
NARRATIVAS DE LUTA POR TERRAS E DIREITOS: CONSTRUINDO HISTÓRIAS E MEMÓRIAS COM OS PATAXÓ HÃHÃHÃI

NARRATIVES OF STRUGGLE FOR LAND AND RIGHTS: BUILDING MEMORIES AND
STORIES WITH THE PATAXÓ HÃHÃHÃI

Resumo

Desde 1999 tenho ajudado a produzir registros – gravações, imagens e cadernos de campo – sobre os mais variados temas da trajetória do povo Pataxó Hãhãhãí, que vive na Terra Indígena Caramuru-Paraguaçu, no sul da Bahia. Esse material foi produzido em situações distintas: trabalho de campo para monografia de bacharelado e dissertação de mestrado; participação em ações políticas do movimento indígena; trabalhos em oficinas de atividades de extensão. Mais recentemente, no trabalho de campo para o doutorado, iniciamos – eu e um grupo de indígenas – um processo que chamamos de “construção da história de luta dos Pataxó Hãhãhãí”, no qual, conjuntamente, construímos biografias de líderes, relatos de retomadas de terra, trajetórias da dispersão, quando o território estava invadido, e as engrenagens que possibilitaram o contato entre as famílias indígenas durante o período. Para tanto, fazíamos leituras conjuntas do material referido, de documentos dos séculos XIX e XX, cartas trocadas entre parentes durante os anos de dispersão, cartas abertas produzidas em momentos específicos da luta, documentos direcionados às autoridades ao longo de quase um século de luta. Neste artigo, descrevo e analiso essa relação de pesquisa, que tem mais de duas décadas, como uma etnografia processual engajada.

Palavras-chave: Pataxó Hãhãhãí. História. Etnografia.

Abstract

Since 1999, I have helped to produce records – recordings, images and field notebooks – on the most varied themes of the trajectory of the Pataxó Hãhãhãí people, who live in the Caramuru-Paraguaçu Indigenous Territory, in southern Bahia, Brazil. This material was produced in different situations: fieldwork for bachelor's and master's degree; participation in political actions of the indigenous movement; work in extension activities

¹ Professora adjunta do Centro de Artes Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (Cahl/UFRB). *E-mail:* jurema.machado@ufrb.edu.br.

workshops. More recently, during the field investigation toward my doctoral degree, we started – a group of indigenous people and myself – a process that we call “the construction of the history of the struggle of the Pataxó Hãhãhã”, in which we built biographies of leaders, reports of *retomadas de terras* (land retakings), trajectories of dispersion when the territory was invaded, and the gears that enabled contact between indigenous families during the period. For such purpose, we made joint readings of the material mentioned above, of documents from the centuries XIX and XX, letters exchanged between relatives during the years of dispersion, open letters produced at specific moments of the struggle, documents addressed to the authorities during almost a century of struggle. In this article, I describe and analyze this research relationship, which has more than two decades, as a procedural and engaged ethnography.

Keywords: Pataxó Hãhãhã. History. Ethnography.

Como costume referir, desde a minha primeira estada em campo na Terra Indígena Caramuru-Paraguaçu, em abril de 1999, o que os Pataxó Hãhãhã primeiro tentaram me fazer compreender para começar a conhecê-los foi a maneira como se veem e como se organizam a partir das diferenças internas que os caracterizam: um povo formado por seis grupos étnicos. Utilizando termos como família, parente, lugar, aldeias de origem e tronco velho, explicavam-me que se organizavam, ou estavam referidos mais diretamente, ao abrigo do denominado “parentesco de sangue”. Este, por sua vez, concerne a três níveis ou categorias classificatórias crescentes, ou seja, aos membros da família de procriação ou parentes consanguíneos; àqueles componentes de uma determinada “família étnica” ou povo; e, finalmente, ao conjunto formado pelas várias famílias étnicas, que se identificam mutuamente como parentes. (CARVALHO; SOUZA, 2000)

Esses grupos distintos também estão referidos a seus troncos velhos, como são chamados os antepassados. Por continuidade, os indígenas chamam os grupos específicos de troncos, mas também simplesmente famílias ou etnias. Esses etnônimos são operativos em âmbito local, através da associação entre família e lugar (lugar de origem ou de estabelecimento na reserva), como, por exemplo, família dos Kariri-Sapuyá de Pedra Branca, família dos Kamakã de Catolezinho, família Tupinambá de Olivença, família Baenã do Couro Dantas e assim sucessivamente. De alguma maneira, esse sistema de classificação também está referido na forma como foram designados pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) como “os índios do mato” (Baenã, Hãhãhã) e os “de fora” ou caboclos (Kariri-Sapuyá, Kamakã, Gueren, Tupinambá).

A ênfase nas identidades específicas faz referência não apenas às distintas origens, mas também às trajetórias vividas na dispersão a que os indígenas foram violentamente compelidos, quando os laços étnicos e familiares, postos à prova, revelaram seu vigor. Foi tomando por inspiração os termos de próprio

uso nessas explicações, e a associação direta que fazem entre família e etnia, que passei a designar os distintos grupos como “famílias étnicas”, um termo pensado para dar conta da relação entre parentesco consanguíneo e seus distintos níveis, como mencionei anteriormente, e o crescente conhecimento por parte deles daquilo que consideram suas origens, seus troncos velhos.

Outra expressão comumente utilizada – “tempo de antigamente” – refere-se à chegada desses grupos à então Reserva Caramuru-Catarina Paraguaçu, a partir dos anos 1920, à abertura das matas e nomeação dos lugares (Entra com Jeito, Toucinho, Mundo Novo, Rancho Queimado, Água Vermelha etc.). O tempo de antigamente é o tempo de uma nova terra para os Tupinambá, Kamakã, Gueren e Kariri-Sapuyá e é o tempo do contato e da sedentarização forçada dos Baenã e Hãhãhã. Foi também nesse período que os arrendamentos celebrados pelo SPI facilitaram o esbulho e a expulsão dos indígenas das terras da reserva.

