrumar o veículo que conduziu “J” até a casa de recuperação. Quem lhe indicou o tratamento, no entanto, foi uma missionária que contactou sua mãe.

mesmo. Já não queria saber mais de beber cerveja, só álcool forte que fazia logo a cabeça. Que ficava logo doido, sabe? Aí depois dessa bebida, aí já fui conhecendo logo o crack, conhecendo o pó... E aí minha vida, disso aí pra frente, foi só destruição na minha vida. Nem só pra mim, mas também pra minha família. Que nem minha mãe tava me conhecendo mais... Eu tava tão jogado que minha mãe não podia deixar mais nada! Não podia deixar dez centavos em cima da mesa que eu já pegava pra ir beber cachaça... Que ela não tinha confiança mais em mim... As coisas dentro de casa mesmo, já tava pegando e vendendo.

Neste trecho de fala já é possível vislumbrar uma série de articulações com a história de Coroa Vermelha. Foi através do artesanato que “J” construiu a casa de sua família, mas também se construiu como pessoa para si e para a comunidade. “Aos poucos”, porém, teve contato com o que chama de “mistura” e o que caracteriza como as “pessoas de fora (...) colocando conversas no ouvido”. Destaco que ele não aborda esta “mistura” em relação à miscigenação, mas a partir da profusão de “conversas” orientadas por diferentes registros sociais, da qual os “de fora” vinham lhe conquistando, inclusive aquele remetido ao “inimigo” – representação do *mal* no marco da visão de mundo evangélica então afirmada por “J”. Tendo em vista o período de sua chegada à aldeia (final dos anos oitenta) e que teria conseguido manter o “controle” até os 14 anos (meados da década de noventa) o contexto através do qual se deu esta “mistura” torna-se bastante perceptível: os anos em que a aldeia começa a ter sua maior concentração de índios não-aldeados e de não-índios. O trabalho, até então, não era muito, mas “dava pra se manter” – o que deve ter se tornado crescentemente prejudicado, tendo em vista também ser este o período de maior perda do controle do comércio local para os “brancos”.

A “amizade” leva à “experimentação” da bebida que leva ao uso da maconha em associação com o “álcool mais forte” e, daí para frente, só ao que deixava “logo doido”. O passo em direção ao crack e ao “pó” havia sido dado e, com ele, aquele em direção à “destruição da vida”, sua e de sua relação com a família. Neste momento, ele se torna irreconhecível e (ou porque) não-confiável e a “droga” passa a ser associada à prática do “furto” doméstico. Neste sentido, a interpretação de “J” sobre sua própria trajetória se coaduna com os argumentos apontados por Jaquilande, entre outros, da articulação entre “drogas” e o “problema” do “furto” e “roubo”. Entretanto, também deixa mais claro os caminhos tomados para se chegar a esta situação, indo de psicoativos mais leves aos mais fortes, sem, contudo, envolver uma exclusividade de uso – o que também pode ajudar a explicar a falta de referências específicas quando os pataxós falam em “droga”; tudo isto relacionado a um contexto de não muito trabalho e no qual as “conversas” das “pessoas de fora” passam a concorrer ou simplesmente a se impor sobre as referências de aldeia.

Segundo “J”, o consumo do crack e do “pó” só veio a ocorrer de forma mais contundente no final da década de noventa, período em que a dependência passou a exigir “mesclas” com drogas mais fortes, dando lugar, depois, à necessidade de um consumo mais “puro”, da “coisa química, forte mesmo”. Tal mudança visava potencializar o efeito psicológico referido como “ficar doido”. Nisto, se configurou a situação de “destruição” em que passou a viver: a subtração de dinheiro alheio no âmbito doméstico – na “rua”, nunca teria chegado a “roubar”; tentativas de “furto” de objetos de maior valor, como a TV da mãe ou o celular da irmã; sua saída de casa; a morada num “quartinho” – momento a partir do qual, durante a maior parte do tempo, passou a se encontrar “entregue” e a “céu aberto”; o abandono do trabalho, bem como o “esquecimento” da profissão; os maltratos com seu próprio corpo, exemplificados pela falta de banho e de alimentação adequada – “Tava me sustentando com um copo de leite”. Tudo isto porque “o crack tira tudo!”. Tirou-lhe, inclusive, algo que na entrevista apontou como um dos mais importantes de sua vida.

(...) eu espanquei minha esposa grávida. Espanquei através do álcool e da droga... Cheguei em casa doido... Que ela veio, foi falar umas coisas pra mim. Veio, tipo assim, me zoar. Que já tava zoando também. Já veio querer bater no meu rosto, me azucrinar mais ainda. Eu já tava azucrinado, perdi a cabeça. Bati nela... Bati nela que quase deixava ela com um problema na perna (...). Aí separei dela, ela foi embora pra casa do pai dela. Me separei dela e fui pra casa de minha mãe... E depois ela já se envolveu com outro irmão aí... Eu deixei... Eu fiquei na minha vida. Fui viver a minha vida em paz. Em paz, mas sempre usando drogas. Que continuei e continuei mais ainda. Que isso aumentou minha recaída mais ainda, depois que me separei da mulher e fiquei distante de minhas filhas... Aí foi minha destruição mais ainda. Aí não tinha mais nada de bom pra mim. Perdi minha família, perdi tudo. Até suicidar eu já tentei me suicidar, umas duas vezes já. Tentei me suicidar que pra mim não tinha mais solução na minha vida.

O envolvimento de “J” com as “drogas”, no entanto, não se refletiu apenas em sua vida e na de sua família. Também teve conseqüências para a comunidade em geral na medida em que se deu ao mesmo tempo do aparecimento de “gangues” na aldeia. Segundo ele, tais “gangues” teriam começado “por causa disso mesmo”: da “droga” e de “muita bebida”. Existiam três “gangues” na aldeia, uma delas liderada por seu irmão⁹. As “amizades” de que “J” tanto fala também pertenciam a esta forma de organização juvenil. Cada uma delas envolvia algo em torno de 25 jovens, todos homens, e não teriam nomes específicos, sendo apenas designadas como “galeras” atreladas aos nomes dos respectivos líderes. Os elementos que norteavam seus compromissos remetiam à idéia de “valentia”. Esta, por sua vez, se concretizava na conquista de mulheres e no ato de “brigar” com, ou de “não respeitar” a

⁹ Apesar de sempre se referir a todas as pessoas como “irmãos”, comum ao discurso evangelizador a que foi submetido na casa de recuperação, “J” se refere aqui precisamente a seu irmão por vínculo parental.

outros. O alcance desta dinâmica, no entanto, não envolvia apenas os pataxós que compunham tais “gangues”, mas também seus “parentes”, que não deixariam de prestar socorro em situações de apuro, isto, por mais “errados” que os primeiros estivessem; bem como as crianças pataxós, para quem tais práticas vinham servindo de “exemplo”.

Um queria ser mais valente que o outro. Um queria ser, tipo assim, mais mulherengo que o outro, valente. Não queria respeitar ninguém. Aí queria bater nos outros, ficava valente e queria bater. Os outros não gostavam, aí já batia em um. Os próprios parentes via, não gostava e já se metia na briga também. Mesmo que tivesse errado, queria dar cobertura... Aí foi virando aquele exemplo (...). Daí pra cá até as crianças mesmo já ia crescendo e tomando aquele exemplo. Já tava querendo entrar naquela mesma vida. A gente dando mau exemplo pras crianças. As crianças já crescendo e dizendo... “Ah, não sei quem é da minha gangue”.

Além disso, os constantes revides causados por estas “brigas” geravam uma progressiva situação de insegurança, passível, inclusive, de homicídios, ameaça com que “J” teria vivido de forma constante, seja na forma de vítima ou de algoz.

Eu brigava, batia, apanhava... Às vezes tava doidão, apanhava e no outro dia nem sabia quem tinha me batido (...). Tinha vez que a gente fechava essa pista de pedra, de pau, até tiro tinha. Facão, enxada... Eu mesmo, uma vez, peguei uma corrente de moto-serra pra cortar um pescoço... E era muita destruição. Era muito sangue derramado pra nada (...). Eu não conseguia mais dormir em paz. Aqui dentro mesmo da aldeia eu não conseguia mais andar em paz. Eu ficava com medo de tá naquele canto ali e chegar cinco, seis da outra gangue pra chegar lá e me pegar e me bater. Que nem já aconteceu... Eu só podia andar com dez homens ou mais pra me proteger também... E proteger eles e eles me protegendo. E eu não podia mais viver numa vida sossegada. Eu vivia era essa vida perturbada. Com medo de morrer e pronto pra matar também.

Estas “gangues” eram formadas tanto por índios como por não-índios, os quais poderiam ser, inclusive, seus líderes. Em geral, se organizavam mais ou menos com um número igual de componentes índios e “brancos”. Segundo “J”, havia um desses líderes “brancos” que era de Porto Seguro, mas morava na área contígua à aldeia e “sempre frequentava aqui dentro”, trazendo “gente de fora já pra frequentar a gangue dele”. Havia também os “brancos” que costumavam passar apenas a “temporada” na comunidade, o que ocorria através dos “próprios índios que arrumava lugar pra eles morar”, como “J” mesmo admite ter feito por várias vezes no “quartinho” que alugou para viver fora de casa. Tais “brancos”, por sua vez, seriam “envolvidos com drogas” e lhe “ensinavam mais coisas” sempre que realizava estas arrumações. O grande número de “roubos” cometidos dentro da aldeia também é indicado por “J” como resultado desta infiltração de não-índios por ele e outros viabilizada, o que ensejava todo um circuito de trocas entre a “coisa de fora” (“drogas”) e “coisa dentro da aldeia” (produtos dos “furtos” e “roubos”).

Porque as famílias não tava tendo mais paz. Muitos roubos que tava tendo. Não tava tendo paz mais, os próprios índios. Os brancos entrando dentro da aldeia, fazendo o que quisesse. Saía. Fazia o que quisesse dentro da aldeia, trazendo coisa de fora, vendendo dentro da aldeia. E pegando coisa dentro da aldeia e vendendo fora.

O corolário deste processo (associação a alguma gangue; cessão de casas dentro da aldeia a não-índios; e tal circuito de trocas) seria a “facilidade” com que a “droga” ingressava na aldeia e era obtida por seus usuários. Esta é a conclusão a que chega “J” após eu ter lhe perguntado o que fazia ser tão difícil abandonar o uso dos psicoativos.

É a facilidade. Que entra fácil a droga. Não é que entra dentro das aldeias, mas vem pela mão dos próprios não-índios que vêm visitar a aldeia (...). É fácil da pessoa conseguir (...). Eu mesmo, quando tava jogado... Um prato de comida, um nada ninguém me dava. Mas droga eu achava fácil mesmo. Vinha dentro de minha casa. Eu tinha vez que tava descansando em casa, aí dizia... ‘Hoje eu não vou usar essa porcaria, não. Hoje não vou beber, não vou fazer nada, vou descansar aqui’. Aí fica de o inimigo mandar uma seta... Mandar um irmão. Mandava lá e me acordava até horas da noite. De madrugada, tarde... Pra mim usar. O inimigo tocava no meu coração e eu ia lá e usava.

O relato de “J”, portanto, não contradiz a versão oficial das “lideranças”, mas lhe complementa especificando a maneira como certas questões se deram e lançando luz sobre algumas expectativas dos jovens ao ingressar no universo das “gangues” e das “drogas”.

3.3.2 “Aliciamento” e “prostituição”

Da mesma forma que os pataxós, em seus relatos mais espontâneos, costumam conjugar “furto” e “roubo”, eles o fazem em relação ao que chamam de “aliciamento” e “prostituição”. De maneira geral, a junção entre os dois termos invoca um “problema” relacionado ao que o Código Penal (CP) trata como *estupro de vulnerável*¹⁰; *corrupção de menores*¹¹; *satisfação de lascívia mediante presença de criança ou adolescente*¹²; e *favorecimento da prostituição ou outra forma de exploração sexual de vulnerável*¹³. De fato, quase todas as situações que tive ciência em campo sobre o assunto diziam respeito a menores de idade. Uma narração divergente foi feita certa vez pela “liderança” Peroá, em março de 2010, tratando de uma mulher “branca” que teria sido abordada e “quase estuprada” por dois

¹⁰ Art. 217-A do CP: “Ter conjunção carnal ou praticar outro ato libidinoso com menor de 14 (catorze) anos”.

¹¹ Art. 218 do CP: “Induzir alguém menor de 14 (catorze) anos a satisfazer a lascívia de outrem”.

¹² Art. 218-A do CP: “Praticar, na presença de alguém menor de 14 (catorze) anos, ou induzi-lo a presenciar, conjunção carnal ou outro ato libidinoso, a fim de satisfazer lascívia própria ou de outrem”.

¹³ Art. 218-B do CP: “Submeter, induzir ou atrair à prostituição ou outra forma de exploração sexual alguém menor de 18 (dezoito) anos ou que, por enfermidade ou deficiência mental, não tem o necessário discernimento para a prática do ato, facilitá-la, impedir ou dificultar que a abandone”.

homens numa praia ao norte da aldeia. Ao perceber a abordagem, a vítima se atirou ao mar e lá ficou até que lhe acabasse o fôlego, retornando à praia. Os dois homens então lhe agrediram, mas antes que pudessem fazer algo mais foram surpreendidos por passantes. O relato de Peroá procurava mostrar o quão “perigoso” estava passear sozinho pelas praias da região.

Todos os demais casos associados a crimes sexuais remetiam a menores, como foi dito. A primeira vez que ouvi uma descrição pataxó sobre tal questão ocorreu logo após iniciar o trabalho de campo em novembro de 2008. Assim que cheguei ao Centro Cultural, encontrei seu Benedito e outra “liderança” conversando sobre uma situação de violência doméstica havida no fim de semana – era uma segunda-feira. Após discutirem este caso, a referida “liderança” passou a descrever (e creio que minha presença serviu de motivação) como havia descoberto uma “pousada” onde se praticava o que chamou (reputando a expressão a um “amigo”) de “desmanche de cabaço”. Tratava-se, segundo ele, de local escondido, com piscina e mesas de whisky (sugerindo a classe social dos envolvidos), para onde meninas da comunidade eram levadas para “tirar a roupa” e “fazer coisas”. Após algumas investigações (ele era comissário de menor à época) resolveu, disfarçado como veranista, esperar que o suposto aliciador aparecesse. Quando, após algumas tentativas frustradas, conseguiu presenciar a situação, seguiu o carro do aliciador até a entrada do “esconderijo”, chamando a polícia para dar o flagrante – o que teria acontecido.

A segunda situação que presenciei de discussão deste tema envolveu uma reunião, também havida neste novembro de 2008, entre os pataxós e representantes do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) e de instituições partícipes em um projeto coordenado pelo Fundo e voltado à questão da criança e do adolescente na aldeia. O objetivo do encontro era apresentar o que até então fora conquistado com o *Projeto Território de Proteção da Criança e do Adolescente 2008/2009*. Os parceiros nesta iniciativa foram a empresa Veracel, Funai, Funasa, Centro de Referência Integral do Adolescente (CRIA) e Instituto Tribos Jovens (ITJ), os dois últimos, como executores diretos. Seu objetivo era conscientizar especialmente os adolescentes sobre sexualidade, DST/AIDS, violência e exploração sexual, bem como sobre uso de drogas. Na reunião estavam presentes representantes destas instituições, “lideranças” da aldeia, “educadores” e “monitores” indígenas do projeto, bem como pais de crianças e adolescentes nele envolvidos.

Um “educador” abriu a discussão dizendo que “o nosso maior problema hoje é o turismo”, no sentido de que tal atividade seria a grande responsável por trazer à aldeia o “problema das drogas” e do “aliciamento infantil” para “prostituição” tendo em vista as

dificuldades econômicas das famílias indígenas. Rute complementou dizendo que foi o trabalho dos “educadores” e “monitores” junto a algumas meninas que as levou a denunciarem a rede de “prostituição” que estava se instalando na região. Em relação a tal “problema”, também foi corroborado por todos que sua causa se associava à grande população da aldeia, o que dificultava um maior “controle” destas questões e exigia uma “ação conjunta” entre instituições, “lideranças” e famílias. O cacique lembrou também que fora sua iniciativa de denunciar na imprensa o “problema das drogas” e da “prostituição” (atitude que lhe rendeu várias críticas internas) que levou o UNICEF a tomar conhecimento da situação que passava a aldeia e entrar em contato para propor a realização do projeto. Destacou ainda que era preciso levar as ações até as casas das famílias que não estavam participando, ao invés de esperar que estas se envolvessem espontaneamente, sugerindo a apresentação de peças teatrais pela comunidade.

O representante do Fundo endossou a proposta e sugerindo atividades que fossem atraentes ao público jovem, como teatro, capoeira e dança, todas, porém, a partir de um “conteúdo cidadão”. O pai de uma adolescente participante do projeto pediu a palavra para dizer que soube de seu filho mais novo que sua filha estaria “namorando um negão” na Escola, reclamando uma ação do projeto a este respeito. A diretora da Escola interveio dizendo que, em razão desta não possuir muros e ser cercada pelo mato, se tornava difícil “controlar o namoro das meninas”. O “educador” indígena, por sua vez, apontou que o projeto não visava realizar este tipo de “controle”, mas levar informação aos jovens de como evitar doenças e se precaver do “aliciamento”. Um guarda indígena intercedeu, então, pelo pai, indicando que a preocupação deste era compartilhada por outras famílias devido à desconfiança gerada a partir de um caso de envolvimento de uma adolescente com um instrutor de dança. O “educador” entendeu sua preocupação, mas destacou que o caso não envolveu uma ação do projeto, embora servisse de “alerta” para outras iniciativas. Sobre a questão da “prostituição”, o cacique ainda comentou que a Guarda estava conduzindo “investigações” e repassando informações à Polícia, além de contatar os pais das meninas envolvidas no sentido destes promoverem um maior “controle” das mesmas.

A denúncia realizada pelo cacique e cuja repercussão tratarei mais a frente, foi motivada por uma “pesquisa” conduzida por ele, pelos comissários de menores e guardas indígenas, sobre o envolvimento de “adolescente e adultos com droga, alcoolismo e essas coisas”, como me explicou Rute na mesma entrevista anteriormente citada, ocorrida em novembro de 2008. Segundo esta comissária, “tinha gente que queria ajuda, mas tinha pais que não queria que nem tocasse no assunto”. Nas rondas que ela e os guardas vinham

realizando na comunidade, contudo, vinham encontrando “meninas, de nove, dez anos, se prostituindo”, situação que não queria de ver “nem pro seu pior inimigo”. O projeto da UNICEF, como disse na reunião, foi fundamental tanto para retirar as meninas das ruas (seja para o convívio familiar, seja para clínicas de recuperação), como para deslindar o modo como “aliciadores” organizavam suas ações. Estas se dariam pelo “oferecimento de coisas” (comidas, celulares, dinheiro) às meninas, contanto que elas aceitassem seguir com eles até pousadas, hotéis ou casas da região. Nestes locais, as drogariam, viciando-as e depois fornecendo “drogas” através de favores sexuais. Outras, porém, intermediavam o processo.

A gente, agora mesmo nesse caso aí... Que é dessa menina que foi ser internada. Ela era o foco de tudo. A maior, que tem 14 anos. Ela pegava as meninas pequenas e levava pros caras. A menina foi a primeira vez, vicia e pronto. Vai, vai indo... E acaba que quando você percebe já tá completamente envolvido. E essas próprias meninas que começaram a fazer parte do projeto foi que denunciou. Chegou, falou, eu fui e investiguei, junto com o conselho tutelar... Um dia nós saímos daqui e fomos investigar isso. Fui na Polícia Civil de Porto Seguro, no comissário de menores de Porto Seguro. Pedi ajuda. A Polícia começou a investigar, passou pra Federal e foi a Federal que prendeu um desses aí, lá no Arraial. E graças a Deus que tá tirando esse povo de circulação. Pelo menos as meninas daqui, a gente tá vendo elas mais sossegadas. Já não tem mais umas... Os pais já mandam pra outros lugares... Fora esse negócio de prostituição é as drogas. O que sempre vem junto é as drogas. O grande problema nosso é isso daí mesmo (Rute, Nov/2008).

Rute então me narrou dois casos sobre os quais conseguiram intervir. Num deles, descobriu-se que um taxista de Porto Seguro vinha até a comunidade buscar as meninas (a menor delas com oito anos e a maior, como dito acima, com catorze) para sua casa num condomínio. Segundo Rute, “chegava lá, as meninas maiores, ele levava pra dentro, e as pequenas deixava na piscina”. Vários homens, por sua vez, visitavam a casa. Fotografias tiradas por um vizinho do “aliciador” seriam as provas deste procedimento. No dia em o flagrante foi tentado, no entanto, apenas as meninas foram encontradas na casa. Em seus depoimentos, estas meninas teriam declarado que se “prostituíam a troco de uma maçã, a troco de um cacho de uva” e após serem embriagadas. O segundo destes casos envolveu a busca de uma menina, primeiramente em Arraial d’Ajuda, depois em Trancoso. Ao chegar neste último local, a comissária, para indicar em que “estrago se encontrava a menina”, descreveu tê-la encontrado “magrinha, magrinha, magrinha e com os braços todo picado”. Esta menina, que tinha quase treze anos à época, teria dado bastante trabalho para ser trazida de volta à aldeia, sendo depois encaminhada para viver com um avô noutra cidade.

Avaliando estes casos de “aliciamento” e “prostituição”, o cacique, durante uma entrevista realizada em dezembro de 2008, também indicou a dificuldade de lidar com a questão tendo em vista a negação dos pais a respeito. Segundo ele, haveria “vários

depoimentos lá no escritório, de mãe dizendo que a filha não fazia isso, que era fofoca do povo e tudo”, mas que posteriormente acontecia o flagrante. Também foi pensando nestes casos que Aruã, numa rápida reunião ocorrida em janeiro de 2010 com um militante dos direitos da criança e do adolescente, argumentou que a crítica que algumas instituições costumavam lançar contra a comunidade sobre o “trabalho infantil” não constituía uma preocupação do grupo tendo em vista que entre os pataxós as crianças sempre participaram das atividades da roça e do artesanato como algo que faz parte de sua formação. O que constituía de fato uma preocupação associada a este trabalho seria a falta de “controle” no deslocamento das crianças para sua realização, diante da livre circulação de “brancos” e de possíveis “aliciadores” e da impossibilidade de mantê-las sob o olhar dos moradores. Seria esta particularidade de Coroa Vermelha em relação às demais aldeias pataxós o que exigiria um “olhar diferenciado” sobre tal trabalho.

