

Lições de **Abril**

a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha



AMÉRICA LÚCIA SILVA CESAR



EDUFPA

Lições de **Abril**

a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

Dora Leal Rosa

Vice-Reitor

Luiz Rogério Bastos Leal



E D U F B A

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Flávia Goullart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Titulares

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Niño El Hani

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

José Teixeira Cavalcante Filho

Alberto Brum Novaes

Suplentes

Evelina Carvalho Sá Hoisel

Cleise Furtado Mendes

Maria Vidal de Negreiros Camargo

Lições de **Abril**

a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha

AMÉRICA LÚCIA SILVA CESAR

Edufba
Salvador, 2011

©2011 by América Lúcia Silva Cesar
Direitos para esta edição cedidos à Edufba.
Feito o Depósito Legal.

Projeto gráfico, editoração eletrônica e capa
Alana Gonçalves de Carvalho Martins

Ilustração da capa
Arissana Brás Bonfim
(desenho em carvão - 20..)

Foto da orelha
Amaranta Cesar

Revisão
Moema Franca

Normalização
Normaci Correia dos Santos Sena

Sistema de Bibliotecas – UFBA

Cesar, América Lúcia Silva.

Lições de Abril : a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha /
América Lúcia Silva Cesar. – Salvador : EDUFBA, 2011.

236 p. : il.

Originalmente apresentada como tese do autor (doutorado – Universidade
Estadual de Campinas, 2002).

ISBN 978-85-232-0759-5

1. Antropologia. 2. Índios Pataxó – Bahia. 3. Índios Pataxó – Educação –
Bahia. 4. Brasil – História. I. Título.

CDD - 301

Editora filiada à



Editora da UFBA
Rua Barão de Jeremoabo
s/n – Campus de Ondina
40170-115 – Salvador – Bahia
Tel.: +55 71 3283-6164
Fax: +55 71 3283-6160
www.edufba.ufba.br
edufba@ufba.br

Para Amaranta, Gabriel, Tiago e Marina.

São muitos os que contribuíram desde a pesquisa até a edição deste volume, principalmente as amigas e amigos mais queridos. Certamente será impossível listar todos numa só folha de agradecimentos, mas eles sabem que estão no silêncio do coração.

Faço questão, porém, de destacar, com especial carinho, o meu mais sincero agradecimento aos Pataxó de Coroa Vermelha, que, além de me acolherem em seu território e construírem comigo este trabalho, autorizaram a publicação de seus depoimentos e imagens. Entre esses, D. Isabel (Zabelê), D. Mirinha e D. Nega, Sarakusa, Aderno Pataxó, Alzira Ferreira, Aruã Pataxó, Ademário Ferreira, Cristina Ferreira, Diana Ferreira, Edenildo Ferreira, Jandaya Pataxó, Kapimbará Pataxó, Leidvaldo Pataxó, Seo Liberato, Marilene Ferreira, Matalawê Pataxó, Maria dos Reis, Nayara Pataxó, Neuza Pataxó, Nitinawã Pataxó, Raimunda de Jesus, Raimunda Pataxó-Hã-Hã-Hãe, Tapera Pataxó.

Também agradeço às crianças, na época minhas companheiras nos caminhos da escola e da aldeia, que hoje já são jovens e promissoras lideranças Pataxó, especialmente Carol, Careca, Ednaldo, Janile, Ludmila, Jocimar, Juçari, Samara e Taiane, responsáveis por alguns dos mapas e ilustrações deste texto.

A Ajuru e Aderno Pataxó, agradeço a concessão dos mapas do território Pataxó, de sua autoria.

Agradeço também especialmente a Marilda Cavalcanti e Stella Maris Bortoni-Ricardo pela orientação e coorientação da tese que fundamenta o livro. A Angela Kleimann, José Augusto Sampaio, Lynn Mario Souza, Terezinha Maher, Maria Nazaré Mota de Lima, pelas leituras valiosas, a Maria Rosário de Carvalho, a quem agradeço duplamente, pela generosidade do prefácio deste livro.

A Arissana Braz Bomfim de Souza, pela preciosa ilustração para a capa.