A partir dessas questões, achei que deveria atentar para algo que ainda não havia dado a importância devida durante esses 20 anos de relação de pesquisa: a vida das famílias durante a dispersão, os lugares por onde passaram e viveram, os sentimentos de nascer na diáspora e as estratégias para manter os vínculos com as pessoas e a terra em situações-limite. Como viviam e quais as expectativas e perspectivas de futuro? Por quais lugares passaram e viveram as famílias indígenas após “terem saído corrido”, após as traumáticas consequências dos arrendamentos e da intrusão de suas terras? As expressões “esparramado” e “viver no estado” compõem as narrativas dessa época, que por sua vez obedecem à questão geracional.

Como boa parte dos meus interlocutores nasceu antes de 1982 (data que marca o retorno das famílias à terra indígena invadida), “nascidos no Estado”, portanto, comecei a indagar como as suas trajetórias foram se delineando. O que fatos como “nascer e ser criado no Estado” revelam sobre engajamento na luta e sentimento de pertença à coletividade mais ampla? Como as distintas gerações marcam a história? Para os jovens, por exemplo, “a história começa em 1982”, para as gerações mais velhas a história tem início bem antes. Por outro lado, marcar o início da luta em 1982 é dizer também que a partir dali passaram a ser “Pataxó Hãhãhã”, e nessa perspectiva entendemos o que essa geração com idade entre 50 e 60 anos quer dizer por “começo”. Foi no sentido de compreender as unidades de mobilização, as lutas e seus conflitos internos que me fiz as perguntas: como manter vínculos na dispersão? O que quer dizer viver “esparramado”?

Para responder a isso, retornei para 1999, quando tem início a minha relação com os Pataxó Hãhãhã. Voltei-me às suas memórias, que podem se misturar às minhas em alguns momentos, dos inúmeros documentos produzidos

pelos órgãos estatais sobre aqueles índios e aquelas terras, e do nosso trabalho conjunto de construir uma história baseada em narrativas dos que já foram e dos que ainda estão aqui. Ocorre que uma história tão mobilizadora e tão longa apresenta lacunas, deixa brechas, portanto, aqui e ali, e por isso nos permitimos imaginar soluções e desfechos para o que parecia inacabado. Como nos ensinou a escritora Conceição Evaristo (2017a, 2017b) e suas “Escrevivências”, quando a memória esquece, surge a necessidade da invenção. E essa invenção nunca é uma mentira ou falsidade, é que a memória ficcionaliza lembranças e esquecimentos, especialmente quando os buscamos em profundidade.

Refletindo sobre as escrevivências e me deixando inspirar por elas, pensei muito em todos os registros que produzi ao longo dessas duas décadas. Materiais em que eu nunca havia mexido ou me dedicado foram incorporados na realização do trabalho de campo para o doutorado. Esse material era, ao mesmo tempo, para mim e para os indígenas com os quais fiz as leituras e escutei as gravações, parte das nossas histórias. A minha, em particular, como pesquisadora; a nossa – minha e deles –, a partir da relação estabelecida nesses anos; e as muitas situações que estavam retratadas naqueles cadernos de campo e gravações.

Passados 20 anos de relação ininterrupta de pesquisa, constatamos que a etnografia, invertendo a equação, com o passar do tempo vira uma inesgotável fonte para histórias de vida. Os registros desse período de pesquisa ajudaram a provocar lembranças e construir narrativas que, quando cruzadas, são capazes de delinear um único contexto.

Do mesmo modo que encontramos na literatura de Jorge Amado (2008a, 2008b, 2010a, 2010b, 2011a, 2011b, 2011c) – *Cacau, Terras do sem-fim, São Jorge dos Ilhéus, Tocaia grande* e a trilogia *Os Subterrâneos da Liberdade* –, não obstante o silêncio sobre a presença indígena em sua obra, registros e elementos para reconstituir o denominado caxixe/grilagem de terras na região, igualmente foram fundamentais para o entendimento do contexto local os trabalhos das historiadoras Anny Mahonny (2001, 2007) e Ayalla Oliveira Silva (2015). O entrelaçamento das memórias através das narrativas da dispersão, dos retornos e da mobilização para recuperação das terras também é, sem dúvida, o adensamento para uma etnografia que não abre mão da história. Como preconizam John e Jean Comaroff (2010), é uma etnografia associada à imaginação histórica. Tal como para esses autores, na minha pesquisa, etnografia e história são métodos complementares.

Assim, narrativas críticas do tempo que viveram sob julgo do SPI tiveram muito destaque, especialmente pela responsabilidade do órgão no esbulho. Os termos luta, conflito e resistência tiveram lugar central nas narrativas, assim

luta está associado a ação coletiva de enfrentamento em uma situação de conflito. (COMEFORD, 1999) Inspirada por Frantz Fanon (2005), acredito que as retomadas de terras empreendidas pelos Pataxó Hãhãhã reuniram aspectos que nos permitem dizer que elas se equivalem a uma ação direta de caráter anticolonial. Considerando todo o tempo de uma retomada: 1) planejamento prévio, que implica primeiramente o ritual e objetivamente o número de alvos a se retomar e a quantidade de população envolvida; 2) feita a retomada, avisa-se aos aliados externos e mantém-se a população nos alvos, para evitar surpresas advindas do lado do opositor. Há, pois, resistência, pelo lapso de tempo necessário, com uma agenda – processar comida, escala de vigilância, rituais à noite – a ser observada. O apoio logístico externo é importante – organizações de apoio tentam interpor ações e apoiá-los materialmente. Finalmente, com a consolidação da posse, o domínio dos equipamentos do inimigo: estruturas de roças de cacau e área de pasto, sobretudo.

A expressão “povo esparramado” é utilizada para tratar do período da dispersão. No caso em questão, trata-se de pensar a diáspora de povos que foram expulsos de suas terras de origem, mas mantiveram ou construíram a sua identidade étnica mantendo redes de contato entre si, através do parentesco (troncos velhos) e da identidade étnica, e têm os locais de origem (Oliveira, Pedra Branca, Catolezinho etc.) como narrativa de coesão identitária e pertencimento. Aliás, no que diz respeito aos povos estabelecidos na Reserva Caramuru-Paraguaçu, poderíamos pensar em dois esparramamentos. (SOUZA, 2007)

Assim, estou atentando, como diz Paul Burke (2013), para a importância contínua da terra tradicional para aqueles que foram obrigados, por motivos vários, mas fundamentalmente a disputa territorial, a se estabelecerem em locais distantes ou diferentes daquele onde seguiam o modo de vida que reivindicam como tradicional. Famílias indígenas que residiram em fazendas invasoras dentro da própria terra indígena, por exemplo, também sofreram dispersão nessa perspectiva, já que estavam distantes do modo de vida, da posse da terra e uns dos outros, “esparramados”, como dizem.