Miranda (2009), na sua crítica bem fundamentada às instituições estatais e aos organismos não-governamentais que viam neste “trabalho infantil” apenas uma infração a direitos da criança e do adolescente, ao invés de considerar o modo como o próprio grupo encarava tal atividade e, mais especialmente, como as próprias crianças e adolescentes a percebiam (efetivamente como um processo formativo e uma possibilidade de angariar recursos para a consecução de interesses diversos), assume, no entanto, as preocupações apresentadas pelo cacique como excessivas. Sua interpretação de que “Fatos isolados são conhecidos, e alguns notificados às instâncias competentes, mas não parecem constituir regra geral” (2009:118), funciona como uma problematização da forma como a imprensa teria “superdimensionado” a questão, mas obscurece a maneira como os pataxós a tem percebido, minimizando a gravidade do “problema” para o grupo, independentemente do *isolamento* destes casos. Somados a situação de “furto” e “roubo”, às “brigas” daí decorrentes ou às ameaças promovidas pelos donos das “bocas de fumo”, cada “fato” destes ganha maior significado. O encontro que tive, juntamente com seu Benedito, pouco antes de minha saída do campo em dezembro de 2008, com o pai de uma menina que havia sido “estuprada” juntamente com outras duas crianças na noite anterior por um não-índio que lhes havia oferecido carona quando retornavam de sua venda de colares em alguma praia da região, repercutia igualmente para reforçar esta sensação de domínio da “criminalidade”.

Conversando sobre este caso na manhã seguinte, os guardas e comissários não deixaram de destacar que já haviam, por vezes, alertado a mãe de uma das crianças sobre o perigo de suas andanças sem a observação de um adulto. Segundo eles, as respostas que sempre ouviam da mesma era que a guarda não colocaria comida em sua mesa. Ainda que

estas sejam preocupações muito mais das “lideranças” que das crianças, adolescentes e mesmo de alguns pais, como argumenta Miranda (2009), não há dúvida que cada caso ocorrido não só repercute na comunidade inteira, como pressiona estas “lideranças” por soluções a este respeito, de maneira que suas preocupações não derivam tão somente de sua maior interação com as autoridades estatais, como a autora também argumenta, mas da responsabilidade que recai sobre os mesmos quanto a um encaminhamento relativo a tais “problemas”. Estes encaminhamentos, por sua vez, terminam por fazer emergir outras modalidades de “problema” que não necessariamente são encaradas pelo grupo como exemplos de “criminalidade”, mas que igualmente reforçam a ideia desse confronto.

3.3.3 Da emergência de certas “violências”

Na mesma entrevista realizada com Rute citada mais acima, esta apontou que ao mesmo tempo em que a Guarda e os comissários começaram a resolver os problemas de “brigas, furtos e essas coisas”, passou a ser fomentada uma atuação do grupo em relação “àqueles problemas que as mães solteiras tinham dificuldades de criar seus filhos em função que os pais não tavam nem aí”, pois “faziam os filhos e deixava pra lá”, e isto ocorria tanto com pais indígenas como não-indígenas, inclusive turistas. A equipe administrativa do cacique começou a auxiliar estas mães para a consecução de pensões alimentícias, havendo um caso onde o suposto pai foi autuado no Rio de Janeiro (!). No entanto, outras questões demandadas por estas mães começaram a se apresentar de modo crescente. Por um lado, “aparece os pais que atentou os filhos”, tal *atentado* podendo envolver tanto uma atitude violenta, como casos de abuso sexual. Por outro, estas mulheres passaram a denunciar crescentemente a própria violência recebida de seus companheiros, ou mesmo por outros homens da aldeia, tendo concorrido fortemente para isto a divulgação, pelo cacique, da Lei Maria da Penha, traduzida localmente como “agora quem bater não vai mais sair impune”.

Falo nesta seção da *emergência* destas formas de violência porque, conforme Rute, antes “mulher apanhava, mas ficava por isso mesmo”, principalmente porque prevalecia a visão segundo a qual “nossos pais ensinaram pra gente que tem que casar e morrer com o marido”. Para a comissária, a mudança de postura teria ocorrido a partir de um trabalho de “abrir os olhos” destas mulheres, no sentido de que “a mulher hoje pode sobreviver sem precisar estar casada apanhando do marido”, o que a própria televisão também ajudaria a reforçar. Os próprios homens passaram a saber que “se eles fizerem isso, vai ter troco pra eles”. Tais conflitos, portanto, ficavam no âmbito privado, alcançando, em seu máximo, o

domínio da família extensa dos cônjuges. Como será visto no próximo capítulo, porém, as abordagens ao tempo pelo cacique nos espaços públicos das assembleias comunitárias passaram a promover uma intensificação de denúncias e a compreensão de que uma *solução* para este tipo de conflito não deve ficar restrita ao âmbito doméstico, embora isto varie conforme a relação das vítimas com as “lideranças” ou o incentivo de outras mulheres.

Segundo Rute, outra implicação desta divulgação e tratamento públicos teria sido a diminuição dos casos de violência propriamente física, e a percepção de que mesmo um insulto configuraria uma forma de violência: “Hoje tem mais aquela coisa de discutir... ‘Fulano me xingou’. É agressão verbal”. Durante a entrevista, que se deu (lembro mais uma vez) em novembro de 2008, Rute citou um caso acontecido “nesses dias”, em que “chegou uma mulher aqui toda roxa”. A mesma teria ficado “uns três dias sem querer vir, pois o marido ameaçava, dizia que se ela viesse falar, ele a mataria, essa coisa e tudo”. Pelo incentivo da irmã, contudo, ela acabou vindo, sendo encaminhada para a delegacia para registrar a queixa. Nestes mesmos dias, acompanhando a rotina do “escritório”, anotei um caso de uma mulher que havia apanhado e sido insultada pelo marido durante a noite, culminando com a retirada de todos os objetos da casa com o objetivo de expulsá-la.

O caso reputado como de “feitiçaria” citado anteriormente, também envolveu uma violência contra mulher, embora não de cônjuge. Na noite anterior, um homem havia estendido sua roupa no varal e, ao amanhecer, percebeu que elas estavam com um nó, o que interpretou como uma evidência de “feitiçaria” sem hesitação atribuída a sua vizinha, uma senhora cega, no que resolveu agredi-la. A mesma, após ser atendida no Posto de Saúde, foi aconselhada a dar queixa na delegacia, o que também foi feito. Segundo o cacique, no entanto, desde que assumiu esta função só tomou ciência de três ou quatro casos de “feitiçaria” ou de “bater o tambor”, expressão utilizada por alguns para se referir a estes atos como associados a crenças religiosas de matriz africana. Na mesma manhã, outra mulher chegou ao “escritório” e começou a se queixar para o cacique sobre sua insatisfação com o ex-marido, dizendo que “já não aguentava mais” algo que vinha fazendo, colocando em seguida a filha para falar o que ouvia do mesmo, que era seu padrasto – no que constatei que a questão envolvia a menina, que aparentava ter entre doze e treze anos. Tratava-se de uma situação de estupro de vulnerável cometido pelo ex-marido.

Também neste novembro se deu o caso que citei mais acima e que ouvi a partir de uma conversa de seu Benedito com uma “liderança”. Nesta situação, o padrasto, um não-índio, tinha um histórico de maus-tratos ao enteado e à própria esposa, embora esta nunca tivesse feito denúncias – as notícias chegavam pelos vizinhos. Este padrasto, após atirar

cerveja no rosto da criança, passou a arrancar mexas de seu cabelo com um alicate e, mediante a reclamação da mãe, passou a agredir também a esta. Com isto, ela finalmente resolveu denunciar o marido aos comissários de menores e aos guardas indígenas, que seguiram até sua casa e conduziram o acusado até a delegacia. Segundo os pataxós, este não ficou preso porque era um policial militar aposentado – sugerindo ter havido alguma cumplicidade corporativista. Isto ensejou que o homem fugisse da aldeia, levando consigo a mulher e a criança. Em outra oportunidade, Rute retomou este caso para dizer que os casamentos interétnicos sempre costumam gerar “problemas”, sendo muito reprovado pelos mais velhos, mas bastante praticado pelos jovens tendo em vista seu relacionamento, no contexto de Coroa Vermelha, desde criança e através da escola, com os “brancos”.

A repetição de alguns dos casos de discussão doméstica, no entanto, terminavam sendo considerados por membros da equipe administrativa como menos merecedores de atenção. Certa vez, por exemplo, um primo de seu Benedito chegou ao “escritório” para comunicá-lo sobre o caso de um “índio caramuru” que estava “brigando” com a esposa (segundo seu Benedito, ela não seria índia, mas teria sido contemplada com uma casa na aldeia nos “500 anos” pelo cacique da época). O chefe da guarda, porém, destacou que já havia intervindo várias vezes na relação do casal, e ela sempre retornava para ele. O caso envolveria uma situação, portanto, de “em briga de marido e mulher não se mete a colher”, como posteriormente qualificou o cacique. Casos como esses foram comuns não só no período de campo realizado em 2008, como também naquele de 2010. Duas situações merecem destaque neste último contexto: uma em que a mulher havia se separado e denunciado o marido, mas fora persuadida por sua família e pela família dele para retirar a queixa e reatar a relação; e outro onde o filho de uma importante “liderança”, após uma bebedeira, encontrou e agrediu a ex-mulher e a filha, sendo denunciado por conselho da comissária, gerando certa indisposição da família desta “liderança” com a mesma.

Estes dois casos, no entanto, serão discutidos apenas no próximo capítulo tendo em vista as articulações havidas para administrar os conflitos neles instaurados. O objetivo principal desta seção foi apontar estas outras modalidades de “problemas” que, embora desassociados da “criminalidade”, teria recebido uma maior visibilidade, e mesmo um reconhecimento como “problema” da comunidade, a partir dos encaminhamentos dados aos “problemas” mais associados à “criminalidade”. Juntamente com estes, no entanto, não deixavam de configurar o contexto de “problemas” atuais cujas soluções do passado não estariam dando conta de administrar. As próximas formas de conflito de que tratarei também possuem a especificidade de não estarem ou não serem percebidas como diretamente

vinculadas ao universo da “criminalidade”, embora componham o contexto de conflitos contemporâneos. Falo dos “problemas” que ocorrem no Parque Indígena.

3.3.4 Um Parque de dissensões

Logo quando de minha chegada em novembro de 2008, o cacique recebeu a visita da antropóloga do Ministério Público Federal na Bahia. O motivo da visita seria uma denúncia feita à instituição por alguns pataxós da utilização de várias lojas do Parque Indígena por “brancos”, situação proibida em seu projeto original. Tal utilização se dava por meio de arrendamentos feitos pelos proprietários indígenas destas lojas, negociação cada vez mais comum dentro da aldeia – seja com não-índios, seja com outros índios. O cacique, por sua vez, reconhecia o problema e tomou a intervenção do MPF como uma possibilidade de solucioná-lo, tendo em vista que a restrição destes arrendamentos tocava em interesses de muitas famílias da comunidade, razão pela qual desde a criação do Parque não teria sido possível conter tal processo.

Segundo Aruã, no início do ano 2000, pouco tempo antes das comemorações do quinto centenário, foi criado um comércio provisório para os índios comercializarem seu artesanato enquanto as construções relativas ao Parque estavam sendo conduzidas. Para ter direito a uma destas lojas provisórias, bem como à correspondente no futuro Comércio Indígena, o pataxó deveria já ser um comerciante no antigo conjunto de lojas que existia em torno do antigo cruzeiro. A questão, como explica o cacique, é que “quando foi pra lá [para o local provisório], foi uma quantidade e quando veio de lá pra cá [para o novo Comércio Indígena] as lojas não deu pra todo mundo”. As famílias que ficaram de fora, embora tivessem o direito, pois possuíam lojas na configuração antiga, terminaram instalando suas lojas na área contígua ao Comércio Indígena, mas fora do mesmo – o que não deveria acontecer pelo projeto arquitetônico do Parque. Daí “foi surgindo outras pessoas ocupando também”, o que gerou com o tempo a própria inviabilidade do Comércio Indígena, uma vez que os turistas passaram a adquirir o artesanato ou outros produtos apenas das lojas que estavam instaladas ao longo do calçadão que conduzia até o novo cruzeiro.

Em 2005, já na gestão de Aruã, um cadastro foi realizado das lojas existentes tanto dentro, como fora do Comércio Indígena, tendo em vista um projeto de padronização das mesmas, bem como de construção de mais duzentas delas, de forma a atender famílias que não detinham nenhum ponto de venda. Ao longo do processo, no entanto, certas famílias venderam seus pontos a outras que acumularam mais de uma loja ou, através da aquisição,

promoveram a ampliação das que já possuíam. Isto implicava que nesta proposta de padronização (que preconizava um tamanho comum para todas as lojas), estas últimas famílias foram beneficiadas com mais de um ponto, ou simplesmente não foram afetadas pelas alterações, permanecendo com a estrutura construída por seus proprietários. No mais, quem aceitasse ter a loja padronizada teria que assumir o compromisso de não arrendar o ponto para terceiros, o que foi rejeitado por famílias que já viviam praticamente do aluguel das várias lojas que tinha nesta condição – muitas delas para não-índios. As lojas que, a princípio, seriam destinadas a estas últimas famílias seriam exatamente aquelas que passavam a ingressar na “lista de espera das famílias necessitadas”.

Boa parte dos conflitos que presenciei relativos ao Parque, portanto, envolviam o direito de ingressar em tal “lista” ou uma controvérsia sobre o proprietário do espaço onde seriam instaladas. Um exemplo deste último caso se deu no final daquele novembro, quando passeando pelo Parque Indígena juntamente com o cacique, este foi abordado por um pataxó que dizia ser dono de uma área de escape entre duas novas lojas, motivo pelo qual reivindicava sua instalação em tal ponto – ele detinha o direito sobre uma loja, mas em local diferente deste. Aruã, no entanto, argumentou que por nunca ter utilizado o local para comercializar qualquer produto, a prioridade era para quem “sempre trabalhou no dia-a-dia”, no Parque, embora não tivesse ainda um espaço próprio para o exercício deste comércio. Noutra situação, uma mulher pataxó chegou no “escritório” perguntando ao cacique quando este iria deixá-la trabalhar, referindo-se à restrição que lhe fora colocada de vender seu artesanato em local não previsto pelo novo projeto. O argumento do cacique era, mais uma vez, que seria preciso aguardar a finalização das lojas para que os primeiros da lista assumissem seus pontos, sendo preciso cada qual aguardar sua vez para tanto.

Fora estas questões, havia muitos dissensos sobre eventuais reformas das lojas não padronizadas, pois havia controvérsia sobre a área exata sobre a qual era possível fazer construções, seja por invadir espaço alheio, seja por invadir aqueles considerados públicos. Embora isto também ocorresse com os arrendatários não-índios, em regra, os que mais detinham capital para investir em melhorias nas lojas, o cacique sempre argumentava que estas situações interétnicas eram as mais fáceis de resolver, pois o direito do índio estava garantido acima de qualquer outro. A grande complicação, como também discutirei no próximo capítulo, eram as disputas por direitos de propriedade entre os próprios pataxós. Estes conflitos, assim como os descritos na seção anterior, não costumavam ser associados pelo grupo como um produto da “criminalidade”, embora também se apresentasse como um

agregado de “problemas” que se somavam ou mesmo eram articulados a outros de modo a servir como mais um reforço do contexto de conflitos contemporâneos.

3.4 “Briga interna”, “criminalidade” e “politicagem”

O advento do contexto da “criminalidade”, como procurei indicar neste e no segundo capítulo, não significou o fim do que os pataxós chamam de “briga interna”. Muitos conflitos entre vizinhos, por exemplo, continuam a ser pensados nos moldes do passado. Outros, porém, passam a envolver elementos ligados a esta “criminalidade”, como o consumo de “drogas” ou a prática de “furtos” e “roubos”, ainda que estas não sejam associações bem comprovadas. Mais do que esta relação, no entanto, gostaria de destacar como os conflitos ligados ao atual contexto também podem envolver evoluções como as discutidas no capítulo segundo. Um exemplo disso foi indicado quando da discussão sobre a tentativa de homicídio de “P”, cujos comentários por sua sobrevivência depois da tocaia remetiam a um provável revide da família, suscitando o deslocamento de uma das partes. Por outro lado, a falta de “repeito” pela própria “família” no contexto da “criminalidade” também causa situações de confronto entre os membros desta “família”, como foi o caso do pataxó que teria dado o aparelho de TV da avó como pagamento para o dono de uma “boca de fumo”, e que foi recuperada em seguida por outros familiares.

A própria ameaça de “P” aos filhos de “F” envolvia uma discussão entre primos. Naquela manhã em que todos estavam um tanto apreensivos no Centro Cultural pelo que havia ocorrido durante toda a madrugada, o tio de “P”, que também era tio dos filhos de “F”, ao chegar no “escritório”, se encontrava extremamente transtornado com a situação, ameaçando enfrentar a “P”, caso o encontrasse, fazendo isto sinalizando o “facão” que carregava consigo por baixo da bermuda. Situação semelhante se dava nas “brigas” entre “gangues”, embora estas não mais ocorressem ao tempo do trabalho de campo. Todas estas situações apontam como a divisão que adotei – e que de forma alguma se pretendeu estanque – entre “briga interna” e “criminalidade” se mostram operacionais apenas em um plano analítico, tendo em vista razões mais ou menos específicas para a motivação do conflito. Efetivamente, elas se misturam e se reforçam no presente, fazendo com que mesmo as situações de “criminalidade” mais conformes à divisão aqui proposta também possam ser tratadas como “conflitos internos”, como também foi dito em campo.

Para além desta articulação entre “briga interna” e “criminalidade”, no entanto, outra forma bastante significativa de conflito especificada no contexto atual diz respeito à

“politicagem”, isto é, às disputas propriamente políticas entre alguns pataxós da aldeia pelo comando comunitário. Estas disputas teriam se acentuado a partir da articulação do grupo com políticos locais e, especialmente, a partir do momento em que membros da equipe administrativa passaram a receber ajuda de custo pelas funções desempenhadas em prol da comunidade, como será discutido de maneira mais detida no próximo capítulo. Por ora, a questão que gostaria de destacar é como esta “politicagem” tem colonizado a própria “criminalidade” no sentido de prejudicar ou favorecer certas “lideranças”. Assim se deu com a denúncia feita pelo cacique sobre a situação de “aliciamento” e “prostituição” na aldeia para a imprensa, bem como com a apropriação de lojas do Parque Indígena, para citar alguns exemplos. Nos dois casos, os pataxós que se opunham ao cacique Aruã tentaram utilizar a situação para lhe criar dificuldades administrativas ou deslegitimar suas soluções.

No caso da denúncia de “aliciamento” e “prostituição”, após a repercussão do caso na imprensa, foi espalhado na aldeia que o cacique teria dito que “todas as meninas da comunidade estavam se prostituindo”. O fato de o jornal utilizar nomes fictícios de alunas da Escola Indígena envolvidas no caso, também apareceu a muitas famílias como a divulgação dos nomes reais das adolescentes. Tal situação criou toda uma celeuma dentro do grupo, sendo preciso o cacique chamar à comunidade um jornalista responsável pela matéria a fim de que este esclarecesse o ocorrido. Além de tirar as dúvidas sobre os nomes das adolescentes, este também destacou que a informação dos “problemas” de “prostituição” e “aliciamento” fornecidas pelo cacique, também o tinham sido pelo próprio representante da Funai, um dos responsáveis por divulgar de forma enviesada o que havia efetivamente sido noticiado pela imprensa, de modo que a tentativa de derrubar o cacique não surtiu efeito.

No caso das apropriações de lojas no Parque, a situação envolveu a invasão de duas lojas que tinham acabado de ficar prontas por dois jovens que estavam reclamando um espaço para venda do artesanato, embora eles não tivessem em nenhum momento solicitado o ingresso de seus nomes na “lista de espera”. Após várias tentativas de convencê-los a se retirar, o cacique também preferiu não intervir diretamente na retirada dos jovens, orientando as legítimas proprietárias a ingressarem na Justiça para obter o direito sobre as lojas, o que foi feito por uma delas. Segundo Aruã, os dois jovens teriam sido incentivados pela “oposição” para que, numa intervenção mais dura do cacique, fosse possível mobilizar a comunidade contra o mesmo. Não tendo seguido esta linha de embate direto, no entanto, não apenas os dois jovens foram retirados pela Polícia Militar a mando da Justiça, como tiveram seus produtos apreendidos. Sem seu material de venda, recorreram ao cacique para recuperá-lo, ocasião em que admitiram o incentivo de outros pataxós para a ocupação das lojas.

Estes dois exemplos indicam que, para além da própria avaliação de como os pataxós concebem seus conflitos, é preciso também observar como estes conflitos são muitas vezes reconfigurados ou potencializados a partir de outras disputas, notadamente, aquelas relacionadas ao comando político local. Este tipo de articulação, no entanto, não elimina o significado próprio que a “briga interna” ou a “criminalidade” têm para o grupo. Enquanto a primeira se apresenta como uma modalidade de “problemas” constitutiva à sua história e cotidiano, esta última ganha todo seu sentido num contexto recente que articula crescimento urbano, turístico e populacional à adoção de certos “costumes” classificados pelos pataxós como de “brancos”: o tráfico e o uso de “drogas”. Embora, no geral, não envolva uma especificação de que “drogas” estão falando, o discurso sobre este “problema” tem sido tomado como uma resposta para várias situações de conflito na aldeia. As referências ao contexto da “criminalidade” em “São Paulo” e “Rio de Janeiro” sinalizam que muito desta compreensão se deve ao alarde feito sobre estas questões pelos meios de comunicação.

No entanto, é preciso ter em mente que a principal referência pataxó para fazer tal comparação é o contexto de formação inicial do grupo, em que os conflitos vividos eram caracterizados pela “briga interna”. Além dele, quando retornei ao campo em 2010, a crescente situação de denúncias e a ocorrência de homicídios remetidos ao tráfico, fazia com que o próprio período de maior expressão da Guarda Indígena, entre 2006 e 2007, fosse percebido como um período de relativa calma diante do que teria ocorrido antes da criação desta instituição, e depois, quando ela já se encontrava desativada por mais de um ano. E ainda que muito desta compreensão parta das “lideranças” da aldeia, especialmente daquelas ligadas à equipe do cacique, o próprio depoimento de “J” deixa claro que por mais preocupada que esta equipe estivesse em valorizar seu trabalho e sua importância para o grupo, os casos que narram e as dificuldades que mencionam no trato destas questões encontram vários pontos de conexão com a fala desse jovem.

Sendo o produto de um contexto “diferenciado” que não só produziu formas de conflito incomuns às relações cultivadas anteriormente pela comunidade, como também minou as bases que suportavam suas mais antigas respostas aos conflitos, o grupo se viu obrigado a promover novas formas de administração de seus “problemas”, formas estas que fossem igualmente “diferenciadas”, embora isto tenha envolvido disputas sobre como seu tratamento deveria ser encaminhado. Discutir estas soluções “diferenciadas” e as disputas em torno delas é o assunto do próximo e último capítulo.