Por último, fica a expectativa sempre presente da possibilidade do retorno à terra. (BURKE, 2013) A pesquisa revelou que a luta teve início no esforço das famílias para se localizarem por meio de cartas, mensageiros e procura de postos da Fundação Nacional do Índio (Funai) pelos locais por onde passavam ou residiam. Estratégias evidenciadas nos relatos de retomadas de terra e nas narrativas que tratam das trajetórias da dispersão e das engrenagens que possibilitaram o contato entre as famílias indígenas durante esse período (visitas, casamentos entre primos etc.).

Mas quais as condições de um fazer antropológico intimamente relacionado à prática indigenista? A antropóloga Alcida Ramos (2010), ao avaliar o tipo de antropologia que passou a produzir a partir de seu engajamento na defesa dos direitos indígenas, ressalta aspectos fundamentais, aos quais me filio: a etnografia como subsídio para as reivindicações acerca dos direitos dos povos indígenas; pesquisa politicamente relevante e conectada aos projetos políticos dos povos indígenas; interesse e acompanhamento não apenas do povo com que se tem relação direta de pesquisa, mas também de outros; ampliação do método (os dados podem vir de várias fontes: literatura, história, com abordagem antropológica).

Ainda em 1983, Johannes Fabian, em livro que foi traduzido para o português trinta anos depois,² nos diz que a pesquisa empírica em etnografia não é uma questão de sincronia, é uma questão de coetaneidade. Ele alerta para o constante discurso que transmite o conhecimento através de textos etnográficos produzidos à distância, o que faz com que, ao escrever, neguemos a coetaneidade aos interlocutores das nossas pesquisas. (FABIAN, 2014) Ademais, referir-se a esses interlocutores na terceira pessoa do singular e plural reforça o distanciamento, generalizando-os e construindo homogeneidades. A maior implicação dessa negação é a reprodução de relações desiguais, hierárquicas entre os antropólogos e seus interlocutores em função de uma descrição que se nega a demonstrar a experiência compartilhada e intersubjetiva em campo.

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

Muito já se discutiu sobre a institucionalização da antropologia e a interferência da situação política do poder colonial. Em um primeiro momento o “status do etnógrafo” como o melhor intérprete da vida das colônias, se com-

2 *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto* (2013).

parado ao missionário, ao viajante ou ao administrador, construiu uma forma particular de autoridade, cientificamente validada, ao mesmo tempo que baseada em uma singular experiência pessoal. Morgan, Boas, Cushing, Mead, Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, entre outros eventualmente, podem ser considerados como os responsáveis por consolidar essa autoridade, marcada pela força argumentativa das “hipóteses científicas” e de certa postura de “neutralidade”. (CLIFFORD, 1998, p. 22-24)

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

Na introdução de *Memórias Sanumá* (1990), Alcida Ramos reflete sua volta a campo 15 anos depois por meio da retomada dos diários de campo, entrevistas, fotos e fichas para a transformação da tese no livro citado. A antropóloga se pergunta como seria se pudesse reencontrar pessoas distantes no tempo e espaço e enfrentar as mortes, a transformação das crianças em gente madura e as mudanças no próprio povo. Eu não havia me dado conta da maneira como registros escritos e imagens nos provocam a nostalgia de que fala a autora e essa “ambiguidade da memória” (RAMOS, 1990, p. 11) até iniciar o trabalho de campo para o doutorado. O *estar lá sem estar lá* me veio mesmo estando lá. Ao longo desses anos, sempre estive envolvida em atividades que me propiciaram viver em constante contato com os indígenas da reserva, portanto pude acompanhar as transformações de que Alcida Ramos fala. Contudo, ao nos depararmos (eu e os interlocutores principais da pesquisa) com registros de muitos anos atrás, escutar vozes de quem já havia morrido, ver fotos de crianças hoje adultas, lugares e paisagens transformados, nos impactamos no sentido de que trata Ramos “a consciência de que o que foi nunca mais se repetirá”. (RAMOS, 1990, p. 11) Mudamos, e foi isso que constatamos.

O número da população indígena Pataxó Hãhãhã também sofreu muitas mudanças, em função do crescimento vegetativo, mas principalmente pelo retorno das famílias para a reconquista do território tradicional. “A luta e a terra trazem os parentes de volta”. Os dados de 2017 da Secretaria de Saúde Indígena, que obtive através dos indígenas que trabalham no sistema no polo-base de Pau Brasil, dão conta de uma população indígena, apenas na Reserva Caramuru-

-Catarina Paraguaçu,³ de 3.094 pessoas, sendo 1.473 mulheres e 1.621 homens. A aldeia mais povoada é aquela por onde a luta contemporânea, mediante a primeira retomada, começou, o Caramuru (Fazenda São Lucas) e suas comunidades, todas oriundas de retomadas, em áreas contínuas. Ao todo são 1.591 *caramurenses*. Em seguida, a mais povoada é aquela que tem maior concentração de mata atlântica, água potável e plantação de cacau, a Água Vermelha e seus 730 habitantes. O auge das retomadas das fazendas invasoras da Água Vermelha foi entre 2001 e 2002, período durante o qual vivemos um período de grande fartura de frutas e de riachos para nos banharmos. Lá tem muita serra e faz tempo fresco, diferentemente do Caramuru, onde a mata foi derrubada para dar lugar ao gado dos fazendeiros e não há água potável.