Capítulo 4

Administrando conflitos em Coroa Vermelha

Você tá conhecendo a fundo toda a nossa administração. São informações que você é o primeiro branco que tem acesso a essas informações... Isso pode servir como modelo para outras comunidades, pois eu estou dizendo pra você todas as estratégias que a gente tem pra conseguir avançar ou pra conseguir abater o adversário. Então, você está por dentro de toda a fórmula administrativa, todas as estratégias que uso na administração (...). De certa forma, eu estou abrindo o coração e falando os defeitos, os pontos negativos e positivos da administração que eu atuo (...). O que eu gostaria também é que esse material fosse tese de discussão para servir como modelo. Mas, tem aquilo: um modelo de uma aldeia enquanto Coroa Vermelha. Não uma aldeia tradicional, que é muito diferente. Talvez, serviria como modelo nessa questão de 'jogo de cintura'. Internamente, da administração ser compartilhada, pegar membros das famílias, criar um Conselho... Isso serve e é a base para qualquer comunidade. (Aruã, Nov/2008)

Uma relação de confiança. Por um lado, foi isto que percebi ao terminar minha entrevista com Aruã, em sua casa, naquela noite de novembro, após ser convidado pelo mesmo para o que seria uma longa e interessante conversa – em verdade, a primeira de muitas. Por outro, senti o peso da responsabilidade de lidar com as informações que me repassava – sentimento que se afirmou especialmente quando, em um misto de graça e ameaça, ele arrematou: “Espero que você não me traia lá na frente porque senão eu vou te pegar lá em Brasília!”. A receptividade com que interagimos ao longo da entrevista não deixou de envolver certa surpresa, dado que era apenas a terceira vez que encontrava o cacique, e a primeira em que isto se dera de forma reservada¹. Também não deixei de considerar que, enquanto ele me deixava a par dos últimos acontecimentos na aldeia – e precisamente em razão deles –, estava igualmente me prevenindo sobre insatisfações e divergências que poderia encontrar em campo, relativas à sua “administração”².

¹ Como dito na Introdução, minha primeira interação com Aruã se deu em dezembro de 2007, através da mediação de Karkaju, participando de uma reunião do Conselho da aldeia para discutir os termos do *Estatuto da Guarda Indígena*. É verdade que, na ocasião, ao pedir opinião sobre o tema, ele se referiu a mim como “nosso antropólogo”. Contudo, desde então o contato entre nós havia se limitado a algumas ligações telefônicas. A segunda, por sua vez, foi na manhã do mesmo dia em que se deu a referida entrevista, no Centro Cultural da aldeia. Tendo chegado, há pouco, ao campo, tratei logo de lhe explicar minha ausência de quase um ano, bem como de confirmar seu interesse pela pesquisa. De certa forma, a boa receptividade que teria em sua casa, à noite, já havia sido anunciada neste encontro matutino, quando, deixando completamente de lado a questão de minha ausência, passou a me inteirar sobre a significativa diminuição da “criminalidade” local, sobre a falta de apoio e recursos para a atuação da Guarda Indígena, além de se prontificar a me fornecer documentos relativos à instituição. E, embora precisasse participar de uma reunião com os moradores da “Agricultura”, de pronto providenciou que seu Benedito ficasse à minha disposição para uma conversa sobre todos estes assuntos.

² No entanto, reafirmo que em momento algum da pesquisa o cacique fez qualquer tipo de restrição às minhas interlocuções na comunidade.

Além disso, a fala citada não deixa dúvida de que havia, de sua parte, grande expectativa em relação à tese como um produto antropológico (portanto, científico) que serviria à divulgação de seu trabalho como um “modelo” a ser seguido, especialmente, por aldeias consideradas “não-tradicionais”, tal qual Coroa Vermelha. A pronta disponibilidade documental e de sua equipe à demanda do pesquisador não pode ser entendida fora deste quadro, embora isto absolutamente não exclua a relação de confiança mencionada mais acima. Com efeito, durante todo meu trabalho de campo não apenas acompanhei a rotina diária do cacique no “escritório” e até mesmo fora dele, como também tinha frequentes conversas sobre seu trabalho e de como este afetava sua vida e a vida de sua família. Por vezes, sentia que estas conversas funcionavam para ele como um tipo de terapia, tendo em vista que eu, estando alheio às disputas locais, mas crescentemente familiarizado com elas, era capaz de compreendê-lo sem julgá-lo como um “parente”.

Não por acaso este capítulo trata, em grande medida, da versão apresentada pelo próprio cacique da “fórmula administrativa” que moldou e que, juntamente com outras “lideranças”, pôs em prática na aldeia: muito do que será aqui descrito decorreu desses encontros, e do encontro (ou não) entre o que aí ouvia, e o que via e ouvia em meio à comunidade, mas, sobretudo, no “escritório”. Neste sentido, seu conteúdo se baseia num ponto de vista bastante específico, considerando as visões existentes localmente – elas mesmas, vistas aqui à maneira de Aruã; conquanto não se encerre neste ponto. De início, discuto a trajetória que levou Gerdion Santos do Nascimento a se tornar cacique e ainda o contexto e as características de sua “administração”. Num segundo momento, exploro a formação e organização da Guarda Indígena, bem como os significados que perpassam sua legitimidade local. Na discussão final, descrevo o cotidiano e as práticas promovidas no “escritório” para a administração dos conflitos na comunidade. A ideia é delinear o caráter “diferenciado” desta administração a partir da relação entre a prática do “conselho” e as novidades surgidas com a Guarda Indígena, na tentativa pataxó de dar uma resposta adequada aos “problemas” que o grupo tem enfrentado no atual contexto da “criminalidade”.

4.1 A “administração” do cacique Aruã

Na viagem que fiz com Aruã para conhecer Barra Velha, em fevereiro de 2010, aproveitei para gravar, durante nosso pernoite, uma longa entrevista a respeito de sua trajetória pessoal. A visita lhe ensejou um momento de descanso, algo raro desde que se tornara cacique. A ausência de deveres oficiais e a certeza de que nenhum “problema” o

espreitava de modo a exigir uma pronta intervenção, trouxe-lhe, sem dúvida, uma paz há muito reclamada. Por sua vez, estar na “aldeia-mãe” parecia evocar-lhe certa *aura*, cujo reflexo se dava na constante alusão a antigas “lideranças” pataxós, ou à famosa “briga interna” entre as “famílias” Ferreira e Braz. Creio que este contexto, aliado a sua pouca modéstia, influenciou a maneira como elaborou sua narrativa, cuja frase de partida já se mostra, por si só, reveladora de sua autopercepção: “O cacique Aruã tem história”.

André – Queria saber sobre sua trajetória... Como você se tornou o cacique Aruã?
Aruã – O cacique Aruã tem história... Eu vim de uma certa linhagem de liderança. Meu avô, ele já participava de questão administrativa da própria comunidade. Inclusive, na aldeia Boca da Mata, ele foi vice-cacique. Depois, na época de tirada de madeira na Boca da Mata, do jacarandá, ele foi contra a devastação do Monte Pascoal, do Parque mesmo... Aí andaram ameaçando ele também. Aí foi nessa época que ele foi lá pra Coroa Vermelha. Eu já morava lá, eu e pai. Que a gente foi por causa da questão do turismo. (Aruã, Fev/2010)

Ter “história” significava, para Aruã, que sua transformação em “liderança” não se devia ao acaso, mas refletia o perfil de uma “linhagem” que, como acontece com várias genealogias pataxós, tem na geração dos avós seu alcance mais preciso. No seu caso, a referência é o avô paterno³. Este não só assumiu uma posição importante no comando da aldeia Boca da Mata, como também teve que lidar com as ameaças provenientes das divergências pataxós relacionadas à retirada de madeira no PNMP, o que resultou no seu deslocamento para Coroa Vermelha. Trata-se, portanto, de uma “liderança” vinculada à história da “aldeia-mãe”, empenhada na não “devastação do Parque”, e cuja luta envolveu difíceis enfrentamentos internos, características que, como se verá a seguir, sintetizam a própria experiência de Aruã como cacique. No entanto, para se tornar esta “liderança” espelhada por seu avô, o jovem Gerdion teve que percorrer um novo caminho aberto aos Pataxó, caminho este que teve importantes efeitos sobre sua geração.

No capítulo dois, ao discutir a recorrência ao uso do facão nas “brigas internas”, aponte uma fala de Aruã onde este diz que sua “família” deixou o local chamado *Come Quem Leva* (ou *Areia Branca*), em Barra Velha, devido a este tipo de conflito. De início, seguiram para a cidade de Itamaraju e, posteriormente, para um lugar “do lado de lá do monte”, na região hoje abrangida pela aldeia de Corumbauzinho, onde já vivia parte da parentela de sua avó paterna – esposa do referido avô. Tais eventos se deram ao final da década de 1970. Porém, com pouco mais de um ano, eles deixaram a nova morada sob

³ O avô de Aruã era conhecido pelo apelido de “Remunganha”. No capítulo dois, na citação feita de dona Antônia, esta faz referência a ele ao tratar de uma “invasão” onde foi abordada pela Polícia. Segundo ela, o mesmo seria um dos articuladores dessa “invasão”.

indenização, dado que se encontrava nas imediações do PNMP, e que, por este época, foi preciso “tirar todo mundo do monte”. O próximo destino da “família” seria a recém criada aldeia Boca da Mata. Na ocasião, contudo, os pais de Aruã se separam e ele e seu irmão, Matalawê, passaram a ficar sob os cuidados dos avós. Nesta última aldeia, iniciou seus estudos e viveu até 1986, quando, aos onze anos, se mudou para Coroa Vermelha.

Gerdion Santos Nascimento cresceu, desse modo, tendo como referência maneiras específicas de administração dos “problemas” (“brigas” de facção, deslocamentos, além, certamente, dos aconselhamentos) e em um contexto bastante particular do conflito interétnico havido desde a instalação do PNMP: o do acordo firmado, em 1980, entre representantes da Funai e os responsáveis pelo Parque, sobre os limites de Barra Velha. Cresceu, ao mesmo tempo, no período de grande fluxo para Coroa Vermelha diante da expansão do turismo e da conseqüente ampliação das oportunidades econômicas na região, fluxo este do qual sua própria família veio a participar. Na nova aldeia, o comércio de artesanato era significativo, mas se restringia ao período de veraneio, fazendo com que, no restante do ano, as famílias sobrevivessem por meio da renda anteriormente obtida e pela coleta e pesca na praia – no caso daquelas recém-chegadas, com o agravante das condições precárias de moradia. Tal situação só se alteraria com a consolidação deste turismo pelo aprimoramento da infraestrutura regional.

Nós fomos morar ali próximo onde é o Museu hoje, que tinha um espaço comunitário onde era o Posto de Saúde e a Escola. Aí a gente chegou, foi cedido acho que por Benedito Cacique mesmo, ou foi Chico... Pra poder a gente tá ficando. Nós ficamos na casa de nossos parentes, que era dona Antomásia e o finado Zé Rodrigues, que era uma pessoa não-indígena. Ficamos algum tempo lá aí depois pai fez um barraco, de lona mesmo. Na época de vento sul – Ave Maria! – molhava as coisas tudo. Aí a gente veio praqui com uma pipoqueira. Veio por causa do foco turístico mesmo. Antigamente era bom pra vender aqui na alta temporada. Eram alguns meses, mas vendia bem. O que fazia, vendia direto. O pessoal todo ganhava um dinheiro mesmo. Também ganhava um certo dinheiro pra depois, no decorrer do ano todo... Que não tinha alta temporada, aí ia só comer. E a gente vivia mais das pedras, que pegava ouriço, polvo ou ia pescar. Aí melhorou mais depois do aeroporto de Porto Seguro. Que foi feito e aí o movimento já era mais constante. (Aruã, Mar/2010).

Aruã também recorda o período de “retomadas” das áreas de Coroa Vermelha, processo algumas vezes liderado por seu avô; os estudos na aldeia realizados na própria Escola Indígena cujos professores eram funcionários da Funai; e a conclusão de seu curso técnico em administração, em 1996, já em Porto Seguro, cidade na qual passou a estudar desde a quinta-série. Em outra entrevista, Aruã apontou que, durante este período, sua atividade era ajudar o pai na produção de artesanato. Durante os anos de 1997 e 1998,

também passou a “colocar roça” e serrar madeira na Agricultura, juntamente com este. Considerava-se então alguém extremamente tímido e não participava de nenhuma ação de “liderança”, a não ser nas que envolviam todo o grupo, como no caso das “retomadas”. Observo que no período em questão a aldeia vivia um contexto extremamente conturbado tendo em vista a grande intrusão de não-índios, bem como o processo que levou ao seu reconhecimento como área indígena. Um ano depois, porém, dada sua participação na administração da recém-criada Reserva da Jaqueira, começaria a se consolidar o caminho percorrido para que viesse a se tornar o cacique da aldeia.

Até esse período não tinha envolvimento com questão de liderança. Aí não sei se foi junho ou julho... Capimbará informou pra Célia e Nitinauã que eu tinha o curso técnico em administração, que eu poderia tá ajudando na administração da Reserva da Jaqueira. Aí um dia elas foram lá em casa me convidar. No dia 1º de agosto de 1999 eu fui lá visitar a Reserva. Na época da retomada eu também participei... A da Reserva da Jaqueira e outras retomadas da própria comunidade. Já participava assim do movimento, mas porque pai ia. Todo mundo da comunidade ia. De vez em quando eu dava uma chegada lá que na Jaqueira também, antes de se tornar área de preservação, a gente caçava também. Aí eu mais pai, como a gente caçava também, aí a gente ia caçar lá por dentro. Eu mesmo, já morando em Coroa Vermelha, eu vinha com pai pra gente poder caçar aqui no Parque Nacional. A gente entrava mata adentro matando caça por aí... Mas isso não pode constar no relatório... [risos]. Essa é uma das coisas que as pessoas colocam: o que eu era antes sendo um caçador, pra depois eu me tornar ambientalista, a partir da questão da consciência que eu tive depois de ter ido lá pro Projeto da Reserva da Jaqueira, em 1999. (Fev/2010)

Aruã já entrou na Associação Pataxó de Ecoturismo (ASPECTUR), a instituição responsável pela Reserva da Jaqueira, cujo domínio pertencia à família do então cacique (sendo assim até hoje), como seu vice-presidente. O convite teria se dado devido a seu conhecimento técnico. Com base nele, ajudou a montar a “estrutura como um todo” da Reserva, desde a “construção de trilhas”, passando pelo desenvolvimento de “normas próprias” e “regras do passeio de ecoturismo” e “correndo atrás das coisas”. Ao mesmo tempo, começou a viajar para Brasília a fim de obter recursos junto a Funai relativos a projetos ambientais. O domínio sobre a confecção de “projetos” por Aruã, além do da informática (cuja associação foi estreita), se deram, contudo, já na Jaqueira e a partir do auxílio de dois não-índios que passaram a assessorar a ASPECTUR.

Comecei até com Jean François e Milene Maia. Ela era uma funcionária da Secretaria de Meio Ambiente de Porto Seguro. E Jean François é um belga, que é casado com ela. (...) Eles foram indicados pra cá através do trabalho na Secretaria de Meio Ambiente de Porto Seguro. (...) Como ela tinha experiência com esta questão de meio-ambiente e o esposo dela é um técnico em questão de projeto, ajudou a escrever muitos projetos nossos. Viajou também com a gente pra Brasília. Então deu um apoio grande nessa parte que a gente não tinha conhecimento. Aí depois, eu mesmo, em si, não tinha muita habilidade com informática. Eu não tinha muita habilidade em questão de fazer trabalhos. Aí eu comecei, Milene me colocava no

computador pra eu desenvolver uma coisa e eu ficava apanhando lá. Até que trabalhando juntamente com eles eu consegui ter habilidade, questão de desenvolvimento, de texto, de projeto, pegar todas as metodologias. (Fev/20120)

A Milene citada por Aruã foi a pessoa que posteriormente assumiria a gestão do Parque Nacional do Monte Pascoal diante de sua “retomada” pelos Pataxó, promovendo novas divisões dentro do grupo a partir de projetos de “cooperação” acordados com as “lideranças” de Boca da Mata, como visto no primeiro capítulo. Não obstante isto, a repercussão destes projetos também proporcionou certa autonomia a alguns pataxós. Os cursos a eles relacionados (Ecoturismo, Brigadista, Educação Ambiental) foram todos realizados por Aruã, que se tornou monitor de Educação Ambiental com outros índios, conduzindo este curso na criação da Reserva Extrativista Marinha do Corumbau⁴. Tais experiências permitiram que ele e outros pataxós da Jaqueira, a partir do ano 2000, desenvolvessem trabalhos “sem a interferência de não-indígenas”. O primeiro deles foi conseguido junto ao Ministério do Meio Ambiente, ao final do ano 2000, e se voltou à reestruturação da Reserva da Jaqueira através da construção dos atuais *quijemes* (casas indígenas) e da execução de cursos na área ambiental para os pataxós que trabalhavam no local⁵. Estes cursos foram feitos, segundo Aruã, “pra poder a gente ajudar na própria fiscalização da terra indígena nossa, já que a gente criou uma unidade de preservação ambiental” e “ter as orientações básicas pra tá fazendo estas instruções e até pressão”.

Em 2003, Aruã foi feito presidente da ASPECTUR, organizando a Jaqueira para receber o turismo internacional. A experiência lhe permitiu “avançar tecnicamente”, mas também fazer sobressair sua “imagem perante a sociedade”. No mais, com seu trabalho, conquistou a confiança da família Alves, tornando-se ao mesmo tempo assessor de Carajá, que seguia como cacique oficial desde a renúncia de seu Benedito ao segundo mandato. Tal assessoria, por sua vez, faria com que se envolvesse no trabalho de “liderança” através da participação em reuniões em Brasília, bem como da elaboração de documentos relativos às demandas do grupo. A confiança nele era tal que, em 2004, quando Carajá resolveu se candidatar a vereador, antes tentou convencê-lo a assumir o comando da aldeia durante o processo eleitoral, pois alguém teria de “tomar conta da comunidade enquanto ele ia pra

⁴ Segundo Aruã, em razão desta Resex, IBAMA apoiou um projeto de educação ambiental para ser desenvolvido nas dez aldeias do entorno do Parque Nacional do Monte Pascoal que teria sido de grande importância para o combate aos incêndios que assolavam a área.

⁵ Os recursos foram conseguidos através do Programa para o Desenvolvimento do Ecoturismo na Amazônia Legal - PROECOTUR, que, apesar de restrito a Amazônia, os pataxós conseguiram que uma exceção fosse feita para fomentar um projeto na Mata Atlântica. Segundo Aruã, os recursos teriam sido da ordem de R\$ 130.000,00 servindo para montar a atual estrutura da Reserva da Jaqueira.

política”. Esta tentativa de convencimento se deu, segundo Aruã, por cerca de oito meses, com ele sempre respondendo que não tinha “influência nesse tipo de coisa”, até que um dia decidiu “ir pra Reserva, sentar e ouvir os ancestrais”, no que estes lhe deram “a luz que era pra entrar, pra tá seguindo o caminho”. Novamente, a transformação em “liderança” não envolvia o acaso, nem uma mera escolha individual. Ao contrário, seguia o anseio dos próprios “ancestrais”. E, a partir de sua “luz”, passou a efetivar tal transformação.

Eu nunca quis ser autoridade, cacique, vamos dizer, a autoridade máxima, o poder máximo da comunidade. Porque cargo e status pra mim, eu acho que na função que a gente tá o que a gente pode ajudar, a gente ajuda, independente de cargo. Então a gente não deve brigar pelo cargo, mas sim pelo que a gente possa estar fazendo pra poder ajudar a comunidade. Eu não queria ser presidente da Associação, mas me colocaram, então tudo bem. Eu não queria ser cacique, aí o grupo mesmo de oposição hoje foi que me indicou. Como dizem vocês: ‘Pensavam que iriam me controlar’. Só porque eu era uma mosca-morta, tava ali mesmo... Eu era assessor deles, era quem fazia os documentos como um todo. Ajudava nas discussões técnicas, a fazer os documentos, aí pensavam que eu seria controlado. (Nov/2008)

A ideia de que sua escolha como substituto do então cacique não envolveu apenas “confiança”, mas também uma intenção de “controle” era compartilhada por várias “lideranças” que ouvi durante o trabalho de campo. E por não ter correspondido a esta intenção, chegando mesmo a confrontá-la ao ter permanecido como cacique mediante a derrota eleitoral de Carajá, Aruã passou a ser encarado por ele e por seus correligionários como um adversário, de maneira que, desde então, por diversas vezes e meios, tentaram retirá-lo do comando da aldeia. Se até o fim da pesquisa não o conseguiram, isto teria decorrido, segundo Aruã, da escolha dos moradores por manterem neste comando os que estavam lá para “ajudar a comunidade” ao invés daqueles que apenas queriam “brigar por cargo” – sendo ele, e os que reuniu ao seu redor, os representantes da primeira visão.

Quando indicado por Carajá para assumir a função de cacique, Aruã não apenas contava com este apoio, como também buscou restabelecer sua relação com Peroá e Noel, que, durante o período, haviam se colocado, respectivamente, como cacique e vice da uma parte da comunidade, em oposição a Carajá. Enquanto cacique, Aruã, primeiramente, procurou Peroá (que é seu primo, mas tratado como tio pela diferença de idade) para convencê-lo de abandonar este comando parcial “que era pra gente poder unificar a aldeia Coroa Vermelha”. Por outro lado, a fim de desfazer a ideia geral de que não passava de “laranja” do cacique anterior, consolidou a “base com a comunidade”, articulando-se com representantes das várias famílias e conquistando a “confiança do povo”. Para Aruã, esta conquista se deu tanto “por já ter orientação técnica e ser um administrador”, como pela

proposta que apresentou às famílias e demais “representantes” locais de fazer um trabalho “descentralizado” e fundamentado no que chamou de uma “gestão participativa”.

Eles diziam até que na reunião em que eu fui indicado pra ser o cacique não se deu uma multidão grande e tal, porque as pessoas sabiam que eu tava sendo usado. Mas eu falei, mostrei pras pessoas que eu pedi essa intenção deles, que eu não era aquela pessoa de ser usada por ninguém. Sei que a tentativa de desmobilização [feita pela oposição] era uma vez por mês ou mais. Mas só que o trabalho fala mais alto e a gente conseguiu tá montando uma equipe boa, inclusive, gerência, parte técnica e estratégia. Sentamos juntamente com as famílias, fazendo o Conselho de Lideranças que foi um fator importante dessa unificação da administração e não eu ser o centro do poder, mas pra isso ser descentralizado, como gestão participativa de pessoas da própria comunidade, representantes das maiores famílias, das mulheres, dos jovens, das associações, de lideranças antigas. (Fev/2010)

Seu desacordo com Carajá se daria por esta opção de gestão, mas também por considerações éticas. Conforme Aruã, antes, “o cacique tinha umas lideranças que trabalhavam junto com ele, mas não tinha uma estratégia de trabalho pra você reunir as lideranças e discutir os assuntos, chamar todo mundo tal e tal, pra poder se discutir a problemática”. Por um lado, “tinha situações que o próprio cacique decidia sozinho”, por outro, “as associações não trabalhavam junto com o cacique na época”. No que se refere à questão ética, logo após Aruã assumir como cacique, teriam se dado várias tentativas de convencê-lo a participar “das mesmas falcatruas” promovidas por seus opositores de que, “vindo a questão de recursos pra comunidade, a parte tinha que sair”⁶. Tudo isto criava “desestabilidade dentro da comunidade”, de maneira que, anteriormente, “as próprias organizações é que se mobilizavam pra poder puxar o tapete do cacique”. Com isso, “um puxava de um lado, outro puxava de outro. Uma associação pra lá, outra pra cá. Uma liderança pra cá, outra pra lá. Bené vinha e tirava Carajá. Carajá saía e tirava Bené”.

Não tinha, vamos dizer, uma estratégia de trabalho pra você reunir as lideranças, discutir os assuntos. Chamar todo mundo pra poder se discutir a problemática. Aí depois que a coisa tava bem mastigada pra você propor algo pra comunidade. Pra uma discussão mais ampla pra o próprio povo aprovar ou não. Sempre quando tinha alguma coisa, comunidade, todo mundo, o povo blá, blá, blá... Que só era problema, pepino, lá vai e tal. Hoje não. Agente senta todo mundo primeiro. Se tiver alguma discussão ou alguém não concordando com a situação deve se falar na reunião pra tentar se adequar os pontos. Ou explicar a pessoa. Então quando vai pra frente da comunidade, você já tem todas as lideranças, já tem a concordância de todos. Aí todo mundo vai explicar pro povo porque aquilo é bom e tal, tal. Ouvir a pessoa pra tirar as dúvidas (...). Então é uma decisão conjunta, além disso, levada para o povo. Então não há dúvida de dizer: - ‘Ah, fulano de tal tá puxando pro outro’. (Fev/2010)

⁶ A “parte”, neste caso, seria um valor monetário relativo aos recursos destinados aos projetos conquistados e que estes opositores costumavam conseguir “negociando” com os órgãos e empresas envolvidos. Segundo Aruã, o argumento por eles utilizado funcionaria da seguinte maneira: “Olha, você vai fazer o negócio lá, mas eu vou querer tanto. Senão você não vai que eu boto a comunidade contra você”.

A “estratégia” promovida por Aruã foi a de reunir todos esses “representantes” no Conselho de Lideranças, onde deliberavam em busca de consenso sobre as decisões que afetavam a vida do grupo, para só então submetê-las ao aval da comunidade através de assembleias públicas que tinham o poder de aprová-las ou não. Não há dúvida de que a formulação destes consensos no âmbito do Conselho antecipavam todas as decisões da assembleia, no entanto, as discussões aí voltadas para conciliar interesses de famílias, de associações e outras formas de organização comunitária (como as representações de jovens, das mulheres, do esporte) serviam para administrar as eventuais divergências e conferir antecipadamente legitimidade às decisões, distribuindo a responsabilidade entre todos os participantes. O consentimento público, neste sentido, funcionava como ratificação desta legitimidade, mas também para respaldar o cacique de questionamentos não-indígenas. A novidade, portanto, não estava relacionada à ideia de ter um Conselho, mas ao caráter “participativo” de seu funcionamento, aliado à distribuição do poder de decidir.

No entanto, as mudanças implantadas por Aruã não se deram apenas em relação à organização política da aldeia. Segundo ele, assim que assumiu promoveu uma série de encontros com todos os candidatos a prefeito das eleições municipais daquele ano a fim de obter de todos eles a assinatura em uma “carta compromisso” que tinha como principal reivindicação a criação de uma Secretaria de Assuntos Indígenas no âmbito da Prefeitura de Santa Cruz Cabrália, cuja função seria de “apoio à comunidade indígena e contratação de pessoal pra manutenção das atividades na própria aldeia”, bem como o estabelecimento de “contratos de prestação de serviço” para que os pataxós que participavam da equipe administrativa pudessem se dedicar exclusivamente a este trabalho. E, efetivamente, o prefeito então eleito, conhecido como “Baiano”, efetivou o acordo com a comunidade e promoveu a criação da Secretaria que, a partir do início de 2005, já começou a realizar os primeiros contratos: no caso, com a recém-criada Guarda Indígena, com alguns auxiliares de serviço e com o cacique, que passou a realizar os atendimentos no “escritório”, sem contar o próprio secretário da pasta e demais funcionários da mesma, que deveriam ser pataxós. Algum tempo depois foram incluídos nestes contratos os comissários de menores.

Aruã destaca que esta possibilidade de dedicação exclusiva e remunerada fora fundamental para a consolidação do trabalho desta equipe. Para além deste apoio, contudo, a Prefeitura também fomentava as viagens que o cacique fazia questão de realizar levando consigo quase todo o grupo de “lideranças” representado no Conselho (cerca de trinta pessoas), para Salvador e para Brasília, objetivando a apresentação de projetos de

desenvolvimento comunitário para a aldeia como um todo e em nome de suas várias instituições. Tal fomento consistia no pagamento de aluguel de ônibus e de hospedagem para o grupo durante as viagens. Esta iniciativa permitiu ao cacique realizar outra sorte de articulações com o governo estadual, cujo mote foi a execução do Termo de Ajustamento e Conduta (TAC) não assinado durante as comemorações dos “500 anos” pela própria “desmobilização” das “lideranças” da época, em seus acordos com os órgãos federais e estaduais responsáveis pelo processo. O cacique solicitou auxílio de procuradores federais para retomar o processo e passou a realizar reuniões com todos os envolvidos: a Funai, o IPHAN, o governo estadual e o MPF. A assinatura do termo envolveu, além disso, uma grande costura com as instituições da comunidade tendo em vista o temor de que as ações indiscriminadas da época do quinto centenário pudessem ocorrer novamente. O acordo foi então assinado em agosto de 2005 e teve início o projeto das primeiras casas⁷.

No ano seguinte a esta assinatura, o cacique promoveu a estratégia de “carta compromisso” que empregou com os candidatos a prefeito também com os candidatos ao governo estadual, conseguindo igualmente a promessa de compromisso de todos que se dirigiram até a comunidade, entre os quais, aquele que viria a ser o novo governador: o candidato Jaques Wagner. Segundo Aruã, com o intuito de não deixar espaço para que o governador não cumprisse o acordo, no primeiro mês de seu governo mobilizou o grupo de “lideranças” e se dirigiu até Salvador para acampar na frente da sede do governo a fim de serem recebidos por ele, mobilização esta que não deixou de contar com um convite à imprensa. Sendo recebidos, a principal reivindicação do grupo dizia respeito a um cargo no governo destinado à temática indígena no estado e que deveria ser ocupada por um índio. Além de demandar o cumprimento deste acordo previsto na “carta”, Aruã também tratou de promover a campanha de seu próprio irmão para esta função.

A gente cobrou a carta compromisso que ele assinou, aí a gente começou a fazer campanha também pro nosso homem. E Matalawê foi uma peça importante também no nosso trabalho. (...) Estrategicamente a gente tinha vantagem porque Matalawê já era conhecido por diversos povos porque ele fez cursos, era professor, então andava bastante, conhecia o pessoal, conhecia as lideranças como um todo. E um dos pontos fundamentais que nos deu vantagem é que ele tinha curso superior. E uma das exigências do governo é curso superior pra questão da função dos cargos de confiança. Acho que houve também lá um pouquinho de malandragem... Como Matalawê era do partido também e eles queriam entrar com um de oposição, aí a gente conseguiu encampar. Aí ganhamos com uma larga escala. (Aruã, Fev/2010)

⁷ Tratar-se-ia, segundo Aruã, das 280 casas prometidas à época das comemorações do quinto centenário, destinadas às pessoas que tiveram de deixar seus imóveis sendo transferidas para construções precárias na aldeia ou no seu entorno, mas que por então não saíram do papel.

Figura 7 – Reunião do Conselho da Aldeia



Fonte: foto tirada pelo autor (Mar/2010).

Figura 8 – Reunião com moradores da Agricultura



Fonte: foto tirada pelo autor (Nov/2008).

Os demais candidatos ao cargo eram um hã hã hãe e outro pataxó da Coroa Vermelha que, segundo Aruã, pertencia ao grupo que internamente lhe fazia oposição. Desde que conseguira o apoio municipal, a assinatura do TAC e, posteriormente, a indicação de seu irmão para a representação indígena no governo estadual, Aruã consolidou sua equipe e manteve a seu lado quase todas as “lideranças” da aldeia, com a exceção do antigo cacique e seus correligionários, um dos quais estava a frente do Núcleo da Funai em Porto Seguro – sendo esta a única instituição com a qual o cacique não contou durante todo este processo. As relações com o chefe do Núcleo estavam tão tensas que nas reuniões do Conselho de Lideranças foi proibido fazer críticas ao órgão indigenista para que o apoio da família deste continuasse. Por outro lado, a conquista de vários projetos de moradia e desenvolvimento para a comunidade estavam criando um novo problema para sua administração: como nas comemorações do centenário, começou a haver um forte fluxo de novos moradores para Coroa Vermelha a fim de tentar obter alguns dos benefícios que estavam chegando. Diante disso, o cacique elaboraria uma nova “estratégia” política.

No meio de 2008 e tudo mais, nós fizemos uma reunião com as nossas lideranças e falamos pro pessoal que as coisas tavam difícil porque, quanto mais a gente trabalhava pra organização da comunidade, gente de outras comunidades, índios que moravam em cidade, vinham pra Coroa Vermelha. (...) Aí o que se aconteceu? Mudamos de estratégia. Então o objetivo seria o quê? A nossa aldeia, a nossa administração, dar apoio a outras comunidades indígenas pra que viesse projeto pras outras aldeias. Com isso a gente beneficiaria as famílias que estariam em outras aldeias. Aí de lá pra cá que eu comecei a fazer esse movimento regional, já no final de 2008. (Aruã, Fev/2010)

Para conseguir isto, no entanto, o cacique precisaria enfrentar diretamente o responsável pelo órgão indigenista, pois nas demais aldeias pataxós ele possuía o apoio. Através de um “dossiê” em que foram levantadas várias irregularidades na administração do Núcleo da Funai o mesmo conseguiu derrubar seu chefe a despeito do apoio que recebia, segundo Aruã, calcado numa “desmobilização” que este chefe promovia em relação aos projetos que vinha conquistando. Com isso o cacique colocou um aliado que pertencia a mesma família do antigo chefe na administração do órgão, dividindo a oposição que existia de sua família contra a equipe administrativa da aldeia. A partir do final de 2008, portanto, o cacique conseguiu se inserir entre os demais caciques pataxós e pouco a pouco conquistou a confiança de muitos deles, realizando a mesma mobilização que promoveu em Coroa Vermelha: viagens a Salvador e Brasília com todas as “lideranças”, neste caso, os caciques, para a exposição de demandas e realização de cobranças das promessas feitas em viagens anteriores. Neste mesmo ano de 2008, porém, o cacique começaria a ver minada a base

construída na própria aldeia Coroa Vermelha, tendo em vista uma série de eventos que, primeiramente, atingiram a Guarda Indígena, depois, o Conselho de Lideranças local, e em seguida, o próprio conjunto da equipe administrativa.

Em março deste ano três guardas foram abordados pela Polícia Federal após serem requisitados para atender um caso, situação esta em que foram pegos com armas de fogo que transportavam no carro que utilizavam para suas rondas, sendo presos em flagrante. A libertação do trio foi conseguida, segundo Aruã, a muito custo, exigindo, como disse, todo o seu “arsenal de contatos políticos” e de “autoridades” pelo estado e pelo governo federal. Depois deste evento, a Guarda Indígena não seria mais a mesma, como será visto adiante. Por outro lado, nas eleições municipais do final do ano, o apoio de Aruã a um prefeito de oposição faria com que várias das “lideranças” que apoiavam o prefeito da situação rompessem com este, suscitando o enfraquecimento das decisões do Conselho. Por fim, a derrota do então prefeito suscitou o fim dos contratos de prestação de serviços de toda a equipe, abalando completamente a estrutura administrativa. Desde então seu apoio dentro da aldeia tem se mantido, mas sem conseguir a mesma mobilização de antes. Sua influência no âmbito regional, contudo, estaria sendo cada vez mais consolidada com a conquista de projetos e a representação política de uma “coordenação regional” das comunidades pataxós – que logo também abarcariam alguns grupos tupinambás.

4.2 A Guarda Indígena Pataxó

Como argumentou seu Benedito em uma entrevista realizada ao final de 2008, na época em que Aruã assumiu o comando da aldeia “os crime foi aumentando e o povo vinha aqui reclamar pro cacique”, no entanto, ele “sozinho só recebia queixa e não tinha como resolver”. Diante deste “momento muito difícil na aldeia”, que, ao mesmo tempo, não podia contar com a atuação das polícias estatais (seja pelas restrições ligadas ao policiamento em terras indígenas, seja pela falta de disponibilidade dos órgãos federais responsáveis), a solução que se apresentou ao cacique foi a criação de um aparato de segurança “interno”, próprio do grupo. Tal aparato, porém, exigiria certa autonomia em relação ao mesmo, pois não deveria comprometer as demais obrigações de sua função, além do que precisaria ser aprovado pela comunidade, tendo em vista seu impacto sobre todos os moradores.

Pelo que a gente tava vendo de índice de criminalidade na aldeia que tava muito alto, como a gente falou, tinha índio roubando índio, índio entrando em casa e roubando as coisas, esse tipo de coisa. Então eu como cacique não tinha que me

meter muito na frente pra sair nisso. Porque o cargo de cacique muitas vezes é pra resolver os problemas, mas num cargo mais político, de organização como um todo e não tá confrontando diretamente. Aí a primeira iniciativa que a gente teve foi criar a questão da própria segurança pra poder estar se atuando, aí depois oficializando como um projeto comunitário. Aí reunimos o Conselho, o pessoal viu que a proposta era boa, mas não era o Conselho que tinha que aprovar. Que o Conselho é apenas os representantes da comunidade. Como o projeto era pra atingir o povo como um todo, deveria ter a aprovação ou não da própria comunidade. Aí foi feita umas duas ou três reuniões, com uma assembleia com bastante número de indígenas, pra poder discutir o projeto, ponto por ponto como um todo, falar dos problemas. Aí o povo aprovou. (Aruã, Nov/2008)

Embora esta aprovação tenha realmente se dado, isto não quer dizer que em seu começo a Guarda não tenha despertado visões divergentes sobre sua legitimidade. Por um lado, a mesma era questionada por um “grupo que articulava” para dizer que ela era “irregular” ou que “nunca viu isso de índio tá prendendo índio”, passando a questionar sua criação em reuniões do Conselho local, mas também levando a questão para o Conselho Regional de Caciques. Por outro, os próprios moradores, ainda que (ou porque) tenham decidido aprová-la seguindo a posição do Conselho de Lideranças, não estariam totalmente certos do que consistiria o trabalho da nova instituição. Segundo o guarda Jailson, que só passou a compor o quadro a partir de setembro de 2007, “período em que ela já tinha um respeito, tinha uma aceitação da comunidade”, logo durante seu início “houve uma grande dificuldade pelo fato de que as pessoas, a partir daquele momento, ia começar a lidar com uma realidade nova”. Especialmente para uma parte do grupo que “não entendia e ficava assim, sem conhecer o trabalho diretamente”, a ideia que se tinha era que “a Guarda ia maltratar algumas pessoas e agir em determinada situação de forma abusiva”, visão esta superada “à medida que foram vendo o trabalho atuando, vendo como a liderança, como a Guarda tava desenvolvendo seu trabalho” (Jailson, Nov/2008).

Embora tenha sido uma vítima direta deste “trabalho”, não deixa de ser interessante destacar a visão que “J” possuía dos guardas quando ainda fazia parte de uma gangue na aldeia. Segundo ele, o que faziam era lhe “dar conselhos”, mas o que ele “achava” dos mesmos era que eles queriam ser “o melhor da aldeia, os policial da aldeia, a Federal, o exército aqui dentro, o mandão aqui na aldeia”. Em uma conversa com Wilson, um dos primeiros guardas indígenas, este também destacou que o início fora uma época bastante difícil, pois as pessoas pensavam que a guarda agiria para “meter pau e ser esnobe”, não entendendo seu “significado”, o que fazia ser criticada por muitos. Tal dificuldade, por sua vez, não permitia que a mesma pudesse desempenhar sua função “de aconselhar” de forma eficiente – poucos, por exemplo, realizavam denúncias no “escritório”, o que exigia “investigações” por parte da Guarda baseadas em poucas informações. Segundo Wilson,

apenas com o tempo e à medida que as pessoas começaram a entender o propósito, é que passaram a abordar as pessoas e “investigar” os casos com o apoio das famílias. Uma ação feita pelo cacique que sem dúvida causou grande impacto no sentido deste entendimento foi sua ordem de prisão para um tio e um irmão pouco depois do início deste processo.

A gente vendo que o crime tava crescendo demais a gente tinha que ter alguma atitude. Por isso que alguns tempos atrás, agora não, porque tem esta instância aí da Guarda e outros pra tá cuidando dos casos... Mas o pessoal dizia que eu era ditador. Foi regra tem que ser cumprida. Não tinha jeito. Se teve aprovação da comunidade, tinha que pagar. Daí, meu tio ficou seis meses na cadeia. Meu irmão ficou uns dias também. Meu tio aconteceu o seguinte. Ele tava abusando sexualmente de uma filha dele de seis anos. Aí fazendo aquelas coisas dele e tudo. Aí ele foi pro mar e na volta foi visto e veio aqui dizendo que fez uma coisa errada e tal, tal... E que eu tinha que tá ajudando ele, que ele tinha que sair fora. E seu eu condenasse ele de alguma coisa, eu já podia comprar o caixão porque ele iria se matar, tal, tal... Aí eu falei... ‘Tio. Você veio no lugar errado. Porque eu sou cacique da comunidade e sou autoridade. Eu não tô aqui, só porque eu sou seu sobrinho, eu vou passar a mão pela sua cabeça não. Certo é certo, errado é errado. Então nesse momento o senhor já pode constar que o senhor tá preso’. Aí liguei pro pessoal da Guarda e vieram buscar ele. A gente já levou ele lá pro escritório e lá chamamos a meninazinha junto com a mãe. A mãe disse que já vinha há bastante tempo acontecendo isso. A meninazinha também confirmou. Aí eu mandei pra delegacia. Encaminhei o pessoal pra lá. Meu irmão também andou furtando motor de lixar. Aí denunciaram. Eu comecei a investigar, soubemos mesmo. Fui lá na casa de pai. Falei com pai que ele tinha feito isso. Procurei ele e mandei os meninos pegarem ele lá. Porque se eu não fizesse isso, vamos dizer, coisa que acontece na minha família e como eu poderia estar falando coisa com a família dos outros. Aí o próprio pessoal lá, o próprio delegado se espantou de quando eu cheguei com esse povo lá, os próprios parentes. Porque se fosse outras pessoas, não. Iria acobertar. Aí eu cheguei lá na delegacia um dia, era com meu irmão, pra encaminhar ele pra ser encarcerado lá. Aí o cara começou a arretar com ele, tal, tal... Aí eu falei... ‘Esse aí é meu irmão’. Aí o cara se assustou assim... Aí ligou pro delegado, o policial. Aí o delegado falou... ‘Oxe, ele tá prendendo o irmão dele mesmo?’ Aí ele falou... ‘Tá!’. Aí colocou ele lá. Então ficou lá no espanto. Porque eu não tô aqui pra brincar de ser cacique. A gente tá aqui pra poder trabalhar. E até quando eu for, eu vou tá aí correndo atrás das coisas. Aí depois que se criou a Guarda, que se passou mais a Guarda a ter autonomia, que já ficou a cargo do pessoal tá fazendo esse tipo de coisa”. (Aruã, Dez/2008)

Embora o fato de ter encaminhado seu próprio tio à “Justiça” tenha gerado indisposição com sua mãe biológica (irmã daquele), o cacique tomou tal atitude não só visando cumprir a lei, mas, especialmente, ratificar uma posição que desde o início de seu governo procurou demarcar em relação a “lideranças” do período anterior, que teriam acobertado parentes que haviam “matado” e “estuprado” ficando os casos “por isso mesmo”. Para ele, a atitude seria percebida pelos demais moradores como “imparcial” no sentido de que sua “família tá no mesmo nível das outras”, de modo que não “é porque é da minha família que vai receber benefício”. Como resultado disso, ele passaria, ao contrário das “lideranças” citadas, a ter legitimidade para “corrigir outras famílias” justamente porque ninguém poderia alegar que ele não dá tratamento semelhante aos “erros” da sua própria.

Postura semelhante veio a ser tomada posteriormente por seu Benedito, de quem “já foi sobrinho, primo, tudo pra cadeia”. Parte da dificuldade vivida pela Guarda Indígena no período de sua criação poderia ser remetida também à falta de um posicionamento mais incisivo do seu primeiro chefe (tanto quanto o destas duas “lideranças”) a respeito dos encaminhamentos que lhe eram devidos.

Eu via as coisas acontecerem e eu via que eles trabalhavam com medo. Coisas que tinham que atuar e não atuavam. Ficavam segurando em cima do cacique ali e não chegavam assim, para atuar a pessoa. Então eu via primeiro que eles tinham uma cisma de manter uma ordem, assim. Inclusive o Jaque que era o chefe dos outros. Ele não tinha, assim, um talento de chegar e dar aquela ordem porque eles não respeitavam bem ele. Até porque ele era novinho e o povo não respeitava bem ele pra manter uma ordem, assim. Ele também se acanhava. Eu via a dificuldade. Às vezes falava uma coisa pra eles, e eles não obedeciam. As pessoas não obedeciam a ele. E também falava pra manter uma ordem e ele já com medo também. Aí enrolavam ele e ficava por aquilo mesmo. Aí depois saiu um menino... Saiu um aí eu entrei na vaga. E aí, quando eu entrei na vaga, como eu já tinha um acesso muito grande de conversar com o povo, manter aquele respeito que eles têm comigo e que eu tenho com eles também, aí acharam que eu podia chefiar o quadro. Aí eu fiquei. Daí, partindo por aí em diante que eu entrei, foi feita a minha ordem que é uma ordem severa, assim. Se eu disser isso e aquilo, acabou. Às vezes uns davam a testa e eu falava ‘pega aí, vamos pra cá’. Mandava segurar e já trazia para o escritório. Daqui, se a gente pudesse resolver, resolvia por aqui, explicava muito pra ele, aconselhava muito ele. Acertava aqui e saía fora... E aqueles que davam a testa e não queriam obedecer, mandava pra delegacia. Aí, quando já vinha de lá que passava uns dois dias, três, ou uma semana ou mais, quando eles voltavam de lá, já voltavam mais manso. (Seu Benedito, Nov/2008)

A substituição de Jaquilande, portanto, estaria associada a uma demanda tão importante no presente, quanto o era no passado: o “respeito” devido à “liderança” que, tendo em vista sua pouca idade, ele não conseguia afirmar diante dos moradores em geral. E não por acaso é seu Benedito que irá servir de substituto do mesmo. Só a partir de então é que a Guarda conseguiu consolidar sua legitimidade entre a maioria dos moradores, ainda que alguns permanecessem críticos ao trabalho. Segundo seu Benedito, os que permaneciam promovendo esta postura eram aqueles que, mesmo que os filhos estivessem “errados”, acobertavam suas ações ou mesmo terminavam pagando o valor dos “furtos” que promoviam, ou simplesmente negavam seu envolvimento com o tráfico, seja como usuário, seja trabalhando para este comércio ilegal. Tanto o chefe da Guarda como Aruã, contudo, também reconheciam que muitas vezes a Guarda precisava agir com maior rigor e mesmo com certa violência em resposta às reações agressivas daqueles que eram abordados pela mesma após cometerem algum crime – situação que acontecia precisamente sob flagrantes.