Na sequência, Bahetá, com 298 pessoas; Panelão, com 277; e Rio Pardo, com 162. Existe outra motivação para essa disparidade de concentração populacional, além das condições climáticas e ambientais. As áreas do Caramuru são consideradas coletivas, áreas para roça e pastagens livres para ocupação de todos. Essa lógica obedece à prática de retomada de terras observada naquele trecho da reserva. Já na Água Vermelha, muito embora as retomadas tenham sido individualizadas, particularizadas, era grande a quantidade de fazendas a se ocupar, já que a invasão dessa área foi caracterizada por propriedades de menor tamanho, destinadas à lavoura cacaeira, e por isso muitas famílias extensas puderam se mudar para lá, ocupando, cada uma, uma antiga fazenda. As áreas de Rio Pardo e Bahetá, as últimas a serem retomadas, entre os anos de 2010 e 2012, e onde predominavam grandes fazendas de pastagens, com os invasores mais poderosos, foram particularizadas e determinadas para uso de quem efetuou a desintrusão.

ENCONTROS ENTE HISTÓRIA E LITERATURA

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

É sabido que toda a obra de Jorge Amado que trata da região sul da Bahia, especialmente aqueles romances classificados como do ciclo do cacau, ou

³ Existem famílias Pataxó Hãhãhã em aldeias de outros municípios e estados, desvinculadas da reserva, como é o caso da aldeia Nova Vida, em Camamu, baixo-sul da Bahia, e Aldeia Renascer, em Teixeira de Freitas, extremo-sul da Bahia; uma localidade chamada Jaqueira, em Nova Canaã, mas ela não é considerada aldeia; duas áreas recém-ocupadas na região metropolitana de Belo Horizonte, uma próxima a Esmeralda e outra a Betim; e finalmente uma aldeia em Parati, no Rio de Janeiro.

do seu período comunista,⁴ quando destacava conflitos de terras e exploração do trabalho na lavoura cacauceira, não faz referência à presença indígena na região. Ou melhor, há uma ou outra passagem muito vaga, coisa de uma ou duas linhas sobre os indígenas, mas como se esses já não existissem, tivessem sido todos mortos ou partido, fugido, como está referido, por exemplo, em *Terras do sem-fim*. Considerado por alguns críticos literários, a exemplo de Antônio Cândido, como um *romance histórico*, por apresentar elevada *dimensão histórica*, *Terras do sem-fim* é uma excelente narrativa para compreendermos a ocupação e o uso das terras do sul da Bahia no começo do século XX, ápice da expansão da lavoura cacauceira. (ALMEIDA, 1979) A leitura do romance *Cacau* foi igualmente importante para complementar o entendimento da grilagem de terras na região (caxixe), e para a dimensão da exploração da mão de obra, valendo-me especialmente do caráter documental que da obra. (ALMEIDA, 1979)

A mata do Sequeiro Grande, alvo da grande disputa entre os irmãos Badaró e Horácio da Silveira, personagens emblemáticos de Jorge Amado no romance *Terras do sem-fim*, ficava a certa proximidade de Ferradas,⁵ principal lugarejo do livro, que pelas minhas contas e consultas seria o que hoje é a cidade de Itajuípe. A mata do Sequeiro Grande havia sido habitada por índios, “quando a floresta cobria muito mais terra, quando os homens ainda não pensavam em derrubar árvores para plantar o cacau [...]”. (AMADO, 2008, p. 105) Na narrativa de Jorge Amado, a mata havia sido morada dos índios, que foram fugindo para mais longe conforme essa ela sendo alcançada, mas, mesmo assim, ainda permanecia o último bastião de mata, terra fértil a ser explorada, terra sem dono.

Pouco mais de 27 km separam Ferradas de Itajuípe, e no livro as posses dos coronéis que disputavam a mata não faziam fronteira com esta, para o que foi preciso que cada um buscasse aliança com outros pequenos proprietários. Aqueles que não aceitassem vender ou fazer acordo seriam emboscados ou teriam a terra tomada através de caxixe. Foi emboscada e caxixe que acabaram por garantir a mata do Sequeiro Grande ao coronel Horácio da Silveira. Jorge Amado, apesar de não dar ênfase à presença indígena nesse romance, descreveu muito bem os processos de ocupação e tomada de terras na região, especialmente nos moldes do que ocorreu na Reserva Caramuru-Paraguaçu.

4 *Cacau* (1933), *Terras do sem-fim* (1943), *São Jorge dos Ilhéus* (1944), *Gabriela cravo e canela* (1953), *O menino grapiúna* (1951), *Tocaia grande* (1984).

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

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

No entanto, a chamada Revolta do Posto, ou Revolta de Fontes, como os índios referem, um suposto levante comunista ocorrido em 1936 por membros do Partido Comunista do Brasil (PCB) mereceu referência nos livros da trilogia *Os Subterrâneos da Liberdade*, a saber, *Ásperos tempos*, *Agonia da noite e a Luz no túnel*. Jorge Amado foi membro do partido do começo dos anos 1930 até 1956, e a trilogia é uma marca desse período. No romance *Agonia da noite*, por exemplo, há muitas menções, a partir da trajetória da personagem principal, Gonçalves (José Gonçalves), “à resistência dos índios da Colônia Paraguaçu”. (AMADO, Jorge, 2011b, p. 105)

— Se eles te pegam, te matam para dar exemplo. Essa luta dos índios foi o primeiro movimento sério contra os latifundiários no Brasil e eles têm medo que a coisa se reproduza”. (AMADO, Jorge, 2011, p. 170) A personagem Gonçalves, membro do Partido Comunista, havia vivido entre os índios que tinham “escapado do massacre organizado através dos tempos da colônia, cultivando terras hereditariamente suas, uma pequena missão do SPI funcionando junto da colônia”. (AMADO, Jorge, 2011, p. 170)

Não causa surpresa que os três livros sejam dedicados, entre outras pessoas, ao irmão do autor, o jornalista James Amado, também membro do partido, que, segundo ele próprio, teria conhecido Telésforo Fontes e confirmado a Pedro Agostinho que aquele era, de fato, também membro do partido. James possuía documentação relativa à revolta do posto e disponibilizou parte dela a Agostinho. Jacinta Passos, sua primeira mulher, escreveu, em 1951, à então cunhada Zélia Gatai, mulher de Jorge Amado, uma carta na qual alude, no último parágrafo, à “história da luta dos posseiros do Posto Paraguaçu, acontecida em 1936, no sul da Bahia”. (AMADO, Janaína, 2010, p. 388) Ela se refere a um romance que James estaria escrevendo sobre esse tema.