Quanto à organização da Guarda Indígena, a mesma começou com quatro guardas, mas posteriormente passou a contar com seis membros, sendo este o número de membros

quando realizei o trabalho de campo em 2008. Os mesmos utilizavam um uniforme composto de calça jeans, sapato ou bota preta e uma camisa branca com o brasão do Ministério da Justiça a altura do peito esquerdo. Eventualmente, utilizavam um colete preto que também possuía este brasão. Oficialmente não andavam armados, mas era sabido de todos que, diante do combate ao tráfico de drogas e das ameaças daí decorrentes, estes passaram a manter armas de fogo dentro do veículo que utilizavam para fazer suas rondas mais distantes ou aquelas noturnas. Em seu cotidiano, o chefe da guarda costumava permanecer junto ao “escritório” com mais algum componente, enquanto os demais circulavam pela aldeia, especialmente nos pontos de frequência turística quando da alta temporada.

A solução pelo formato policial é assumida pelo próprio cacique. Segundo ele, ela nasceu a partir da ideia de institucionalizar as ações que, já no início de sua administração, vinham sendo tomadas para combater o tráfico de drogas: rondas noturnas responsáveis por fiscalizar a circulação de pessoas e veículos estranhos. Tais rondas teriam desmantelado as “bocas de fumo” conduzidas por indígenas dentro da aldeia, e com isto inibido esse comércio. A proposta, efetivada com a Guarda, era a de que, com a institucionalização, tais rondas pudessem ser regulamentadas, diversificadas e remuneradas através da Secretaria.

Conforme seu Estatuto, o objetivo da Guarda seria o de manter a “paz, harmonia e tranquilidade” dentro da aldeia; “vigiar” e “fiscalizar” seu “patrimônio cultural e natural”; garantir a “segurança” de seus “moradores e visitantes”; e “fazer cumprir” suas regras de convívio social. Para isso, procuraria “coibir” ações ilícitas, “conscientizar” moradores, especialmente os envolvidos nestes atos e, de forma eventual, “encaminhá-los” às lideranças e/ou às “autoridades policiais”. Tal coibição ficaria a cargo das rondas. Já a conscientização aconteceria a partir dos conselhos dados pelas lideranças, pelas famílias e pelos próprios guardas no convívio diário na comunidade.

Na ocorrência de um conflito, a Guarda se encarregaria de convidar ou conduzir as partes a seu “escritório”. Aí as denúncias eram registradas e as disputas discutidas através da mediação de seu chefe e/ou do cacique. No fim, acordos, conselhos, advertências e/ou punições eram pronunciadas. Casos de furto/roubo sem testemunhas conduziam a investigações informais e, sendo identificado o autor, a reparação era providenciada. Reincidência envolveria ainda pena alternativa. Reincidências secundárias ou situações mais graves poderiam exigir o apoio das polícias estatais, sendo o infrator encaminhado à delegacia. Aí este poderia ficar detido para “se acalmar” ou, dependendo da gravidade do delito, para ser submetido a processo judicial.

Com estas ações, nos três primeiros anos de atuação a Guarda conseguira diminuir de forma significativa os problemas que vinham assolando a aldeia⁸. Isto não quer dizer, no entanto, que existia total acordo quanto a sua criação, a seus procedimentos, e/ou à postura de alguns de seus membros. Em parte, os acontecimentos que levaram a sua suspensão estiveram ligados a estas divergências, que não deixaram de ser utilizadas pelos opositores dessa administração para enfraquecê-la.

A partir do ano de 2007, diante de denúncias sobre a falta de segurança nas terras indígenas do sul da Bahia promovidas pelo próprio cacique, a Procuradoria da República no estado impetrou Ação Civil Pública (ACP) exigindo da União providências a respeito⁹. Na mesma Ação, entretanto, também pediu a suspensão da assistência salarial que a Prefeitura concedia à Guarda, por considerá-la uma instituição “ilegal”, com base numa outra série de denúncias que se fazia contra ela, organizadas pelo grupo de oposição, mas que reuniam abaixo-assinados e relatos gerais acusando-a de perseguição e atos violentos. Por esta época, tanto a Polícia Federal, como a Funai, também já a consideravam uma “milícia”¹⁰.

Tais acusações, no entanto, não chegaram a interferir no trabalho da Guarda. Ajudava neste sentido parecer emitido pela Procuradoria da Funai na Bahia favorável a instituição¹¹. Em março de 2008, porém, três de seus integrantes foram presos em uma diligência federal por porte ilegal de arma. O episódio mobilizou toda a comunidade em torno de sua soltura, conseguida uma semana mais tarde. Apesar da liberação, o trio manter-se-ia afastado das atividades durante três meses consecutivos, por dúvidas quanto a sua condição processual. Aqui, rumores conjecturavam que a prisão fora uma “armação” para prejudicar o cacique, apesar de não haver provas que o confirmassem.

Desde então, a incerteza sobre a legalidade da Guarda, além do abalo causado pela prisão, passaram a afetar tanto a rotina, como a confiança de seus membros que, como relatam, passaram a ser “desrespeitados” por aqueles que, geralmente, eram as vítimas de sua

⁸ Os relatos comunitários são praticamente unânimes a este respeito, e ofícios das Polícias Civil e Militar, bem como de empresários da região o corroboram. Queixas são reportadas ao último ano, quando a mesma já estava em vias de ser suspensa.

⁹ A ACP em questão foi ajuizada pela Procuradoria da República no Município de Eunápolis/BA, em 14 de maio de 2007, através do procurador Paulo Augusto Guaresqui.

¹⁰ Para o cacique, a mudança de atitude da PF e a visão da Funai, então chefiada na região por outro de seus opositores, se devia ao fato de, em suas denúncias ao Ministério Público, ele fazer constantes referências a omissão destes dois órgãos no que se refere à segurança da aldeia.

¹¹ No Parecer JUR/PGF/FUNAI/ERA/BPS/ N. 06/07, de 20/03/2007, que foi conseguido à margem da chefia do órgão local, o Procurador Federal Christian Reis de Sá Oliveira, avaliando a “possibilidade de instituição da Guarda Indígena” conclui que a instituição indígena pode, sim, exercer funções de polícia militar, guarda municipal ou segurança privada, com o fim de efetuar prisões em flagrante, mas sem que seus membros portem arma de fogo, bem como aplicar as punições previstas em sua regulamentação, desde que não se afigurem desumanas.

abordagem. A situação tornou-se insustentável quando, com a derrota nas eleições municipais de outubro, o então prefeito cancelou a maior parte dos contratos da Secretaria de Assuntos Indígenas, afetando diretamente a remuneração dos guardas e fazendo com que dois terços de seu efetivo se afastassem das funções. A promessa do prefeito eleito de resolver a situação, por sua vez, foi sendo adiada pela alegação de que a antiga gestão deixara várias dívidas, obstando a realização de novos contratos, e depois tornada impraticável, dado o acatamento judicial das ações requeridas pelo Ministério Público.

Tal suspensão, portanto, vigora desde o final de 2008¹². Sua ausência tem incentivado, aos olhos de seus moradores, o retorno de certa tensão à aldeia, motivado especialmente pelo revigoramento de algumas “bocas de fumo”, como visto no capítulo anterior. Apesar de acordos terem sido realizados com as Polícias estaduais a partir da mediação dos Ministério Público, os pataxós continuam a reclamar, seja das abordagens indevidas destes policiais, seja do seu descaso para com os problemas gerados dentro da aldeia. Tudo isto não deixa de despertar certo lamento pela suspensão da Guarda, mesmo entre aqueles que apontavam para seus problemas, alegando que se tratava acima de tudo de corrigi-los, e não de sacrificar toda a iniciativa pelos erros de alguns.

4.3 Uma outra *polícia* ou um policiamento *outro*?

Até aqui, abordei o processo de constituição e organização da Guarda Indígena a partir do ponto de vista da equipe de “lideranças” e, mais especialmente, a partir dos próprios guardas. No entanto, a aplicação de um pequeno questionário pela comunidade buscando obter a percepção mais geral desta do trabalho desta instituição me permitiu fazer considerações sobre sua legitimidade mais ampla. De modo geral, estas considerações podem ser distribuídas em três posicionamentos quanto a mesma, que aqui eu tipificarei como visões positivas, regulares e negativas¹³. O mais significativo nestas avaliações, porém, são os argumentos utilizados para fundamentá-las.

Para as pessoas da comunidade, o conteúdo destas avaliações sobre a Guarda eram variadas tanto no que diz respeito a qualidades, quanto a defeitos. Entre os que a tomavam

¹² O cacique é taxativo em dizer que a Guarda Indígena “não acabou”, pois a decisão judicial em questão apenas proibiu a Prefeitura de subsidiar suas atividades, mas não se pronunciou sobre a ilegalidade da instituição.

¹³ Das trinta e quatro pessoas ouvidas, vinte avaliaram a Guarda Indígena de forma positiva, sete como sendo regular, e outras sete de forma negativa (foram consideradas avaliações positivas: “bom”, “ótimo”, “melhor do que antes”; as regulares: “mais ou menos”, “positiva e negativa”, “bom em parte”, “tem uns que trabalham certinho, outros não”; e as negativas: “não é bom”, “não serve”, “não faz nada”, “não está de acordo”).

positivamente, as razões para isso envolviam um conjunto de virtudes: além do combate ao crime, a Guarda promoveria não só a segurança local, como auxiliaria as famílias na tarefa de alertar crianças e jovens quanto aos efeitos das drogas e os problemas da prostituição (nisto, junto aos comissários); ajudaria a organizar a atividade turística na aldeia, especialmente na praia, que outrora era promovida sem controle; e, diante dos problemas ocupacionais da comunidade, se apresentaria também como uma forma de renda alternativa.

Tais virtudes eram corroboradas ainda por sua diferença com o policiamento estatal. A Guarda, ao contrário da polícia, que seria distante e procuraria mesmo evitar problemas com índios, estaria sempre presente na aldeia. Por outro lado, sendo composta por “parentes”, ela não abordaria seus iguais de forma agressiva e/ou opressora, como o fazia a polícia, mas, (re)conhecendo-os, procuraria antes entender a causa do problema, encaminhando-os para as lideranças a fim de receberem conselhos, reparações ou punições, e, se fosse o caso, enviá-los à delegacia. Além disso, porque alguns índios acreditavam que a tutela os protegia de punições ou prisões, só uma forma de policiamento indígena poderia lhes impor “respeito”.

Outra diferença refere-se aos processos de resolução de conflitos. Anteriormente, problemas menores eram sempre solucionados diretamente pelas famílias envolvidas ou através de um aconselhamento do cacique. Já casos mais graves eram encaminhados à delegacia, o que nem sempre resolvia, dado que, sem a autorização da liderança, a polícia não poderia entrar na aldeia. Mesmo quando a polícia conseguia efetuar a prisão, dependendo do caso, os caciques solicitavam sua soltura alegando a proteção da tutela. Tal situação fazia com que, muitas vezes, não houvesse a quem recorrer. Com o Estatuto da Guarda, no entanto, as regras quanto à punição seriam mais claras e passíveis de reclamação.

Por tudo isso, a criação da Guarda apareceria a este grupo como algo positivo, muitas vezes expresso como envolvendo a volta do “respeito” na e pela comunidade. O interessante nisso é que, ao justificarem assim sua avaliação, estas pessoas não estão fazendo referência apenas a sua função policial em sentido estrito. As virtudes que lhe são atribuídas, as diferenças que a distinguem da polícia estatal, bem como as mudanças na forma de resolver as disputas que com ela foram implantadas, se articulam num processo maior de administração de conflitos. E, ao que parece, sem esta articulação, a Guarda dificilmente obteria êxito.

Em meio a essas virtudes, no entanto, tal grupo não deixava de constatar certas faltas. Haveria a necessidade de uma melhor preparação no que diz respeito ao tratamento dado aos moradores da aldeia, bem como aos turistas – o que é remetido à baixa escolaridade, e/ou a pouca idade/maturidade de alguns dos componentes da Guarda. Além disso, eram reclamados cursos técnicos na área de segurança que ajudassem a aprimorar tal trabalho, bem como

fardamentos, equipamentos, armamento para o combate ao tráfico e veículo próprio. Por fim, apontava-se a necessidade, até para a consecução disto, de um maior apoio estatal.

Mas, enquanto aqui tais faltas remetem apenas a carências da Guarda, para os Pataxó que a avaliam de forma regular, essas faltas também compreenderiam infrações. Além de destacar a formação educacional e técnica e a maturação como importantes para a instituição, a acusação de que alguns de seus membros agiriam com “ignorância, truculência e sem respeito”, fazendo a instituição promover aquilo que deveria combater, por vezes atraía desconfiança em relação à mesma. Tal grupo, no entanto, concordava com as virtudes e diferenças apontadas anteriormente, mas apontavam a necessidade de se criar mecanismos de fiscalização e punição destes excessos institucionais.

Este não era o caso dos que a avaliavam negativamente. Aqui, também por causa dessas infrações, mas não apenas, a Guarda Indígena apareceria como uma disfunção. Mas, as razões para isso divergiam. Para uns, a efetiva diminuição da incidência de crimes na aldeia por ela proporcionada acontecera ao custo de criar outros problemas. O primeiro deles seria o já referido encaminhamento de infratores ao “escritório” ou à delegacia. Sua exposição pública traria um grande constrangimento às famílias envolvidas. Outro seria a própria liberação dada à polícia para atuar na aldeia, devido a seu tratamento repressivo e detenções equivocadas, trazendo ainda mais “desrespeito”. Além disso, alguns moradores da aldeia já estariam marcados de antemão pela Guarda, tornando-os suspeitos prévios.

Para outros, no entanto, ela não diminuiria em nada os problemas da aldeia. Aqui, ou ela seria apenas um “cabide de empregos”; ou se apresentaria como uma “polícia de mentira” (dada sua impossibilidade de fazer uso de armas de fogo e, portanto, de impor “autoridade”); ou ainda configuraria uma afronta (dada a inadmissibilidade da “repressão” por outro “parente”). A diminuição de crimes seria devida tão somente à liberação concedida à polícia estatal para atuar na aldeia, passando a inibir a ação de índios criminosos. Deste ponto de vista, a diferença da Guarda com esta polícia, feita a partir dos parâmetros que definiriam a última, expressaria tão somente sua deficiência e impostura.

O que tudo isso tem indicado é que a segurança e administração de conflitos em Coroa Vermelha estão informadas por valores compartilhados por todo o grupo. Percebo tais valores principalmente no uso generalizado da ideia de “respeito” – tanto do “branco” pelo “índio”, como entre os “parentes”, e de todos para com a “comunidade”. Segundo esta ideia, um policiamento aos moldes estatais dificilmente substituiria o compromisso ético que ela implica, e algum que se queira indígena, não deveria jamais prescindir-lo.

Figura 9 – Guardas indígenas (Seu Benedito e Jaquilande)



Fonte: foto tirada pelo autor (Dez/2008).

Figura 10 – Prédio do escritório do Cacique (à direita) e escritório da Guarda (à esquerda)



Fonte: foto tirada pelo autor (Dez/2008).

4.4 O “escritório” como *locus* da administração dos atuais conflitos

Quando os pataxós de Coroa Vermelha mencionam o “escritório”, eles estão se referindo ao lugar onde Aruã os atende formalmente. Durante minha pesquisa, este lugar variou entre o “escritório” do cacique propriamente dito e o referente à Guarda Indígena. Neste último caso, o atendimento se deu basicamente na época em que vários membros da administração deixaram de trabalhar devido à suspensão da “ajuda de custo” paga pela prefeitura, mas também às divergências ocasionadas em meio às eleições municipais, em 2008. A drástica diminuição da equipe do cacique (num certo momento, reduzida a Aruã, apenas) levou ao acúmulo de tarefas, tornando necessária uma simplificação da estrutura administrativa da aldeia, cuja materialização se deu com a fusão dos dois “escritórios”. Com isto, o cacique passou a acumular obrigações de representante político e de mediador de conflitos, embora tal posição não fosse, para ele, algo novo ou extraordinário.

Como visto na seção anterior, quando do processo de formação da Guarda, o responsável direto pela administração dos conflitos era o próprio Aruã, uma vez que Jaquilande, então chefe da instituição, não demonstrava possuir o perfil necessário. O aumento de compromissos relacionados ao desenvolvimento comunitário, porém, levou o cacique a indicar seu Benedito como representante da mesma, visto que este detinha o “respeito” exigido pela função, mas também porque tal estratégia o liberaria para o trato destes compromissos e de questões de cunho administrativo relacionadas à aldeia, como a emissão de documentos e a elaboração de projetos. Desde então, as atividades de mediação teriam ficado a cargo do novo chefe da Guarda, restando ao primeiro ser consultado ou informado sobre cada ação desta instituição, só intervindo em certas situações. Foi ainda tal divisão do trabalho que suscitou a separação em dois “escritórios”. Embora não tenha chegado a desenvolver observações nesta direção, era esta a situação em 2007.

Ao final de 2008, no entanto, as coisas não se apresentavam como uma simples retomada das condições à época em que a Guarda fora criada. A carência de recursos humanos, o estreecimento das alianças políticas, a crescente demanda relacionada aos projetos de desenvolvimento local (que também começavam a se expandir em direção às demais aldeias da região), bem como a deslegitimação e desestruturação do trabalho da Guarda Indígena (composta, então, apenas por seu Benedito e Jaquilande) tornavam a administração das diferentes ordens de “problemas” da comunidade algo extremamente penoso para Aruã. Havia, no entanto, a expectativa de que boa parte destas questões se resolveria com a assunção do prefeito eleito e a prometida retomada dos contratos com a

Secretaria de Assuntos Indígenas. Foi isto que manteve dois guardas, mais um ou outro membro da equipe administrativa trabalhando, mesmo sem o recebimento da “ajuda de custo”. Não demorou muito, porém, para que as promessas feitas pelo novo prefeito se revelassem um engodo político, ratificando a impossibilidade de manutenção da equipe administrativa diante da falta de um suporte econômico.

Em 2010, tal manutenção havia se reduzido ao mínimo. Para permanecer com seu Benedito atuando como mediador de conflitos, a solução foi repartir a renda obtida com a cobrança de taxas aos comerciantes não-índios das barracas de praia e lojas do Parque Indígena, entre ele e o fiscal de praia (função então exercida por um ex-guarda) – o que continuava a gerar certa insegurança econômica, dada a irregularidade do pagamento. As constantes viagens do cacique para a demanda e consecução de projetos para a Coroa Vermelha e as demais aldeias da região também vinham sobrecarregando o trabalho de seu Benedito, que não raro demonstrava descontentamento com a situação. O mesmo vinha acontecendo com Rute que, fora o direito à gratuidade do uso de transporte público como comissária de menor, não detinha nenhuma vantagem econômica. O cacique também não estava recebendo nenhuma “ajuda de custo” na ocasião – embora aguardasse algo neste sentido. A renda básica de sua família era a da venda do artesanato produzido por dona Carminha, sua esposa. Enfim, a situação dos que permaneciam atuando era de extrema precariedade e cercada de insatisfação, mas os atendimentos continuavam.

O cacique e seu vice, no entanto, haviam passado a atender no “escritório” do primeiro, encerrando definitivamente a utilização daquele pertencente à Guarda. Segundo Aruã, a escolha decorria da comodidade proporcionada por seu espaço mais amplo, e da maior reserva havida em sua sala de atendimento, tendo em vista a existência de uma antessala separada por uma porta. De fato, ao observar a rotina de atendimentos em 2008, algo que se destacava era a falta de privacidade no “escritório” da Guarda. Formado tão somente de uma sala com uma porta que dava direto para fora do ambiente, todos que se mantinham a espera de atendimento se amontoavam a frente do mesmo, o que permitia a compreensão da denúncia/demanda de quem era atendido, bem como a arguição do cacique ou do chefe da Guarda a este respeito. Boa parte de minhas anotações sobre casos havidos durante este ano foram feitas sentado à porta de tal “escritório”, acompanhando os demais moradores. Já em 2010, no “escritório” do cacique, o acompanhamento de uma queixa ou mediação só pôde ser feito quando era convidado a participar de tal ritual.

Figura 11 – Atendimento no “escritório” da Guarda Indígena (cacique Aruã ao fundo)



Fonte: foto tirada pelo autor (Dez/2008).

Figura 12 – Atendimento no “escritório” do cacique



Fonte: foto tirada pelo autor (Mar/2010).

A grande virtude do “escritório”, como já foi abordado na seção anterior, era a possibilidade de o atendimento ocorrer num local fixo na aldeia, onde se sabia estaria o cacique ou o chefe da Guarda (depois apenas vice-cacique) para realizá-lo. Como me disse Rute certa vez, “antigamente não tinha um lugar de apoio pra ninguém registrar nada”, pois havia um cacique, “mas ele não parava, andava pra cima e pra baixo e não tinha um ponto como a gente tem hoje” de maneira que “se acontece uma coisa, todo mundo sabe onde encontrar o cacique e antes ninguém sabia onde encontrá-lo”. Além disso, conforme Aruã, não existia o hábito dos moradores fazerem denúncias quanto aos “problemas” da aldeia, se estes não lhe afetavam diretamente. Isto era ainda mais verdadeiro quando o “escritório” foi criado, pois o que estava em pauta era o combate ao tráfico de “drogas”: “que no início ninguém falava ali [no “escritório”]. Era uma questão de risco de vida. Tinha a tensão que eu tive várias ameaças de morte, porque a gente tava prejudicando diretamente estas ações [do tráfico]”. Já em 2008, esta frequência “virou normal, rotina ali”.

Além disso, acho que parte mais pra um trabalho de conscientização das próprias pessoas. Que não tá como antigamente. Até em questão de brigas internas, que era demais. Antes tinha muito. Aí a gente começou a chamar as pessoas em si, pra poder vir no escritório. Dar explicações referentes ao caso. Chamava as pessoas e aconselhava. Além disso, a gente conversava sempre nas reuniões o que tava acontecendo, falava nome de ninguém, mas que tava acontecendo como um todo. Então todo mundo já ficava vigilante referente a estas situações. Então passa também em pedir que a organização da comunidade não depende só do cacique, depende das pessoas, do comportamento das pessoas, pra poder fazer uma mudança. E acho que isso foi o mais importante. (Aruã, Dez/2008)

Assim, tanto em 2008 como em 2010, a frequência do público no “escritório” era bastante alta. Destaco, porém, que boa parte da demanda na última etapa do trabalho de campo era por “declarações”, seja de morador da comunidade, de permissão para vender produtos na área indígena (em relação aos não-índios) ou para se deslocar pelas praias acompanhado de algum responsável (no caso de menores sob a observação do Conselho Tutelar). A avaliação das “lideranças” era a de que, sendo o período de alta temporada, as pessoas não tinham tempo de se envolver em “problemas”. Outra demanda significativa envolvia a lista de espera para obtenção de loja no Parque Indígena – o que não deixa de corroborar o contexto de veraneio. Isto não quer dizer que tenha sido um período sem ocorrências: denúncias de “furto”, “roubo”, “brigas”, “ameaças”, casos de “aliciamento”, “bocas de fumo”, questões envolvendo os comerciantes do Parque, “politicagem” entre as “lideranças” foram “problemas” comuns durante toda a pesquisa. E o dia privilegiado para observar tal estado de coisas eram as segundas-feiras.

4.4.1 Uma segunda-feira de atendimentos

No dia 24 de novembro de 2008, após semanas de chuva, o dia amanheceu com um sol intenso. Acordei cedo e me dirigi ao Centro Cultural, chegando lá por volta das 8h30. Muitas pessoas aguardavam entre o prédio da Associação Comunitária e o “escritório” da Guarda, não sendo possível identificar exatamente quem aguardavam: se o cacique ou a presidente da Associação. Seu Benedito recebia a alguns. Dois irmãos que chegaram logo depois de mim, disseram ao chefe da Guarda que um não-índio teria “derrubado” a porta da casa de seu pai, procurando o mais novo deles devido ao “sumiço” de um “guarda-chuva de praia”. O pai, revoltado com a atitude do não-índio, amanheceu de facão empunhado e disposto a tirar satisfação, mas fora contido pela esposa, mãe dos denunciadores. Seu Benedito ouviu toda a história e lhes perguntou como havia se dado o referido “sumiço”. O irmão mais novo argumentou que só havia pegado o tal objeto para se proteger da chuva, tendo-o obtido das mãos do próprio dono. Entretanto, havia deixado ele “encostado” na casa de um terceiro, onde se deu o “sumiço” – isto já havia três dias. O chefe da Guarda ficou de chamar o não-índio para ser repreendido, uma vez que não tinha o direito de agir com violência, ainda mais ofendendo a quem não tinha culpa (o pai). Porém, disse ao responsável pelo “sumiço” que teria de pagar o “guarda-chuva” ou seria encaminhado à delegacia.

Em seguida, um comissário de menores chegou ao “escritório” comentando sobre o caso de uma mulher que havia sido insultada e apanhado do marido durante a noite, e que estaria sendo expulsa de casa naquela manhã. Perguntei a seu Benedito sobre este caso, no que explicou que era complicado para a Guarda atuar, porque o casal residia em uma “retomada” onde havia um índio que se dizia cacique de lá, e que, portanto, questionava a atuação da instituição. Comentou que o marido em questão já havia sido preso por este mesmo motivo. Diante desta afirmação uma pataxó que fazia a limpeza do “escritório” comentou com gracejo: “então ela gosta de apanhar”. Quando Aruã chegou, logo um amontoado de gente se avolumou em frente ao “escritório”. De início, fiquei afastado e próximo ao chefe da Guarda, tirando dúvidas sobre certos casos. Algum tempo depois, sem ter acesso ao que se passava lá dentro, sentei-me no batente à entrada do “escritório” e comecei a prestar atenção às queixas que eram relatadas ao cacique. Não achei que fosse impertinente, porque todos que chegavam também ficavam no local, sentados ou de pé, igualmente ouvindo os relatos, cada qual aguardando a vez. Quando perguntei ao guarda Jaquilande se era comum aquela cofusão, ele destacou que o cacique já havia atendido ao menos dois outros casos em sua própria casa.

Por um momento, tive a atenção desviada pela chegada do jovem envolvido com o caso do “guarda-chuva”, que estava de posse do objeto em questão para entregá-lo a seu Benedito. De longe, eu e o chefe da Guarda nos olhamos e sorrimos pela presteza da busca. Não havia passado muito tempo quando, em frente ao Posto de Saúde, um homem se fez perceber falando muito alto e insultando a outro. Eu conseguia ver tudo de onde estava sentado. O que gritava estava montado em uma bicicleta e seu Benedito, que se dirigiu ao local, tentava mediar a discussão entre os dois. O que recebia os insultos não respondia diretamente e procurava evitar o conflito. Ninguém nas imediações parecia querer tomar partido, e apenas seu Benedito intervinha. Depois de ter sua atenção chamada por este, o ciclista se retirou e as coisas se acalmaram. Não demorou muito, o jovem do “guarda-chuva” retornou novamente e informou algo a seu Benedito, com ar de preocupação. Nesse meio tempo, a mulher que havia apanhado do marido pela noite chegou para fazer queixa. O cacique perguntou o que houve, no que esta respondeu que a briga começou de madrugada, quando ela, “porque tem medo do escuro”, pediu ao companheiro para acender a luz. Uma vez que este não se mexeu, a mesma levantou para acender a luz lhe dando um “tapa” na cabeça “que, tem certeza, não doeu muito”, sendo este o motivo da agressão. Aruã então perguntou se o que ela desejava era que se conversasse com ele para reatarem, mas ela disse que não o queria mais, pois sabia que ele não iria parar com a violência.

Neste momento, seu Benedito entrou no “escritório” dizendo que acontecera outro “caso sério”, referindo-se à discussão em frente ao Posto de Saúde, explicando ao cacique o caso, mas não consegui ouvi-lo. Em seguida, Aruã pediu ao comissário que havia feito a denúncia sobre a agressão à mulher e a Jaquilande para trazerem seu companheiro para prestar esclarecimentos. Enquanto não chegavam, o cacique continuou atendendo outras pessoas. Um caso envolvia conflito entre vizinhos por delimitação de lote. Aruã ficou de chamar os envolvidos. Outro se referia à insatisfação de uma mãe com o ex-marido sobre “não aguentar mais” algo que este vinha fazendo, mas que eu não consegui entender. Em seguida ela colocou a filha para repetir o que seu padrasto (o ex-marido em questão) lhe dizia, e me dei conta de que o “problema” estava relacionado à menina, que aparentava ter onze ou doze anos. Foi então que ouvi a mãe argumentar que este ex-marido dizia “esperar a menina crescer para se casar com ela”. Algum tempo depois soube de Aruã que o acusado já era separado da mãe, mas assediava a enteada afirmando, inclusive, que já tivera alguma “relação” com a mesma. O cacique também afirmou que ele já tinha sido advertido outras vezes pelos assédios à menina, mas que agora estava sendo encaminhado diretamente ao Conselho Tutelar para que esta instituição tratasse do caso do ponto de vista legal.

Após a denúncia desta mãe, me aproximei de seu Benedito para saber a razão da discussão ocorrida em frente ao Posto de Saúde. Tratava-se do caso de agressão a uma senhora que tinha sido acusada de “feitiçaria” por seu vizinho. O agressor era o ciclista e aquele com quem discutia, um irmão de seu Benedito que havia trazido a senhora para ser atendida no Posto. Segundo o chefe da Guarda, “a velhinha era cega de um olho” e tinha chegado ao Centro Cultural “cambaleando”. A mesma foi logo levada ao hospital para realizar exames e orientada por ele a fazer a queixa diretamente na delegacia para que o agressor fosse intimado pela própria Polícia. Neste momento, Jaquilande chegou com o agressor da mulher que apanhara pela noite. Este saiu do carro utilizado pela Guarda com a filha do casal em seu colo, se dirigindo ao “escritório”. Aí, disse que não sabia o que a companheira havia relatado, mas que “não tinha feito nada”. Sem muita demora, Aruã solicitou que a mulher se retirasse do “escritório”, ficando lá apenas ele, o agressor e seu Benedito, de porta fechada. Esta foi a única vez que vi acontecer tal coisa. O isolamento, porém, não evitava que se pudessem ouvir algumas repreensões do cacique: - “Você tá pensando que dentro da aldeia você pode fazer o que você quiser?! Se fosse a primeira vez, mas não é!”. Com o tom de voz do cacique, também seria esta única ocasião que veria as pessoas que aguardavam atendimento se afastarem do “escritório”. Não fiz diferente.

Perguntei a Jaquilande se o agressor era indígena, e ele falou que sim, mas que era xerente de Tocantins. Passado uns dez minutos, seu Benedito abriu a porta do “escritório”, mas ainda continuava, ele também, dando “lição de moral” no índio xerente. Depois de ser liberado, este foi embora sem falar com ninguém, inclusive com a mulher, que era quem estava com a criança de colo desde a hora que esta chegou. Em seguida, uma nova queixa. Um dos responsáveis pela construção das novas lojas do Parque Indígena denunciou o “roubo” de madeiras do depósito da obra. Aruã respondeu que investigaria o caso, mas também que ele fizesse a denúncia à própria Polícia Civil já que não era a primeira vez que isto acontecia. Logo depois, veio uma mulher, ao que parece não-indígena, para pedir que uma criança pataxó que tomava conta pudesse receber o atendimento médico no Posto, pois estava apresentando um quadro de anemia e fraqueza bastante recorrente. Aruã mandou chamar o responsável pelo Posto de Saúde para que ele providenciasse os exames. Seu Benedito, pediu então a Jaquilande que convidasse o não-índio dono do “guarda-chuva” a esclarecer o arrombamento da casa dos pais do jovem que “sumira” com o objeto. A mulher do xerente havia retornado ao escritório para tentar conseguir uma passagem para chegar à casa de familiares. Aruã, por sua vez, queria saber se esta era sua última decisão, tendo em

vista que em outras vezes o casal havia reatado depois de uma briga. Ela argumentou que dessa vez era diferente, pois não mais acreditava que ele pudesse mudar.

Os atendimentos no escritório foram se seguindo. Alguém veio resolver questões de documentação. Outro, para tratar de problema de saúde envolvendo um familiar. Um senhor começou a conversar algo reservadamente com seu Benedito. Os dois irmãos do “guarda-chuva” voltaram mais uma vez ao Centro Cultural, como que preocupados em dar um desfecho ao caso. O senhor que estava conversando com seu Benedito faz queixa sobre abusos de frequentadores de bares na rua onde mora, em razão do barulho associado às bebedeiras. Não me pareceu estar se queixando de uma situação específica, mas de uma preocupação mais difusa da vizinhança. Outro ainda queria informações sobre recursos financeiros para ações na comunidade. Em seguida, o cacique chamou o jovem responsável pelo “sumiço” do “guarda-chuva”. O mesmo começou a conversa narrando que tomou o objeto da própria mão da pessoa que criara um problema com seus pais. Não se tratava exatamente do proprietário da barraca de praia, mas do não-índio que a arrendava. Teria pegado o objeto emprestado porque estava chovendo na ocasião. Entretanto, pelo que o cacique já sabia da história, o não-índio o havia procurado várias vezes a fim de reaver o “guarda-chuva”, mas sem sucesso. Até onde entendi, o caso teria envolvido, inclusive, ameaças de morte. Também já se sabia que o jovem tinha repostado o “guarda-chuva” comprando-o a uma quarta pessoa (a terceira seria o da casa onde o objeto ficou, supostamente, “encostado”). Aruã o advertiu lembrando que não era a primeira vez que se envolvia em “problemas” e que, havendo uma próxima, não ficaria impune.

Quinze para meio-dia não havia mais ninguém para ser atendido no “escritório”. Comentei com Aruã a possibilidade de ficar dentro da sala durante as apresentações de queixas, caso isso não suscitasse constrangimento. O mesmo respondeu que não havia problema e que poderíamos “experimentar para ver”. O escritório foi fechado e fomos almoçar. Retornei ao Centro Cultural por volta das 14h30. Estavam lá seu Benedito e o comissário de menores da parte da manhã, conversando sobre o caso da adolescente que organizava o aliciamento de menores para a prostituição. Em frente ao “escritório”, Aruã conversava com um rapaz e, logo em seguida, uma senhora também foi ter com ele. Não soube o assunto que trataram, mas depois disso resolvi ficar na sala de atendimento, como havia combinado com o cacique. Não demorou muito, um senhor apareceu na porta do “escritório” empunhando um facão, mas alertando: “calma, estou armado, mas não vim assustar ninguém, é ferramenta de trabalho”. Foi então que conheci seu Manoel Siriri. Ele tinha vindo perguntar ao cacique sobre o conserto da cerca que protege o pequeno trecho de

mata que corta a parte norte da aldeia (uma área de proteção ambiental que serve de mata ciliar ao rio Jardim), pois muitas pessoas estariam atravessando a mesma para invadir seu quintal e “fumar drogas” ou mesmo “pegar suas frutas”. Também solicitou uma ajuda do cacique no sentido de recrutar homens para a retirada de galhos que impediam o escoamento da sujeira (natural e artificial) do rio, o que estava ocasionando o represamento da água.

Aruã então me deixou conversando a sós com seu Manuel Siriri e foi resolver algo fora do “escritório”. Na sua volta, já perto do fim da tarde, me chamou para ir conhecer as novas lojas do Parque Indígena. Logo na chegada, o responsável pelas obras, o mesmo que pela manhã fizera uma denúncia de “roubo” de materiais, principalmente vigas de madeira, comentou com Aruã suas suspeitas. Não fiz questão de ficar perto porque percebi que se afastaram de mim para conversar sobre o assunto. Aproveitei para fazer algumas fotos da Praça do Cruzeiro e das novas lojas. Continuamos o trajeto ao longo do Parque, ele conversando com alguns vendedores de artesanato, eu fazendo fotografias e perguntando sobre as mudanças que estavam sendo realizadas. Um pataxó, proprietário de um pequeno espaço na passarela que levava até o Cruzeiro, veio se queixar ao cacique de ter que abdicar deste espaço (que nunca utilizou sob a alegação de esperar tais reformas) para ocupar uma loja em um local que não lhe satisfazia. O cacique argumentou que a prioridade das lojas situadas na passarela era para quem “sempre trabalhou no dia-a-dia no Parque” e, além do mais, sua área ficava num espaço de “escape” das novas lojas, onde não se poderia estar construindo nada tendo em vistas normas de segurança. Já era noite quando concluímos o passeio pelo Parque e nos despedimos.

4.4.2 Lidando com os conflitos

A descrição sobre este dia de atendimentos no “escritório” não teve como objetivo apenas confirmar a impressão que os membros da equipe administrativa têm de que na segunda-feira se acumulam os “problemas” de todo o fim de semana, configurando o dia de maior movimentação no local. Também serviu para demonstrar a grande variedade destes “problemas”, bem como dar algumas indicações sobre seus encaminhamentos. Nesta última seção, procuro desenvolver alguns destes casos, seja a partir da solução específica que lhes fora dada, seja a partir de outros casos semelhantes. Mais uma vez, esclareço que minha percepção sobre tais encaminhamentos também foi mediada pela própria visão do cacique ou de outros membros de sua equipe sobre os casos, algumas vezes, confrontada com o que eu mesmo observava em campo. Neste sentido, não abordo a maneira como as próprias partes

compreendem o conflito e as soluções que lhe são dadas, mas apenas os argumentos e as práticas adotadas por estes membros, especialmente o cacique e o chefe da Guarda, no “escritório” ou em outras situações de mediação. A ideia é indicar o alcance do “conselho” como forma de administração dos conflitos e as situações em que, não havendo “respeito” pelo aconselhamento, tal solução se dá pelo encaminhamento à “Justiça”.

Um dos casos citados na descrição envolveu a queixa de um morador da aldeia a respeito do incômodo que pessoas alcoolizadas em sua rua vinham causando. Não obtive outras informações sobre esta situação, mas cheguei a observar o tratamento dado por seu Benedito a um “problema” associado. Após chegar ao Centro Cultural numa sexta-feira de novembro de 2008, o chefe da Guarda mais um outro membro da equipe do cacique se encontravam no respectivo “escritório” com outras quatro pessoas: uma senhora ao lado de uma moça, sentadas ao lado dos primeiro, e um jovem casal, disposto a frente das duas “lideranças”. Seu Benedito estava dando conselhos. Falava de como já fazia quatorze anos que havia parado de beber; de como, antigamente, sempre que se ia para a “roça”, levava consigo uma “caninha debaixo do braço”; e que, a partir do momento em que decidiu parar com o álcool, não mais tornou a ingeri-lo. Citou também que logo ao sair de casa naquela manhã, recebera um bilhete de um proprietário de estabelecimento comercial, solicitando solução para outro “problema” envolvendo abuso de álcool, pois caso isto não ocorresse o próprio denunciante tomaria providências quanto à pessoa que vinha perturbando seu comércio. Percebi, ao final, que o discurso estava sendo dirigido ao casal.

Não demorou muito, todos foram liberados. Neste momento, procurei saber de seu Benedito detalhes sobre a questão. Apontou que a senhora e a moça eram mãe e filha, que tinham um terreno na Agricultura, mas que depois que o pai da família morrera, haviam deixado este jovem casal tomando conta da roça familiar. Os dois, no entanto, começaram a aparecer sempre bêbados e a criar problemas para e com a família, fazendo, inclusive, ameaças de morte. Diante disso, a senhora procurou seu Benedito para encaminhar uma solução, e este convocou a todos para uma conversa no “escritório”. Pelo que compreendi, seu Benedito aconselhou o jovem casal a largar a bebida, pois, caso eles não o fizessem, teriam de abandonar o roçado. Nesta situação, as partes envolvidas no conflito foram chamadas ao “escritório” para que, por intermédio do chefe da Guarda, pudessem chegar a uma solução satisfatória, mantendo a roça da senhora produtiva; o trabalho do casal, e o “respeito” pelos “conselhos” de seu Benedito. Tal “conselho” seria baseado na própria experiência desta “liderança”, mas também num exemplo que indicava as eventuais consequências da bebida.

Obviamente, a mediação no “escritório” não significa uma garantia de que as partes não entrarão em conflito. Para isto ocorrer, é preciso contar, sobretudo, com a disposição destas para tanto. Um exemplo disto envolveu um caso de ameaça entre dois jovens da comunidade em razão de suas relações com uma pataxó, em março de 2010. Segundo o cacique, “Z” era casado com a pataxó “M”, que terminou o traindo com outro rapaz (que chamarei de “X”) com quem ela foi viver. “Z”, chateado, procurou o cacique, mas este lhe aconselhou a deixar isto de lado e a continuar levando sua vida. Depois de algum tempo, contudo, “M” decidiu voltar com “Z”, que a aceitou, repetindo, conforme Aruã, o que já fizera em outras duas oportunidades. Nesta sua decisão, também pesava o fato de o casal possuir duas filhas, as quais estavam ambas por sua conta. Ao retornar, no entanto, “M” se encontrava grávida de “X”. Não obstante isto, “eles se deram de bem, foram pra Igreja, casaram na Igreja” estando com a “vida estabilizada”. O jovem “X”, por sua vez, teria novamente começado a “perturbar” o casal, “dizendo que o filho era dele e que ia pegar o filho quando nascesse”. No mais, quando encontrava “Z” na rua, ficava ameaçando a este, razão pela qual foi chamado ao “escritório” para “se tá conversando”.

O cacique também conversou com “Z” para que este não aceitasse as provocações e sempre comunicasse quando estas ocorressem, o que passou a fazer regularmente. Numa determinada oportunidade, no entanto, “X” procurou “M” “para falar sobre a questão da criança”, mas “ela não queria mais nada com ele porque se não o marido dela ia pensar que ela tava de novo com ele”. Depois disso, “X” passou a ameaçar o casal de morte e uma terceira pessoa teria relatado à possível vítima que o primeiro estaria andando armado, configurando mais um motivo de denúncia por parte de “Z”. Como o cacique já havia conversado com “X”, desta vez orientou “Z” a fazer a denúncia de ameaça na própria delegacia “que claramente ele vai nos procurar... Aí é dito e feito”: após ser intimado, “X” procurou o “escritório” juntamente com seu pai para que Aruã intercedesse, pois já era fichado na delegacia e poderia se complicar ainda mais. Uma nova conversa com todos os envolvidos seria marcada para que um compromisso mútuo fosse criado, pois caso “X” insistisse em suas ameaças, “aí é obrigado a gente tá encaminhando pra Justiça”.

O caso envolvendo “Z”, “M” e “X” veio à tona em minha conversa com o cacique porque, na mesma semana, eu havia observado a irmã e o cunhado do último fazendo acusações contra “Z” na porta do “escritório”, que não deixou barato e também lançou algumas ofensas a este casal, embora tenha ficado nisso. A lembrança da situação fez o cacique argumentar que “duas pessoas erradas ou que um procurou alguma coisa, isso não fica só naquilo, pois tem outras pessoas por trás que são os familiares, que podem ser

envolvidos nos problemas” de modo que “daqui a pouco a gente tá com algo maior sem ter precisão”. Por esta razão se faz “importante a gente sempre orientar as pessoas pra não tá jogando pedra em doido”. O caso, no entanto, também revela que mesmo quando se torna necessário recorrer às instituições estatais para que o direito de alguém ou do grupo seja garantido, esta recorrência não implica tão somente uma diminuição da legitimidade das “lideranças”, podendo funcionar, num segundo momento, no sentido de reafirmá-la, como calculou e acertou em sua previsão o cacique, ao orientar “Z” a fazer a última denúncia na delegacia, de modo a obrigar “X” a solicitar a intervenção de Aruã em relação à intimação.

Noutras situações onde o aconselhamento também não surtia efeito, a ameaça de encaminhar o caso à “Justiça” se tornava a última cartada destas “lideranças”, como foi no caso de violência contra mulher, cometido pelo índio xerente. Segundo o cacique, o acusado neste caso já tinha passagens pelo “escritório” por “fúto” e era considerado como a um “branco” na aldeia, tendo em vista ser conhecido pelo uso de “maconha”, fora os casos de agressão à companheira, que era o que estava em pauta na situação descrita. Quando perguntado sobre a necessidade de ter fechado a porta do “escritório” para tratar do caso, Aruã foi bastante incisivo em sua resposta.