Jacinta, mulher ligada aos movimentos de esquerda desde a Segunda Guerra Mundial e formalmente associada ao PCB desde 1945, parecia atribuir a luta dos posseiros, no período referido, a uma ação impulsionada pelo PCB, conforme se vocalizava na região. A suposição resulta de uma menção, no mesmo parágrafo citado, à absolvição de E. Branco no Superior Tribunal, uma vitória que ela tributa ao movimento de massas para libertá-la. Branco era uma costu-

reira comunista que, em 1950, por portar uma faixa em frente ao palanque das autoridades durante a comemoração da independência, para protestar contra o apoio do Brasil aos Estados Unidos na Guerra da Coreia, foi condenada pelo Tribunal Militar a quatro anos e três meses de prisão. Foi absolvida em 1951, em novo julgamento.

Esse tema não será alvo de análise aqui, de todo modo, a trilogia apresenta, mesmo que brevemente, a história sabida: a aliança de índios e pequenos arrendatários (posseiros) contra os grandes fazendeiros.

– Já ouviram falar em caxixe?

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

– Vem um advogado com um coronel, faz caxixe, a gente nem sabe onde vai parar os pés de cacau que a gente plantou...[...]

– Por que mataram ele? – perguntou a mulher. – O Coronel Horácio fez um caxixe mais doutor Rui, tomaram a roça que nós havia plantado... Que a terra era dele, que Joaquim não era dono. Veio com uns jagunços mais uma certidão de cartório. Botou a gente pra fora, ficaram até com o cacau que tava secando, prontinho pra vender. Joaquim era bom no trabalho, não tinha mesmo medo do pesado. Ficou acabado com a tomada da roça, deu de beber. E uma vez, já bebido, disse que ia se vingar, ia liquidar com o coronel. Tava um cabra do coronel por perto, ouviu, foi contar. Mandaram tocar Joaquim, mataram ele na outra noite, quando vinha pra Ferradas [...]. (AMADO, Jorge, 2008a, p. 23-24)

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

No século XVIII, jesuítas, autoridades coloniais e imigrantes europeus introduziram o cultivo do cacau, ao tempo que vários grupos sociais da região iniciaram pequenos plantios, testando a viabilidade econômica do produto. Foi assim que, antes de 1800, agricultores da Bahia já exportavam pequenas quan-

tidades de cacau; ao longo das seis primeiras décadas do século XIX seu cultivo cresceu muito e, em torno de 1870, o produto emergiu como o mais importante item da pauta de exportação da região, para, em 1890, tornar-se o mais importante produto de exportação do estado da Bahia, elevando o Brasil à posição de segundo maior produtor do mundo. O cacau desbancou, desse modo, a cana-de-açúcar como principal fonte de riqueza do estado e expandiu a fronteira agrícola para o oeste e o sul, expulsando os povos indígenas da região à medida que avançava. (MAHONY, 2007)

O grande atrativo da lavoura cacaeira residia no fato de não requerer muito capital nem força de trabalho para cultivá-la, especialmente quando comparada com as lavouras de cana e fumo, os dois grandes produtos de exportação da Bahia na época. Em face disso, passou a ser considerada como uma lavoura aberta a todo mundo, desde os mais pobres – colonos europeus, migrantes pobres do Nordeste brasileiro e escravizados africanos – até senhores de engenho com seu capital já empregado em negros escravizados, engenhos e plantações de cana. (MAHONY, 2007)

Essa aparente abertura a pobres e ricos escondia, contudo, uma realidade profundamente desigual, já que as melhores roças de cacau pertenciam a um pequeno grupo de grandes proprietários, os quais também eram os donos dos engenhos, engenhocas e serrarias, assim como de muitas terras e escravos. Por outro lado, muitos dos lavradores “pobres” eram escravos dos grandes proprietários ou dos bem estabelecidos (comumente designados novos-ricos), que cultivavam cacau na terra dos donos como parte da economia interna da escravidão, às vezes chamada de “brecha camponesa”. (MAHONY, 2007, p. 740-741)

Alguns anos atrás, lendo *Encruzilhadas da liberdade*, de Walter Fraga Filho, livro originado de sua tese de doutorado, que trata das experiências vividas por negros escravizados, libertos, e seus antigos senhores, nos engenhos do Recôncavo da Bahia, tomei conhecimento de que, dias após o 13 de maio de 1888, os recém-libertos buscavam em toda a província da Bahia reivindicar terras para viabilizarem uma sobrevivência fora da relação de subordinação na qual viviam. Ter sua própria terra era a interpretação do que significava “ser livre”, como nas próprias palavras do juiz Teodoro Augusto Cardoso “era manifesta a tendência desses indivíduos pelo solo, pela sua posse e grande repugnância pelo trabalho assalariado”. (FRAGA FILHO, 2006, p. 204) Ocorre que no sul da Bahia, região pouco explorada se comparada ao Recôncavo, ex-escravos também reivindicaram licença do governo para explorar terras devolutas, conforme telegrama de 24 de maio de 1888, enviado pelo juiz comissário de Ilhéus, o tal Cardoso, ao então ministro da Agricultura. O juiz já vinha negando esses pedidos, “visto a

grande quantidade e impaciência dos mesmos requerentes”, e só queria a confirmação do Ministério de que era para continuar negando terra aos negros. (FRAGA FILHO, 2006, p. 204) Para a exploração de recursos naturais, como a piaçava, nas matas do sul do estado, também reivindicada pelos libertos, a negativa era a mesma.

ETNOLOGIA E ENGAJAMENTO

Nunca desejei ser etnóloga. Mesmo quando já tinha pleno conhecimento do que isso significava, ou até mesmo por ter esse conhecimento. O que sempre me arrebatou foi a capacidade de luta e resistência dos indígenas e isso nunca está dissociado da história, mesmo nos mitos. Para a guerra é preciso ter um *outro*, ou produzi-lo.