Porque ele era reincidente. A gente já tinha que pegar mais duro com ele. Não só tá conversando, porque isto a gente já tinha feito outras vezes. Então, de certa forma, você tem que agir com uma rigorosidade mais forte. Com uma certa ignorância pra pessoa saber que o comportamento dele de estar prejudicando a própria família, de estar espancando a mulher, de fazer isso como um todo, isso não vai mais se passar de liso. Porque ele não tem mais crédito com a gente. A próxima vez que acontecer ele vai diretamente pra delegacia. As instâncias de conversa dentro da comunidade já acabaram. [Antes] Nós conversamos bastante com ele, conscientizamos e tudo. Falamos o certo, que ele não deve estar tratando a família daquele jeito. Que ele tinha dois filhos. E tinha que tá fazendo a harmonia pra cuidar de tratar das próprias crianças. Que a gente não tá ali, de certa forma, pra tá protegendo ninguém, mas quem depende dos dois são os filhos que eles têm. Que se um viver pra um lado e o outro viver pro outro, ou ter esse problema de briga no próprio casal, quem vai ser prejudicado são as próprias crianças. A gente tenta conscientizar da melhor forma, mas tem hora que é obrigado a tá pegando forte (Dez/2008)

Creio que a acusação de Aruã de o xerente ser como um “branco”, vai além da percepção dos “malfeitos” que lhe são atribuídos. O fato de não possuir cosanguíneos no local, isto é, uma “família” (tal qual a grande maioria dos não-índios que vivem no local), certamente conta na eventualidade de encaminhá-lo à “Justiça”. Isto vale não apenas em relação aos possíveis constrangimentos vivenciados pelo cacique, como também aqueles sofridos por vítimas. Como uma ilustração disso, em março de 2010, acompanhei Aruã à Delegacia da região para resolver um “problema” pertinente a um casal formado por uma índia pataxó e um não-índio cuja família, no entanto, era moradora da aldeia na época dos

“500 anos”, deixando de ter direitos no local por ter aceitado a indenização do governo para sair do território indígena – além disso, sua ascendência não demonstrava “parentes” nas demais aldeias, o que ajudou a inviabilizar seu posterior pedido de reconhecimento étnico ao Conselho de Lideranças. A pataxó estava separada deste não-índio há pouco tempo por ter descoberto uma traição do mesmo. Revoltada, ela teria pegado uma pedra para quebrar o carro do ex-companheiro, sendo contida por outros moradores, mas criando um grande constrangimento para este, que resolveu sair de casa – supostamente, para a casa da nova companheira, noutra distrito. Ele, porém, sempre estava na aldeia, pois era o funcionário da prefeitura responsável pela limpeza pública no local.

No fim de semana anterior a esta ida à Delegacia, a pataxó havia procurado Aruã porque o não-índio teria lhe agredido pegando-a “pelos cabelos”, dando “uns pano de facão nela e tudo”, além de ter “apertado o braço dela” deixando o mesmo “cheio de hematomas”. Isto teria ocorrido quando já estavam separados “há mais de um mês”. A índia fez então exame de corpo delito, comprovando a agressão e entrando com uma queixa contra ele na Polícia Civil. Sua procura pelo cacique era para que este pudesse apoiá-la quanto a seus direitos em um retorno que faria à Delegacia. Minha ida com Aruã a este local tinha este propósito. No entanto, quando o cacique chegou, ela “já veio com outra conversa de que, como os parentes tinham procurado, ela ia tá retirando a queixa”. Os “parentes”, no caso, eram tanto seus pais, como seus sogros, que procuraram convencê-la de que ele era “pessoa de bem e tudo” e que ela “não deveria tá indo pra delegacia pra tá sujando o nome do cidadão”. Ao cacique teria restado “chamar ele de lado pra poder tá dando um puxão de orelha nele também”, “falando a verdade sobre a situação”, “que não deveria tá agredindo a esposa” e que era seu papel “fazer a defesa do membro da comunidade”.

A fim de reforçar estas advertências, Aruã o lembrou que, como não-índio, uma vez separados, ele perderia “todos os direitos em qualquer patrimônio que ele tenha dentro da terra indígena”, pois este ficaria para ela e para os dois filhos do casal. O cacique logo me explicou que este argumento seria eficaz neste caso, pois este não-índio tinha duas lojas na passarela do Parque, uma utilizada pela pataxó, outra, por ela alugada, mas cuja a renda auferida era toda sua. Seu marido, por sua vez, vinha questionando esta condição desde a separação alegando que precisava do dinheiro do aluguel para pagar as prestações do carro que a esposa havia tentando apedrejar. Diante de sua demanda, o cacique sustentou que estando ele “fora de casa” e tendo “deixado os filhos”, “então todo o patrimônio pertence a ela”; que ele não tinha direito algum a estar “reivindicando”, a não ser que ela “fizesse um acordo” dividindo os bens. No contexto da Delegacia, entretanto, Aruã percebera que ele

estaria “tentando fazer o meio de campo pra tá voltando normalmente e reconciliar”. Como havia acompanhado tudo a meia distância, conversando posteriormente com o cacique, argumentei que a pataxó parecia um pouco constrangida na situação, no que o cacique concordou dizendo que “de uma certa forma ela tava sendo forçada a fazer aquilo”, sua vontade sendo pela separação e pela denúncia do mesmo para que fosse “processado pela violência e pra ele não tá fazendo com mulher nenhuma mais”. O que teria pesado em sua decisão de voltar atrás seria ela ter ficado “entre os parentes e a questão de denunciar”.

Os “parentes” também criavam constrangimentos associados à aplicação do direito entre as próprias “lideranças”. Em abril de 2010, um caso de violência cometido por um pataxó contra sua ex-mulher e filha gerou forte incômodo dentro do grupo que apoiava o cacique. Num certo final de semana, este pataxó, que era filho, irmão e sobrinho de importantes “lideranças” que compunham com Aruã, estando embriagado, agrediu suas vítimas com uma “paulada” provocando, inclusive, um corte na cabeça da filha. Isto lhe rendera uma prisão em flagrante e enquadrada na Lei Maria da Penha. Por um lado, todos lamentavam muito o ocorrido, pois parecia haver consenso sobre ser este pataxó muito pacífico. A única coisa capaz de explicar sua atitude era o abuso que vinha fazendo do consumo de bebidas alcoólicas em razão, cogitava-se, da própria separação com a esposa. Além disso, seu pai, uma “liderança” bastante querida por todos na aldeia, havia ficado extremamente transtornado com a situação.

Quando cheguei ao Centro Cultural e fiquei sabendo do ocorrido, o irmão deste pataxó, um ex-guarda, considerou que a “culpa” da prisão era de Rute, pois esta teria “pressionado para a filha fazer exame de corpo delito”, isto, “sem falar com o cacique ou a família a respeito”. O tio do agressor, por sua vez, outra “liderança” bastante próxima do cacique, destacou que Rute não havia sido “parceira”, tendo em vista que em um caso de denúncia contra ela de que estaria bebendo com jovens em um bar da comunidade durante a noite (a suposição era a de que, como comissária, ela não deveria proceder desta forma publicamente), o Conselho de Lideranças havia feito grande mobilização em seu favor, evitando que perdesse o cargo ou mesmo que pudesse sofrer algum processo. O irmão do agressor lembrou ainda que o filho da comissária também estaria namorando uma “de menor”, o que seria passível de denúncia ao Conselho Tutelar, mas que ninguém a havia levado a cabo por “consideração” – e agora ela não estaria retribuindo o favor. Quando perguntei ao cacique sua posição quanto ao ocorrido, este disse que não havia muito a ser feito tendo em vista o flagrante, mas que estava mobilizando o procurador da Funai para tentar conseguir ao menos que o pataxó respondesse o processo fora da prisão.

Outro conflito sobre o qual conversei mais extensamente com o cacique envolveu a disputa entre dois casais residentes no bairro Carajá, em torno do traçado de um muro que dividia suas casas. Neste bairro haviam sido construídas várias casas populares para a comunidade indígena que seguiam um tamanho padronizado: oito metros de largura por quinze de profundidade. Tanto o Casal 1 (C1) como o Casal 2 (C2) envolvia uma esposa pataxó e um marido não-índio, embora a índia C1 insistisse que seu marido possuía uma ascendência indígena – o que não era reconhecido por nenhuma “liderança”. O marido C2 resolveu construir uma cerca para dividir o terreno das duas casas, no entanto, na hora de assentá-la, terminou entrando na área de C1 cerca de 15 cm na parte da frente das casas. Diante disso, ele procurou compensar esta diferença no seu quintal, recuando a cerca em 40 cm para dentro de seu terreno, inclusive, para desviar da fossa de C1 que havia sido construída um pouco para dentro da área alheia. A mulher C1, contudo, não admitia perder terreno na parte de frente da casa, gerando várias indisposições com o vizinho.

Logo quando o conflito iniciou, o cacique enviou seu Benedito, que era chefe da Guarda, e seu Noel, então vice-cacique, para tentar resolver o “problema”. Mas as trocas de ofensas, com o tempo, deram lugar a tentativas de agressão por parte do marido C1. A situação ficou ainda pior quando o não-índio C2 resolveu transformar a cerca em muro, seguindo o traçado inicial. Aruã procurou conversar com os dois lados fazendo notar que ninguém estaria perdendo terreno, tendo em vista a compensação entre o início e o fim do traçado. Além disso, ele tentou ponderar com a esposa C1 que, não tendo ela condições de arcar financeiramente com a construção do muro, também sairia ganhando com esta obra. Mas, segundo o cacique, “ela não tava concordando, dizendo que eu tava dando mais apoio ao cara”. Além disso, o marido C1 havia tentado por duas vezes invadir a casa do esposo C2 e agredi-lo, enquanto este procurava evitar o confronto – ao que parece, aquele sempre fazia isto depois de ficar embriagado. Certo dia, porém, o último perdeu a paciência com uma nova invasão de sua casa pelo vizinho e “pegou ele de pano de facão”.

Não obstante isto, certa madrugada o marido C2 ligou para Aruã para dizer que o vizinho estava arrebatando o muro, bem como suas telhas, fazendo o cacique se deslocar até lá para evitar um “problema” maior. Embora o cacique tenha tentado nova conciliação, as ofensas e ameaças continuaram por parte de C1. Foi então que aconselhou C2 a fazer uma queixa na Delegacia, com objetivo semelhante àquele discutido no caso de ameaça entre jovens da aldeia. A partir deste momento o conflito ganharia um novo elemento, pois o representante de uma das “retomadas” de Coroa Vermelha passou a interferir na questão, embora não tivesse nenhuma relação de parentesco com os dois casais. Segundo Aruã, tal

interferência tinha o único fim de “usar estas pessoas de certa forma pra poder vir contra mim”, ou mesmo para “dar apoio a estas pessoas erradas” (se referindo ao C1) para “tentar desestabilizar” sua administração. Isto teria ficado evidente quando tentou estabelecer a mesma solução que já havia sido encaminhada pelo cacique (compensação de uma área por outra), alegando como sua para fazer o que o cacique chamou de “política”. Seja como for, um motivo de grande insatisfação da índia C1 seria o fato de o cacique estar dando razão ao “branco” em detrimento dela, que era uma índia.

Aí a [esposa C1] tava dizendo que o [marido C2] era branco: - ‘Como é que esse branco vinha pra cá, tentando levar as coisas’. Aí a mulher de [C2] já achou ruim. ‘Então vai ser de índia pra índia. Eu vou lá na delegacia e vou fazer uma queixa. Agora quem vai querer que derrube o muro sou eu. Eu vou tirar o muro e botar no lugar. Tirar estes 15 cm dela. Mas eu vou querer toda a parte do fundo que tá lá. Então quebrar a fossa e tudo e até onde for eu vou colocar’.

Com isto, todos foram intimados a comparecer à Delegacia e o representante da “retomada” mais outro opositor do cacique também foram acompanhando C1. A decisão oficial foi pela proposta que já vinha sendo feita desde o início por Aruã, de maneira que “de lá pra cá num teve mais nenhum problema não porque como o caso foi pra Justiça, lá eles disseram: - ‘Quem encher o saco um do outro, agora tem que ser prisão pra poder tomar vergonha’”. Os opositores do cacique, além disso, levaram um “carão”, segundo Aruã, por ficarem “dizendo que o que eles reivindica é que esse problema deveria ser resolvido na comunidade”, no que ouviram do delegado da polícia “que se fosse pra resolver na comunidade já tinha resolvido e se tava na delegacia, tinha que resolver ali”. O que mais chamou a minha atenção neste caso foi a insistência da índia C1 em marcar seu incômodo pelo suposto tratamento que o cacique estaria dando a um não-índio em detrimento de sua condição indígena. O cacique interpretava isto como um equívoco, já que para ele os dois casais eram interétnicos e, por possuírem cônjuges indígenas, tinham “os mesmos direitos” sendo necessário se fazer um acordo para que ninguém saísse perdendo.

A diferença de “direitos” entre índios e não-índios no território indígena também entrou em pauta em dois conflitos ocorridos no Parque Indígena em relação a reformas de lojas gerenciadas pelos segundos. Num dos casos, a divergência se deu em torno de uma construção em um beco que pertenceria à loja arrendada pelo “branco”. O mesmo estava fazendo uma mureta para isolar a passagem pelo beco, o que lhe permitiria ganhar mais espaço de utilização da loja. Uma índia de uma loja vizinha, no entanto, achou esta atitude desafortada e destruiu parte da mureta, ameaçando o não-índio a destruir todo o resto se ele não interrompesse imediatamente à obra. O caso foi parar no “escritório”. Aí, depois de

promover uma acareação entre as partes, inclusive, com o índio que arrendara a loja ao “branco”, o cacique descobriu que este não tinha direito algum sobre o beco que estava reformando. No entanto, aqui, como no caso da esposa C1, o que mais indignava a índia vizinha à loja do não-índio era o fato de o cacique ter considerado ser possível que um “branco” tivesse “mais direitos que o índio na terra indígena” – na sua interpretação dos procedimentos de ouvir ambas as partes adotado pelo cacique. O cacique decidiu que no beco não se faria nada e ninguém poderia reivindicar sua propriedade no futuro. No mais, que se o “branco” em questão se envolvesse mais uma vez em algum problema (era a terceira vez que promovia conflitos no Parque), ele teria de sair da terra indígena.

O segundo caso envolvia uma queixa do administrador do Parque, que em julho de 2010 era Capimbará, contra um não-índio que estava construindo sua loja para além do espaço comprado a uma terceira pessoa. A discussão no “escritório” envolvia não só o tamanho da área devida ao comprador, mas seu próprio “direito” de adquiri-la, pois além de ser “branco”, sua mulher, que seria a real detentora deste “direito”, também não era uma índia, mas criada por um casal de índios. Seus pais adotivos, no entanto, apresentaram o registro de adoção, fazendo com que o cacique acatasse o argumento de que ela teria tantos direitos quanto uma índia “legítima”. De todo modo, permaneceu o problema do tamanho permitido para construção. O comprador começou então a falar de seus “direitos” uma vez que não tinha feito nada de irregular. Sua atitude e a convicção com que se pronunciou, fez com que dois pataxós que estavam na antessala comigo ouvindo tudo, reagissem de forma indignada, embora restrita a nossa interação, haja vista que um “branco” estava querendo “botar banca” na aldeia e isso não podia, pois “é preciso respeitar a casa dos outros”. Um deles, além disso, argumentou que se isto vinha acontecendo na comunidade a “culpa” era de suas mulheres que, através dos casamentos interétnicos, estavam conferindo tal “liberdade” aos “brancos”. Quanto à construção, a vendedora do espaço seria consultada para tentar identificar a área que efetivamente lhe pertencia e que foi vendida ao não-índio.

Por um lado, boa parte destes casos apresentados demonstra a recorrência que os pataxós passaram a fazer do “escritório” para promover denúncias e também tentar encaminhar soluções a respeito de seus conflitos sem que isto envolvesse confrontos diretos ou para evitar que estes se prolongassem e tivessem consequências mais danosas para as partes. O recurso básico para a mediação dos conflitos, por sua vez, continuava sendo o aconselhamento, com a diferença de que agora era possível realizá-lo reunindo as partes, discutindo seus direitos recíprocos e acordando uma solução para o “problema”. O simples fato de existir um “escritório” viabilizava este procedimento.

Antes da minha administração não se resolvia muitos problemas... Ficava um tumulto brabo na própria comunidade. Porque você não encontrava o cacique pra poder resolver. Aí não tinha essa questão das partes e tudo. Então se fazia um fuzuê danado. Acontecia até mortes aí. O próprio cacique dava cobertura. Aí fica numa situação das intrigas aí que não precisava ter se tivesse uma boa orientação. E com a gente não. A gente chama as partes, ouve as partes e aconselha pra poder evitar problema. Porque quando se resolve na comunidade não tem que encaminhar externamente. (Mar/2010)

O suporte deste aconselhamento continuava sendo o “respeito” pelas “lideranças” tanto em relação à “autoridade”, como à experiência de cada um, especialmente no que se refere aos mais velhos, como seria o caso de seu Benedito. Para Aruã, seria justamente por não haver tal “respeito às lideranças” que alguns “problemas” precisavam ser encaminhados para a “Justiça”. Este tratamento diferenciado, mas institucionalizado, seria uma resposta nova para lidar com as transformações dos “problemas” vivenciados na aldeia.

Hoje é o recurso que a gente utiliza. Que algumas das pessoas que têm estes problemas de política interna ou de não querer respeitar as autoridades internas, aí é obrigado tá acionando a Justiça comum. Ir pra lá pra fazer com que a ordem e a lei seja cumprida. Então perde um pouco do foco, que não é uma coisa tradicional. Aí ele vai ter que responder individualmente pela situação que ele tá fazendo. Se fosse uma questão pra cá, era uma questão do coletivo e tudo, aí é orientação... Mas como no caso não respeita as autoridades é obrigado a Justiça fazer com que ele respeite as autoridades. (Mar/2010)

Segundo Aruã, estas duas formas de administração do conflito (a “tradicional” e a realizada via “Justiça”) procuram efetivar o direito de cada um através de estratégias diferentes. A primeira teria o “coletivo” como referência e se pautaria pela “orientação”. Já a segunda, enquadraria a questão por um viés “individual”. Quando solicitei que apontasse melhor estas diferenças, o mesmo destacou que a vantagem do modo “tradicional” seria que a resolução não visava acusar o índio de ser “errado” e daí penalizá-lo, mas orientá-lo no sentido de harmonizar ou evitar que o conflito ganhe maior vulto. O encaminhamento à “Justiça”, por sua vez, implica em “ver o certo ou errado pra poder ter processo” contra a pessoa (e não uma “orientação”), além de acarretar uma “mancha” em sua vida – razão pela qual as tentativas de opositores de fazerem “politicagem” com os “conflitos internos” não costumam se estender a este domínio. O ingresso no sistema jurídico estatal, por sua vez, termina reforçando a “autoridade” ou mesmo certo significado de “respeito” pelo cacique tendo em vista ser ele o representante oficial do grupo para lidar com os processos próprios deste último domínio.

Neste capítulo, procurei apontar como a trajetória de Aruã, marcada pela atuação de seu avô; pelo “costume de aldeia” na região do Monte Pascoal; pelas experiências associadas à expansão da economia regional e da aldeia Coroa Vermelha via turismo; pelos estudos técnicos a que teve acesso morando perto da cidade; estudos estes que terminaram levando à participação numa Associação da comunidade onde aprendeu a desenvolver projetos e captar recursos; mas também que lhe permitiu participar mais ativamente de ações coletivas em relação ao grupo étnico; rendendo-lhe um convite para substituir o então cacique de forma temporária; configurou um caminho formativo para se tornar a “liderança” que veio a ser. Para decidir por este caminho, no entanto, teria consultado os “ancestrais” que teriam lhe dado o aval para tanto. Uma vez tendo decidido seguir esta trilha, contudo, era preciso fazer diferente do que as “lideranças” de então vinham fazendo.

Em sua “administração” Aruã procurou por em prática o que aprendeu: documentou suas demandas e as promessas de políticos e agentes governamentais; cobrou promessas e compromissos institucionais; com isso, garantiu recursos e, através deles, mobilizou outras instâncias para ampliá-los, além de sustentar alianças políticas e uma equipe administrativa para dividir o trabalho e distribuir responsabilidades. O retorno não tardou e uma série de projetos habitacionais e de desenvolvimento começou a ser efetivada na aldeia. Tal processo, por sua vez, passou a atrair mais moradores e a engrossar as demandas. Como uma segunda solução, passou a promover estas conquistas pelas demais aldeias, conseguindo também um reconhecimento regional entre os demais caciques. Internamente, porém, sua base começou a ser minada, inicialmente, pela desestruturação da Guarda e, posteriormente, pela diminuição do apoio das “lideranças” locais, terminando por afetar o próprio combate à “criminalidade”, tendo em vista o uso político de alguns “problemas” pelos que lhe faziam oposição.

Criada para lidar com esta nova modalidade de “problemas” vivida pelo grupo, a Guarda Indígena precisou enfrentar algumas dificuldades para ganhar legitimidade entre os moradores da comunidade. Embora tenha, desde o início, enfrentado críticas desta oposição, o grande obstáculo a ser vencido para sua consolidação envolveu a desconfiança de que não passasse de uma outra *polícia*, no sentido de um tratamento autoritário e punitivo em relação aos índios. A superação desta impressão inicial foi conseguida tanto pela postura do cacique em ratificar a visão que propunha de que todos na aldeia receberiam um tratamento igual – se opondo, portanto, a “lideranças” anteriores, que não encaminhavam à prisão seus “parentes”; bem como pela reelaboração do que os pataxós sempre perceberam como o caminho para lidar com o conflito: o aconselhamento. Uma vez que as bases deste procedimento (o

“respeito” pelas “lideranças”) haviam sido minadas no contexto da “criminalidade”, era preciso promover novos procedimentos que servissem de auxílio ao “conselho” quando este não surtisse efeito. A Guarda, neste sentido, não só se mostrou como um símbolo policial ostensivo na aldeia (inibindo e mesmo atuando sobre a questão do tráfico e uso de “drogas”), como também ensinou a articulação dos “conselhos” com o encaminhamento à “Justiça”.

Como símbolo policial, ela agiu com certa agressividade em alguns casos, o que ora seria percebido como um excesso, ora como uma necessidade diante da resistência ou da ausência de “respeito” pelas “lideranças”, mas também passou a produzir outros “problemas”, como a exposição pública de quem era abordado por ela ou mesmo promovendo acusações automáticas ou equivocadas. Por outro lado, ela era uma polícia “diferenciada” segundo a forma “tradicional” de se resolver conflitos no âmbito do grupo, se distinguindo da polícia estatal pelos procedimentos relacionados esta forma. Neste sentido, ela atendia a demanda por uma solução pataxó para os conflitos, tanto do ponto de vista “tradicional” como articulado a novos parâmetros, como o exigia o tratamento da “criminalidade”. Esta novidade, contudo, não se restringia ao aparato e prática policial em sentido estrito, mas também envolvia a própria atividade de atendimento dos casos e mediação dos conflitos no “escritório”.

Aí o “conselho” ganhava sua maior expressão no novo contexto. Sua virtude era criar um local específico e institucionalizado para o tratamento do conflito, colocando frente a frente às partes e estimulando que o cacique ou o chefe da Guarda não agisse de modo parcializado, mas procurando administrar o conflito por uma prática restaurativa das relações cultivadas localmente, e apenas eventualmente promovendo uma punição. Esta última atribuição, ao lado da individualização do “problema”, era percebido, no entanto, como a própria maneira de agir da Justiça estatal. O ganho de seguir o procedimento no “escritório” era o de não ser “manchado” na aldeia, “fichado” na polícia ou ainda processado e punido pelo sistema de justiça, mas, sobretudo, a manutenção desta lógica do “respeito”. De todo modo, o próprio encaminhamento à delegacia terminava funcionando como uma medida alternativa para garantir e/ou ratificar tal “respeito” pela “liderança”, tendo em vista as possibilidades de intervenção que o cacique detinha junto aos agentes policiais e de justiça.