Quando eu era adolescente, tinha fascínio pela história das guerrilhas e lutas populares. Talvez porque tivesse crescido reverenciando, anualmente, no 2 de julho, a luta pela Independência da Bahia em suas festividades na cidade do Salvador, com as figuras dos *caboclos e caboclas*, que pegaram em armas para libertar a Bahia do jugo dos portugueses. Essa narrativa heroica, de uma luta vencida por negros, marisqueiras, pescadores e índios, sempre me fascinou, e talvez por isso eu tenha ficado tão interessada em ser bolsista de iniciação científica do projeto “O ciclo de revoltas dos índios Kariri-Sapuyá da aldeia de Pedra Branca no século XIX, recôncavo sul da Bahia”, para o qual, em meados da década de 1990, o Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (Pineb) estava selecionando estudantes interessados em participar. Eu estava recém-ingressa no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e cursava Antropologia I com Pedro Agostinho, que é um grande etnólogo, mas é sobretudo um grande historiador.

Ao final das aulas de Pedro, eu ficava até umas 20h em São Lázaro, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH/UFBA), escutando-o falar sobre a Guerra Civil Espanhola – na qual sua madrastra, Judite Cortesão, havia lutado –, e sobre a revolução dos indígenas em Chiapas, no México, que havia acontecido poucos anos antes. Após escrever uma redação e passar por uma entrevista, fui selecionada para a bolsa do projeto e entrei no Pineb. E foi assim que, através da história, entrei na etnologia, e uma série de aproximações, ou coincidências, foram me conduzindo nessa trajetória. A primeira delas talvez seja o fato de que a Vila de Pedra Branca, onde se localizou o antigo aldeamento de Nossa Senhora de Nazareth da Pedra Branca, seja de referência afetiva da minha infância. Uma tia paterna lá residia, pois havia sido criada por uma tia-

-avó materna (irmã da minha avó paterna), cujo marido teria comprado terras ali, “nas mãos de um comerciante de Feira de Santana”, no começo do século XX, e como esse casal não havia tido filhos, minha tia herdara o que deixaram. Até a notícia para a seleção da bolsa eu não sabia que Pedra Branca, aquele lugar onde eu tomava banho de bica, chupava uva embaixo da parreira, podia beber vinho à vontade “porque esse vinho é docinho, criança pode beber”, e subia a longa serra para o meu pai me apontar lá do alto as cidades do entorno, havia sido uma aldeia de índios. A curva da história, como dizem os caboclos quando bebem, é longa, mas é uma curva...

À medida que procedia à leitura de muitos documentos da Série Colonial e Provincial, do Arquivo Público do Estado da Bahia, eu transcrevia todos aqueles que traziam qualquer menção à palavra “índio”. Essa era a orientação que recebíamos no Pineb, pois estávamos compondo o Fundo de Documentação Histórica e Manuscrita sobre Índios da Bahia, o chamado Fundocin.⁶ Pois bem: o projeto sobre as revoltas indígenas em Pedra Branca era uma parte muito específica da documentação reunida em torno do Fundocin, que de cerca de 1.000 documentos, mais de 300 são, especificamente, sobre Pedra Branca e os Kariri-Sapuyá, recobrando quase quatro décadas do século XIX.

Foram muitos documentos lidos conjuntamente entre nós bolsistas e os professores, muitos relatórios para o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e muitos seminários estudantis de pesquisa para montar esse quebra-cabeça e ter essa história encadeada e contada através de livro de autoria de Maria Rosário de Carvalho,⁷ atual coordenadora do Pineb e do Fundocin, que leu e analisou toda essa documentação. Foi Rosário, também, que já me orientava na pesquisa da Pedra Branca, quem me mostrou o jornal *Porantim* de setembro de 1998, com a matéria de denúncia de esterilização das índias Pataxó Hãhãhã das aldeias Baheté e Caramuru, que havia ocorrido, segundo a matéria, durante a campanha política de 1994. Eu, pela proximidade com o Pineb e com a Associação Nacional de Ação Indigenista (Anai), por consequência, já conhecia e sabia de cor o nome das 12 etnias – à época, pois hoje são 25 povos, com uma população total de 32.364 pessoas, presentes em 31 mu-

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

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

nicípios e 13 territórios de identidade dos 27 do estado da Bahia – que compõem os povos indígenas da Bahia, mas não conhecia concretamente nenhuma delas, nunca havia estado em uma terra indígena. Até aquele momento “meu campo” era o arquivo. Eu não sabia, por exemplo, que o povo Pataxó Hãhãhã tinha sido formado, muito contemporaneamente, a partir de outros povos, dentre eles os Kariri Sapuyá da Pedra Branca!

Essa coincidência deslocou, para mim obviamente, os Kariri-Sapuyá dos documentos e os trouxe diretamente, em carne e osso, para as portas do século XXI. Então, a partir daí, misturamos – eu e os índios – nossas “Pedras Brancas”, e até viajamos juntos para lá, eu, Rosário, e Leôncio, Robério, Margarida, Erlon, Justina, Edinha, Agapito, Bite, Ulisses, Pedro Abade... Uma van cheia de indígenas idosos, jovens e uma criança.

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

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

A minha primeira viagem à Reserva Caramuru-Catarina-Paraguaçu ocorreu em julho de 1999, quando visitei as aldeias Bahetá e Caramuru, para dar início à pesquisa de monografia de conclusão de bacharelado. Uma carona do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) de Itabuna me deixou na aldeia Bahetá, onde eu pretendia iniciar a pesquisa, pois havia sido ali o caso mais crítico de esterilização: todas as 10 mulheres em idade fértil da aldeia teriam sido esterilizadas. Quando chegamos lá, no núcleo em torno do antigo posto Caramuru, eram visíveis os danos causados pela invasão da reserva e por décadas de tutela e, depois, abandono. Uma infestação de escorpião assustava a todos, uma criança já havia morrido e outras pessoas tinham sido mordidas, ou *ofendidas*.⁸ Os

8 Ofendida por cobra ou ofendida por escorpião é uma maneira de se referir à mordida desses bichos que lançam veneno e, por isso, “ofendem” suas vítimas. Como pessoas que “envenenam” ou “lançam veneno”

índios não me conheciam, salvo Maria José Filha (Zezé), que eu havia conhecido dois meses antes no Ministério Público, em Ilhéus, durante os depoimentos no processo que investigava as cirurgias de ligadura de trompas.

Todos se sentiram muito prestigiados com a minha visita e interesse, pois havia anos que nenhum antropólogo andava por lá. Recebi homenagem das crianças na escola, que, orientadas pelo professor Reginaldo Ramos (Regi), realizaram um pequeno Toré. Almocei galinha de quintal na casa de Rosa Muniz e Alcides Filho (Piba), mas ao final da tarde, quando já me preocupava com o local onde iria pousar por aqueles dias, observei que os moradores das seis casas daquele núcleo se organizavam para sair. Todos iriam para suas outras casas “na cidade”, era sexta-feira e no dia seguinte haveria a feira. As casas dos índios na cidade eram na área da própria reserva, invadida pela prefeitura e por moradores de Itaju do Colônia, que foram construindo casas na parte norte da ponte, já que o rio Colônia é a divisa entre a cidade e a terra indígena.⁹

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

A distância entre a Bahetá e o centro da cidade é de uns 2 km, que eu percorria todos os dias a pé. Os tempos de antes não são como os de hoje, em que os indígenas possuem motos e carro e eu posso fazer campo bem confortavelmente, pegando carona com eles. É como se a antropóloga se beneficiasse da mobilidade social dos indígenas. Também não preciso mais buscar a casa paroquial, muito embora ainda haja muito escorpião na aldeia, mas como a quase totalidade das famílias da região da Bahetá passa a semana na cidade, entre março e abril de 2017, quando me desloquei para aquele lado da reserva, que chamo de porção norte, hospedei-me na boa casa de Reginaldo Ramos e Rízia Muniz, pro-

sobre outras, falando impropriedades e, conseqüentemente, ofendendo-as.

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

fessores indígenas, dos quais já era amiga desde 1999. Nós temos a mesma idade e quando fui para lá a primeira vez, Rízia estava grávida de Luana, sua primeira filha, e foi muito bom rever todos e conhecer os outros filhos. E especialmente constatar em que medida a conquista da terra significou a conquista de escolas, colégios, formação superior e moradia mais digna.

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

Em setembro do mesmo ano, 1999, realizei a segunda viagem, permanecendo três semanas na aldeia Caramuru. Durante esse período, apliquei questionário, que versava sobre parentesco dos membros da residência em relação ao “chefe da casa”, identificava os locais de nascimento e de residência anteriores, ocupações principais, autoidentificação étnica e parentes fora da aldeia, e reconstituía a história reprodutiva dos cônjuges (número de uniões de cada um e número de filhos vivos e mortos). Nessa época, os indígenas ocupavam pouco mais de 3 mil hectares em áreas contíguas, mas em novembro do mesmo ano teve início uma série de ações que constituiu o marco da sequência de retomadas bem-sucedidas dos Pataxó Hãhãhã.

Em janeiro de 2000 retornei a campo, onde permaneci até março, e acompanhei os desdobramentos dessas retomadas: pistolagem frequente na área, presença ostensiva da polícia militar, e alterações internas no campo político com a ascendência de novos caciques, inclusive uma mulher. As minhas visitas à reserva, notadamente à aldeia Caramuru, se estenderam nos anos seguintes, entre 2002 e 2008, em função da minha atuação na Anai (Projeto de Gestão Etno-ambiental; Oficinas para publicação de livros didáticos, Seminários e Assembleias da comunidade etc.), e do ingresso no mestrado em Ciências Sociais, também na UFBA. Foram três meses morando na aldeia Caramuru, no ano de 2005, para realizar a etapa do mestrado.

Após a minha inserção na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) como professora de antropologia, participei, entre os anos de 2010 e 2012, da equipe de projeto de pesquisa e extensão sobre território e parentesco na reser-

va, desenvolvido pelo Pineb.¹⁰ Em outubro de 2015, fiz uma visita de cinco dias no intuito de apresentar e discutir, com professores e lideranças, a minha proposta para a pesquisa de doutorado.¹¹ Entre os meses de maio e junho de 2016, passei trinta dias na reserva e percorri áreas nas quais eu nunca havia estado até então, como o Toucinho e Rio Pardo, pois haviam sido ocupadas pelos indígenas após a conquista da totalidade do território, em 2012. Como disse, em 2017, foi a vez de permanecer em Baheté, e no ano seguinte, uma visita mais curta à aldeia Panelão. Não deixou de ser impactante estar lá após a ocupação indígena ter se estendido ao longo dos 54.105 hectares, que corresponde à demarcação realizada em 1937, que a mobilização indígena teve por objetivo atingir.

Das três aldeias, a de que menos tenho conhecimento e domínio é o Panelão, pois só estive lá em três ocasiões, a primeira para a pesquisa da monografia, a segunda para o projeto de gestão etnoambiental, e a terceira agora, em 2018, para a pesquisa do doutorado. Talvez o fato de não haver, no Panelão, mulheres que denunciaram a esterilização seja o motivo para não ter estreitado laços ou relação de pesquisa naquela aldeia, muito embora a figura marcante de Samado Santos na luta pela terra e a referência a ele nas outras duas aldeias sempre tenham me feito pensar nessa lacuna, que tentei corrigir agora para a tese. Caramuru e Água Vermelha são sem dúvidas as regiões nas quais mais circulei, talvez pelo fato de terem a maior concentração populacional, como demonstrado.

Assim, o fazer etnográfico que empreendi ao longo desses vinte anos de relação de pesquisa que combinou trabalho acadêmico e atuação indigenista – por isso não separo as duas coisas –, reivindicando uma pesquisa que se quer engajada e conectada aos projetos políticos dos indígenas, não à toa, prioriza as categorias criadas por eles nesses processos. Por isso, é importante dizer que essa posição traz as implicações de um trabalho cuja dimensão da (inter)subjetividade reflete essa forma de engajamento. Uma produção política de conhecimento, com uma escrita que revela compromissos e afetos.

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

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

Escrever é um ato político e, muito embora essa história não seja minha, estou conectada a ela e a seus personagens, especialmente pela teimosia, ousadia (em tentar escrevê-la) e resiliência que esse tempo, que é quase metade da minha vida, me ensinou. E por isso mesmo foram muitos os desafios. O desafio de já me achar parte daquele contexto, sem ser. O risco de julgar tudo familiar e ainda ficar balançada se alguma coisa me é interdita, uma interdição que nunca é explícita, como uma reunião que não me avisam que vai ocorrer, ou acontecimentos que não me são relatados. Outro grande desafio foi conciliar as narrativas diante da diversidade étnica, política e cultural que caracteriza o povo Pataxó Hãhãhã. A tentação de retratar e descrever partindo da homogeneidade e unidade traz o desafio de desenvolver uma narrativa sem perder a dimensão de que se está tratando de um povo, mas sem congelá-lo, sem homogeneizá-lo, respeitando e incorporando as imensas contradições, pois não há um pensamento indígena único, o que os qualifica como um povo são os seus processos históricos e a luta pela terra. Não somente a terra em si e os seus aspectos não humanos (encantados, bichos, plantas etc.), mas também o direito de estar nela, de viver dela.