Considerações finais

Este trabalho buscou refletir sobre as formas de administração de conflitos na aldeia pataxó Coroa Vermelha tendo como premissa a proposta de que, para além de regras e manipulações políticas, esta administração envolve uma “sensibilidade jurídica” que é informada por um “saber local” (Geertz, 2004). Reconhecer tal *saber* em um determinado grupo não implica tomá-lo como algo encerrado, estanque ou exclusivo, mas como uma *teia de significados* (Geertz, 1989) organizada a partir de ideias e práticas que são, por um lado, compartilhadas pelos que conformam o grupo em questão e, por outro, motivos de disputa entre eles. O fato de símbolos e procedimentos mobilizados através destas ideias e práticas também serem reproduzidos por outros grupos não desqualifica o caráter *localizado* deste saber, pois sua diferença é produzida a partir do modo como são organizados em relação a outras formas de configuração simbólica, como suposto pela ideia de “indigenização” (Sahlins, 1997), e não pelos elementos dos quais se utiliza.

Assumir de tal forma a dinâmica cultural também não supõe a desconsideração das relações de poder entre diversos grupos da sociedade, mas entende que estas relações envolvem constrangimentos, compromissos e concessões recíprocas, e, mesmo que sejam assimétricas, seu tratamento analítico como simples *imposição* de um dominador ou mera *resistência* de dominados deixa muitas questões de fora, especialmente quando os distintos pontos de vista nativos não são levados a sério – isto é, tomados como tal e mediante sua diversidade. A discussão dessa dinâmica na perspectiva do “pluralismo jurídico” tal qual passou a se consolidar em finais da década de oitenta contempla estes vários aspectos da questão (Merry, 1988) e se mostra bem mais pertinente para o trato de temas como o do *policciamento indígena* (Merry, 1992). No Brasil, onde os estudos sobre um “direito indígena” assumiram como objeto privilegiado a legislação indigenista, este policiamento tem sido encarado de forma extremamente *marginal*, postura esta bem diferente daquela que tem orientado os estudos sobre uma “indigenização” da *educação* e *saúde* estatais, por exemplo, onde a apropriação nativa do Estado não costuma ser interpretada como imposição.

Além de problematizar este encaminhamento dado pela antropologia nacional à temática do policiamento indígena, busquei também passar em revisão a maneira como o *conflito* no âmbito dos Pataxó foi enquadrado por alguns pesquisadores segundo certos contextos empíricos de pesquisa, orientações teóricas e ênfases temáticas. Sobre isto, a percepção de que o conflito nem sempre é promovido desde o exterior do grupo ou que,

mesmo nesta situação, ele ganha seu significado segundo disputas e interesses mobilizados internamente, constitui uma importante precaução quanto às avaliações do que está efetivamente em jogo nas disputas do grupo, e quanto aos encaminhamentos que seus membros dão a estas disputas. A história dos Pataxó em geral, e da Coroa Vermelha em particular, demonstra que, embora o conflito interétnico tenha configurado uma marca constante de suas disputas intraétnicas, estas não podem ser resumidas e, portanto, compreendidas como divergências entre “cooptados” por interesses não-indígenas e representantes de *uma* causa indígena. *Cooptantes* são todos eles em torno de projetos divergentes dentro da comunidade, de maneira que as alianças com não-índios, de parte a parte, constituem um meio entre outros de promover a consecução destes projetos.

Partindo dessa perspectiva, explorei as interpretações que os pataxós de Coroa Vermelha fazem de seus conflitos e das formas de administrá-los. Trilhando tal caminho, a primeira questão que se destacou envolveu a diferença que eles estabelecem entre o que ocorre hoje e como caracterizam seu passado: respectivamente, a “criminalidade”, dito de uma forma resumida, e o antigo contexto da “briga interna”, também condensando suas diversas qualificações numa única expressão. Enquanto as formas mais simplificadas desta última modalidade de conflito eram encaminhadas pelo que chamei de *aconselhamento* – recurso este inviabilizado apenas quando as configurações familiares que o suportavam passavam a constituir as próprias unidades em disputa, situação que suscitava medidas administrativas mais drásticas como o confronto coletivo ou o deslocamento territorial; a “criminalidade” teria minado muito deste suporte anterior, bem como transformado as próprias “brigas internas”, impondo ao grupo a necessidade de repensar as estratégias de tratamento do conflito, processo que promoveu uma resposta de caráter “policial”: a Guarda Indígena Pataxó.

O fundamento desta nova resposta envolvia os significados que perpassavam a diferença entre as duas formas de conflito acima afirmadas: enquanto a “briga interna” era percebida como uma divergência constitutiva, comum à história e ao cotidiano local, cuja marca era as relações cultivadas mediante o “costume de aldeia”, maneira de se referir às expectativas de “respeito” para com as “lideranças” – ou seja, os “chefes de família”; a “criminalidade” remetia a um contexto “diferenciado” a partir de uma articulação entre urbanização, turismo, crescimento populacional e aprendizado de “costumes” outros, que acarretou numa significativa diluição deste “respeito” e, conseqüentemente, da eficácia de dissuasão do “conselho” que lhe era próprio. A este novo contexto se associou a ideia, acionada por alguns índios e alimentada por algumas “lideranças”, de que sua condição

“federal” os eximia de responsabilidades ou lhes garantia um tratamento não-uniforme (relacionado ao universo não-indígena) quando do cometimento de certos desvios e atos considerados criminosos – tanto por pataxós como pelo público não-índio. Concorria com tudo isto a própria ausência do policiamento estatal no que respeita a investigação e manutenção da segurança nas terras indígenas da região.

Embora o tráfico e consumo de “drogas” na aldeia seja acionado para significar o contexto da “criminalidade”, este ganhou toda sua expressão com o surto de “furtos” e “roubos” remetidos a usuários destas “drogas”. Tendo em vista a comparação feita pelos pataxós entre seu contexto e aqueles de “São Paulo” e “Rio de Janeiro”, dos quais são informados cotidianamente a partir de vários meios de comunicação sobre o domínio das “drogas” e da “criminalidade”, não há dúvida de que o discurso local sobre este tipo de “problema” também absorve todo o alarde promovido por estes meios. No entanto, é o contraste desta situação com a que teria sido vivida no período de formação inicial da comunidade, bem como as mudanças promovidas pelo trabalho da Guarda durante sua vigência, que marcam de maneira substancial a avaliação que fazem desse contexto. Neste sentido, a crítica aos excessos de tal alarde quando voltados à publicização dos “problemas” enfrentados na aldeia, ainda que relevante, não deve perder de vista o parâmetro adotado pelos próprios índios, nem os efeitos de suas disputas internas, para esta avaliação.

Ao mesmo tempo, ainda que estas disputas informem muito sobre as diferentes maneiras como a própria Guarda Indígena foi avaliada pelo grupo, é essencial levar em consideração a perspectiva da equipe administrativa de que as insatisfações decorrem basicamente daqueles que não aceitavam ver um “parente”, seja em sentido amplo, seja de uma forma estrita, encaminhado à prisão ou associado à “criminalidade” pelo efeito de sua abordagem; como também a perspectiva de diversos outros moradores segundo a qual, em parte ou no todo, a Guarda termina por reproduzir a desconsideração, senão a violência, remetida ao policiamento estatal. De todo modo, a percepção mais generalizada de que, através de seus “conselhos”, “conversas” e “chamadas de atenção” (que são alternativas reparatórias à punição estatal), ela constituía uma polícia “diferenciada”, ou que, mesmo diante dos “problemas” que apresentava, ela fazia diferença em relação à posterior profusão da “criminalidade”, não deixam de demonstrar que, de um ponto de vista ou de outro, ela condizia com uma demanda do grupo não satisfeita pelas soluções estatais.

A escolha por centrar a discussão principalmente sobre as avaliações de todas estas questões segundo o ponto de vista do cacique e dos membros de sua equipe administrativa, por mais que estas tenham sido cotejadas com a observação realizada no trabalho de campo,

com uma ou outra avaliação dos demais membros da comunidade, e mesmo pelo questionário sobre a Guarda Indígena, certamente deixa em aberto um grande filão de considerações, especialmente no que se refere aos significados que as partes envolvidas nos conflitos atribuem aos procedimentos e decisões realizadas nos atendimentos feitos no “escritório”. A escolha aqui adotada, no entanto, teve o mérito de demonstrar o esforço feito por parte de um grupo de “lideranças” para tentar dar um encaminhamento adequado aos conflitos vividos na atualidade a partir dos saberes que orientam as práticas pataxós e também de elementos que entendem mais satisfatórios aos novos tipos de “problema”, embora isto também envolva a filiação a certos projetos comunitários que são motivos de disputa dentro da comunidade.

Finalizando, destaco que longe de constituir uma preocupação orientada tão somente pela repercussão que temas como o tráfico e uso de “drogas” ou o da “criminalidade” tem nos meios midiáticos, este conjunto de “problemas” vivido em Coroa Vermelha vem tendo efeitos cada vez mais concretos na vida das pessoas. Jovens foram mortos neste marco. Pessoas têm sofrido violências das mais diversas. Um conjunto de ameaças tem efetivamente espreitado e tornado apreensivas a vida no local. No momento em que encerro esta tese, em meados de 2012, por exemplo, é a própria família do cacique, que diante de mais uma profusão de ameaças de morte, se encontra agora sob a assistência de um programa de proteção a testemunhas, enquanto Aruã permanece na aldeia tentando encaminhar soluções outras para esta questão. O que a história do grupo e da comunidade de Coroa Vermelha em particular mostra é que disputas e alianças, sejam elas intracomunitárias ou intersocietais, continuarão a ocorrer em torno da “criminalidade” local e da melhor forma de encaminhar-lhe soluções. Seja como for, este não é um problema que possa ser resolvido apenas pela comunidade, embora só o possa ser feito levando seriamente em consideração seus saber e práticas de administração de conflitos. Qualquer que seja a intervenção estatal neste âmbito, portanto, precisa levar em conta uma parceria indígena, bem como suas divergências.

Referências

AGOSTINHO, Pedro. Ensino Pós-graduado, Teoria e Pesquisa antropológica: uma experiência na Universidade da Bahia. In: **Revista de Antropologia**, Vol. 22, São Paulo, 1979.

AGOSTINHO, Pedro. Bases para o estabelecimento da Reserva Pataxó. In: **Revista de Antropologia**, Vol. 23, São Paulo, 1980. p. 19-29.

ANAI. **Os Pataxó** (Arquivo ANAÍ – Bahia, NDoc 182). Salvador, ms. 198?.

ASSIS, Luís Guilherme R. **A produção de instrumentos de mediação de conflitos socioambientais**: o caso da sobreposição entre o território tradicionalmente ocupado pelos Pataxós do Monte Pascoal e o Parque Nacional do Monte Pascoal (Dissertação Graduação). Universidade de Brasília, 2004.

BALDUS, Herbert. **Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira**. São Paulo, 1954.

BALDUS, Herbert. **Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira, Vol. II**. Hannover: Münstermann-Druck, 1968.

BALDUS, Hebert. Maximiliano, Príncipe de Wied-Neuwied e o estudo dos índios do Brasil. In: OLIVEIRA, Ariosto A. de (org.). **Maximiliano Príncipe de Wied, Viagem ao Brasil 1815-1817**: excertos e ilustrações. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1968. p. 101-108.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. 1992. Comparação e Interpretação na antropologia jurídica. **Anuário Antropológico/89**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 23-45.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1968. **Urbanização e tribalismo**: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira Editora, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A Sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

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

CARVALHO, Maria Rosário. O Monte Pascoal, os Índios Pataxós e a Luta pelo Reconhecimento Étnico. **Caderno CRH**, Salvador, vol. 22, n.57, p. 507-521, set/dez 2009.

CASTRO, Maria Soledad M. de. **A Reserva Pataxó da Jaqueira**: o passado e o presente das tradições (Dissertação Mestrado). Universidade de Brasília, 2008.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. **O Índio e a cidadania**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. **A Ordem a se preservar**: a gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2000.

CUNHA, Manuela C. da (Org.). **Os Direitos do índio**: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela. El concepto de derecho consuetudinário y lós derechos indígenas en La nueva Constitución de Brasil. In: _____. **Entre La Ley e La Costumbre**: el derecho consuetudinário indígena em América Latina. México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José A. L.; CARVALHO, Maria R. G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela C. da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. 2. ed. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 2006. p. 431-456.

D'ALMEIDA, Hermenegildo A. B. Viagem às vilas de Caravellas, Viçosa, Porto Alegre, de Mucury, e aos rios Mucury e Peruhipe. In: **Rev. Trimestral de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**. Rio de Janeiro, Tomo VIII, 4º trimestre de 1846, 2ed. 1867. p. 425-452.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FREITAS, Ednaldo Bezerra de. **Índios-Soldados**: a GRIN e a tradição militar da política indigenista brasileira. Tese de doutorado (História Social), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1999.

FUNAI. Qual o futuro dos Pataxó? In: **Informativo Funai**, Brasília, n. 17, I Trimestre, ano V, jun. 1976. p. 33-39.

FURTADO, Rosane C. **Memorando 006/DID/SAF** (PROC. FUNAI/BSB/0674/86). Brasília, ms. 1986.

GEERTZ, Clifford. O Saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa. In: _____. **O Saber Local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 249-356.

GRIFFITHS, Curt Taylor. Native Indians and the police: the Canadian experience. **HeinOnline**, 11 Police Stud. Int`1 Ver. Police Dev. 155. 1988.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. **Os índios do descobrimento**: tradição e turismo. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2001.

HARTMANN, Thekla. **Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira, Vol. III**. Berlin: Reimer, 1984.

HECK, Egon Dionísio. **Os Índios e a caserna**: políticas indigenistas dos governos militares – 1964 a 1985. Dissertação de Mestrado (Ciência Política), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 1996.

INSTITUTO INDIGENISTA AMERICANO. Pluralismo Jurídico y Derechos Indígenas en América Latina. **América Indígena**, Vol. LVIII, N. 1-2, Ene-Jun, 1998.

LANGTON, Marcia. Aborigines and policing: Aboriginal solutions from Northern Territory communities. **Paper presented at the Wentworth Lecture**, 1992.

LIMA, Antonio C. de S.; BARROSO-HOFFMAN, Maria. (Org.). **Além da tutela**: bases para uma política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa; LACED, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e Costume na Sociedade Selvagem**. Brasília: Editora da UnB, 2003.

MAYBURY-LEWIS, David. **A Sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

MELATTI, Julio C. Resumo da "Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais". In: _____. **Página do Melatti**. Brasília, 1999. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/notas/n-cgnt.htm>>. Acesso em: 24 abr. de 2012.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo: Edusp, 2007.

MERRY, Sally Engle. Legal Pluralism. In: **Law & Society Review**, Vol. 22, Numb. 5, 1988.

MERRY, Sally Engle. Anthropology, Law, and Transnational Processes. In: **Annual Review of Anthropology**, Vol. 21. 1992.

MIRANDA, Sarah S. de. **Aprendendo a ser Pataxó**: um olhar etnográfico sobre as habilidades produtivas das crianças de Coroa Vermelha, Bahia (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal da Bahia, 2009.

MONTEIRO, Maria Elizabeth B. Índios e Terra no Sul da Bahia. In: MUSEU DO ÍNDIO. **Povos Indígenas no Sul da Bahia**: Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio - Funai, 2002. p. 367-375.

MPF-MG – Ministério Público Federal em Minas Gerais. MPF/MG pede demarcação urgente de terras para as etnias araná, mucuriñ e pataxó hã hã hã. Belo Horizonte, 2011. In: CEDEFES. **Portal CEDEFES**. Belo Horizonte, 2011. Disponível em: <http://www.cedefes.org.br/index.php?p=indigenas_detalhe&id_afro=6326>. Acesso em: 24 de abr. de 2012.

NAVARRO, Luiz T. de. Itinerário da viagem que fez por terra, da Bahia ao Rio de Janeiro, por ordem do Príncipe Regente. In: **Rev. Trimestral de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**. Rio de Janeiro, tomo VII, n. 28 de 1846. p. 433-468.

NIMUENDAJU, Curt. Law. In: _____. **The Apinaye**. The Netherlands: Oosterhout, 1967a.

NIMUENDAJU, Curt. Law. In: _____. **The Serente**. Los Angeles, 1967b.

NIMUENDAJU, Curt. Law. In: _____. **The Eastern Timbira**. Los Angeles: California Press, 1946.

OLIVEIRA, Cornélio V. de. **Barra Velha: o último refúgio**. Londrina: A.N. Impressora Ltda, 1985.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Apresentação; Os Obstáculos ao estudo do contato. In: _____. **O Nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: _____. (Org.) **A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa; LACED, 2004.

OTTONI, Theophilo B. Notícia sobre os selvagens do Mucury. In: **Rev. Trimestral de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**. Rio de Janeiro, tomo XXI, 1858, 2ed, 1930. p. 173-215.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni. Povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma Nação? Uma proposta de reflexão. In: **Rev. Do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 4, 1994. p. 173-187.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Krenak. In: **Povos indígenas no Brasil**. Instituto Socioambiental. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/krenak>. 1998.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Maxacali. In: **Povos indígenas no Brasil**. Instituto Socioambiental. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/maxacali>. 1999.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In: CUNHA, Manuela C. da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. 2. ed. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 2006. p. 413-430.

PROFESSORES Pataxó do Extremo Sul da Bahia (Org.). **Uma História de Resistência Pataxó**. Salvador: ANAI, 2007.

PIRES, Maria Lígia M. & RAMOS, Alcida R. Bugre ou índio: Guarani e Kaingang no Paraná. In: RAMOS, Alcida (Org.). **Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1980.

RAMOS, Alcida R. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Ática, 1986.

REGO, André G. do. **O Trabalho de antropólogo no Ministério Público Federal** e outras articulações entre o Direito e a Antropologia (Dissertação Mestrado). Universidade de Brasília, 2007.

REGO, André G. do. Configurando um estado plural: o trabalho dos analistas periciais em antropologia do Ministério Público Federal e a efetivação de direitos sócio-culturais no Brasil. In: **Reunião Brasileira de Antropologia**, 26. (Anais). 2008. Disponível em: www.abant.org.br

RENISE - Rede Nacional de Estudos e Pesquisas em Saúde dos Povos Indígenas. Distritos Sanitários. In: _____. **Departamento de Saúde Indígena**. Disponível em: <http://sis.funasa.gov.br/portal/mapa_dsei.asp>. Acesso em: 16 abr. de 2012.

ROGEDO, Isa P. et al. **Relatório GT/Port.1847/E** (PROC. FUNAI/BSB/3440/85). Brasília, ms. 1985.

SADEK, Maria Tereza. Estudos sobre o Sistema de Justiça. In: MICELI, Sergio. (org.). **O Que ler na ciência social brasileira 1970-2002** (Vol. IV). São Paulo: ANPOCS/Editora Sumaré; Brasília: CAPES, 2002.

SAHLINS, Marshall. O “Pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção? (Parte I). In: **Mana**, Vol. 3, N. 2, Out. 1997.

SAMPAIO, José Augusto L. **Relatório de Viagem e Situação Fundiária das Terras Indígenas Pataxó de Coroa Vermelha (Praia), Coroa Vermelha (Mata), Águas Belas, Corumbauzinho e Trevo Do Parque**. [Salvador], 1993.

SAMPAIO, José Augusto L. “**Sob o signo da cruz**” ou Relatório Circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Coroa Vermelha. (GT Port. 860/PRES/FUNAI/95). Brasília: Funai, 1996.

SAMPAIO, José Augusto L. **Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal**. [Salvador], 2000a.

SAMPAIO, José Augusto L. **Pataxó: retomadas na rota do quinto centenário**. [Salvador]. 2000b.

SAMPAIO, José Augusto L. Quadro de Acompanhamento da Situação Fundiária das Terras Indígenas em Minas Gerais [2011]. In: ANAÍ – Associação Nacional de Ação Indigenista. **Povos Indígenas**. Disponível em: < http://www.anai.org.br/povos_mg.asp>. Acesso em: 24 de abr. de 2012.

SAMPAIO, José A. & CARVALHO, Maria R. **Parecer Sobre o Estatuto Histórico e Legal das Terras Indígenas Pataxó no Extremo Sul da Bahia**. [Salvador], 1992.

SANTOS, Sílvio C. (Org.) **O Índio perante o direito** (ensaios). Florianópolis: EdUFSC, 1982.

SANTOS, Sílvio C. et al. (Orgs.) **Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos**. Florianópolis: EdUFSC; CNPq, 1985.

SANTOS, Sílvio C. Lideranças indígenas, indigenismo oficial e destruição florestal: o caso de Ibirama. In: **Anuário Antropológico/92**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

SCHUCH, Patrice. Antropologia do Direito: trajetória e desafios contemporâneos. In: **BIB**, São Paulo, nº 67, 1º semestre de 2009, p. 51-73.

SILVA, Cristhian Teófilo da. Criminalização Indígena e Abandono Legal: Aspectos da Situação Penal dos Índio no Brasil. In: SILVA, Cristhian Teófilo da et al (org.). **Problemáticas sociais para sociedades plurais**: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada. São Paulo: Annablume; Distrito Federal: FAP-DF, 2009. (p. 209-222).

SOUZA, Carlos Frederico Marés. Autodeterminación de lós Pueblos Indígenas y Jusdiversidad. In: _____. INSTITUTO INDIGENISTA AMERICANO. Pluralismo Jurídico y Derechos Indígenas en América Latina. **América Indígena**, Vol. LVIII, N. 1-2, Ene-Jun, 1998.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O Renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 2005.

SPIX & MARTIUS. Viagem à Comarca dos Ilhéus e regresso a Bahia. In: _____. **Viagem pelo Brasil, 1817-1820**. 3. ed. Vol. II. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1976. p. 157-178

STARR, June & COLLIER, Jane F. Introduction: dialogues in Legal Anthropology. In: _____ (Org.) **History and power in the study of Law**: new directions in legal anthropology. London/Ithaca: Cornell University Press, 1989.

STAVENHAGEN, R. & ITURRALDE, D. **Entre La Ley e La Costumbre**: el derecho consuetudinário indígena em América Latina. México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990a.

STAVENHAGEN, R. & ITURRALDE, D. Introducción. In: _____. **Entre La Ley e La Costumbre**: el derecho consuetudinário indígena em América Latina. México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990b.

URBAN, Greg. A História da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela C. da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. 2. ed. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 2006. p. 87-102.

VASCONCELOS, Simão. **Crônica da Companhia de Jesus**. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 1977 (Vol. I). [1663].

VILLARES, Luiz F. **Direito e povos indígenas**. Curitiba: Juruá, 2009.

WAKELING, Stewart et al. Policing on American Indian Reservations. In: **National Institute of Justice Journal**, January, 2001.

WIED-NEUWIED, Maximiliano de. **Viagem ao Brasil**. Tomo I e II. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940 [1820 e 1821].

WOLKMER, Antonio C. (Org.). **Direito e justiça na América indígena**: da conquista à colonização. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.