Essas narrativas me conduziram para a constatação de que as famílias indígenas durante o esparramamento conseguiram manter os vínculos entre si por meio das referências aos locais de origem, primeiramente com os troncos velhos e locais de moradia mais remotos; de cartas trocadas; de visitas e casamentos; da procura e localização entre os parentes; e, fundamentalmente, por nunca terem abandonado a perspectiva do retorno à reserva. Foram essas relações e identificação mútua nas trajetórias vividas pelas famílias étnicas que possibilitaram a reorganização no final dos anos 1970, as retomadas de terras e a conformação em torno do etnônimo Pataxó Hãhãhã.

Estou absolutamente convencida de que boas reflexões analíticas derivam de etnografias consistentes e não da repetição de teorias tornadas inócuas por não se adequarem, muitas vezes, aos contextos pesquisados. “Teorias e conceitos emergem melhor da atenção para o mundo”. (TSING, 2019, p. 18) A questão da reflexividade na antropologia tem sido considerada a partir da cada vez mais crescente aproximação, por parte de antropólogas e antropólogos, das formas políticas e organizativas dos povos pesquisados ou mesmo de uma descrição etnográfica “que reconfigura o pressuposto da análise concreta de situações concretas de mobilização étnica e de luta”. (ALMEIDA, 2015, p. 15) Do

mesmo modo, inspira-me a noção de situação etnográfica (OLIVEIRA, 2015), um aparato analítico capaz de apresentar situações concretas em que a descrição ganha corpo, referida a um plano social de relações e atenta a fatos específicos e interações diversas. (ALMEIDA, 2015) No caso em questão, eu diria que se trata de uma situação etnográfica e de muitas situações históricas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W. B. Instrumentos Etnográficos para uma “Nova Descrição”. In: OLIVEIRA, J. P. *Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna*. Manaus: UEA Edições, 2015. p. 11-36.
- ALMEIDA, A. W. B. *Jorge Amado: política e Literatura*. Rio de Janeiro: Campus, 1979.
- AMADO, Janaína. *Jacinta Passos, coração militante: poesia, prosa, biografia, fortuna crítica*. Salvador: EDUFBA, 2010.
- AMADO, Jorge. *A luz no túnel*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011c. (Os Subterrâneos da Liberdade, 3).
- AMADO, Jorge. *Agonia da noite*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b. (Os Subterrâneos da Liberdade, 2).
- AMADO, Jorge. *Cacau*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.
- AMADO, Jorge. *Os ásperos tempos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a. (Os Subterrâneos da Liberdade, 1).
- AMADO, Jorge. *São Jorge dos Ilhéus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
- AMADO, Jorge. *Terras do sem-fim*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.
- AMADO, Jorge. *Tocaia grande*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.
- BURKE, P. Indigenous diaspora and the prospects for cosmopolitan ‘orbiting’: the warlpiri case. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, London, v. 14, n. 4, p. 304-322, 2013.
- CARVALHO, M. R.; SOUZA, J. M. Raça, gênero e classe em perspectiva comparativa: nordeste do Brasil e Amazônia ocidental. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL ‘O DESAFIO DA DIFERENÇA’: ARTICULANDO GÊNERO, RAÇA E CLASSE, 1., 2000, Salvador. *Anais [...]*. Salvador: UFBA, 2000. p. 1-17.
- CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. p. 17-62.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. Etnografia e imaginação histórica. *Proa: Revista de Antropologia e arte*, Campinas, v. 1, n. 2, nov. 2010.

- COMERFORD, J. C. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- CRUZ, F. S. M. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, Brasília, DF, v. 11, n. 2, p. 93-108, 2017.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo. In: EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 298-316.
- EVARISTO, C. *Becos de memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017a.
- EVARISTO, C. *Histórias de leves enganos e parecenças*. Rio de Janeiro: Malê, 2017b.
- FABIAN, J. Entrevista: a prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 503-52, 2006.
- FABIAN, J. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- FRAGA FILHO, W. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos libertos da Bahia (1870-1910)*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
- MAHONY, M. A. Instrumentos necessários: escravidão e posse de escravos no sul da Bahia no século XIX, 1822-1889. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 25/26, p. 95-139, 2001.
- MAHONY, M. A. Um passado para justificar o presente: memória coletiva, representação histórica e dominação política na região cacauzeira da Bahia. *Cadernos de Ciências Humanas: Especiaria*, Ilhéus, v. 10, n. 8, p. 737-793, 2007.
- MALINOWSKI, B. Confesiones de ignorancia y fracaso. In: LLOBERA, J. R. *La antropología como ciência*. Barcelona: Anagrama, 1975. p. 129-139.
- OLIVEIRA, J. P. de. *Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna*. Manaus: UEA Edições, 2015.
- RAMOS, A. R. Da etnografia ao indigenismo: uma trajetória antropológica. *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, v. 35, n. 1, p. 43-56, 2010. DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.773>.
- RAMOS, A. R. *Memórias Sanumá*. São Paulo: Marco Zero, 1990.
- SILVA, A. O. *Camacãs, guerens, pataxós e o aldeamento São Pedro de Alcântara: trabalho, relações interétnicas e ocupação do território de Cachoeira de Itabuna, Sul da Bahia (1814-1877)*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2015.
- SOUZA, J. M. D. S. *Mulheres Pataxó Hãhãhãe: corpo, sexualidade e reprodução*. 2002. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

SOUZA, J. M. D. S. *Trajetórias femininas indígenas: gênero, memória, identidade e reprodução*. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

TSING, A. L. Prefácio. In: TSING, A. L. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília, DF: IEB Mil Folhas, 2019. p. 14-18.