A Moema Franca, pela revisão e os inúmeros reparos, sofisticados e competentes, no meu texto.

A Amaranta Cesar e Danilo Scaldaferrri, pelas fotografias gentilmente cedidas.

A toda a equipe da Edufba, pela editoração e composição do livro, especialmente Diana Sepúlveda Tourinho, pelo incentivo inicial.

À ANAI, pelo acesso aos dados do seu acervo.

À Fapesb, pelo apoio para a publicação.

Sumário

PREFÁCIO₁₁

INTRODUÇÃO₁₅

Parte 1 **Abril 2000**

a guerra dos 500 anos

“Brasil: uma curiosa e inédita experiência de civilização tropical”₂₅

O movimento *Brasil: 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular*₃₃

Os *Pataxó*, quem são...₃₉

Um pouco da história *Pataxó*₄₀

Os 500 anos e a luta dos povos indígenas pelo direito à terra₄₇

A luta pela Terra Indígena de Coroa Vermelha₄₉

Várias Coroas Vermelhas₅₃

Outra Coroa Vermelha₆₅

As primeiras reuniões₆₆

Breve cronologia dos acontecimentos de abril₇₃

Parte 2 Lições de Abril

Construção da autoria₈₅

Redefinindo a autoria₈₅

Autoria, escrita e escolarização₈₇

Autoria e autonomia₉₂

Abril em seis lições₁₀₁

Lição 1 – A duplicidade da cruz: autoria e tempo₁₀₁

Lição 2 – O monumento à resistência indígena: “aquele monumento que a comunidade decidiu ser criado e foi decidido pela polícia”₁₁₈

Lição 3 – Entre o crachá e o *walkie-talkie*: autoria, autonomia e invisibilidade₁₃₂

Lição 4 – A resistência das mulheres Pataxó de Coroa Vermelha₁₅₀

Lição 5 – A Reserva da Jaqueira: uma outra escola₁₅₉

Lição 6 – A Missa dos 500 anos: autoria e escrita₁₆₅

Parte 3 Mais uma lição, por fim

Movimento por educação escolar indígena: breve histórico₁₇₉

Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha: a retomada do território escolar₁₈₂

A escola e os seus significados₁₈₇

A pesquisadora e a escola₂₀₀

O professor, o pesquisador, os acontecimentos₂₀₂

A pesquisadora e a sua construção de autoria₂₁₃

A (meta)língua que me enreda₂₁₇

O que eu faço com isso?₂₂₃

REFERÊNCIAS₂₂₇

PREFÁCIO

O sugestivo título deste livro alude às lições extraídas pela sua autora, América Cesar, ao longo do trabalho de campo que realizou na aldeia de Coroa Vermelha, no extremo-sul baiano, notadamente em abril de 2000, quando Coroa Vermelha foi transformada em palco das representações de vários segmentos sociais sobre a gênese da nação brasileira. O leitor que vivenciou os acontecimentos ali transcorridos, no período, ou que sobre eles apenas ouviu referências, poderá rememorar-los através do registro detalhado e vívido apresentado, extraindo as suas próprias lições/conclusões. *Lições de Abril*, não obstante constitua um rico registro das ações e posições dos vários atores envolvidos na arena sociopolítica que se tornou Coroa Vermelha, tem como interesse central problematizar a construção da autoria e autonomia indígenas, através dos posicionamentos críticos e reflexivos dos Pataxó aos inúmeros desafios que lhes foram dirigidos, na ocasião. Para os desafiados, a autoria/autonomia equivale à resistência indígena.

O pesquisador é, muitas vezes, compelido, por fatores alheios à sua vontade, a mudar o seu objeto de investigação ou o curso previamente escolhido para construí-lo. Foi o que ocorreu neste caso, cujo projeto inicial se limitava à escola indígena e às práticas de letramento de professores indígenas. Ao constatar, porém, que a escola e os professores estavam sendo requisitados, de modo premente, pelos acontecimentos de abril de 2000, América Cesar não hesitou em redirecionar o foco, mesmo sabendo que a empresa envolvia riscos.

Ela mergulhou, intensamente, no campo, e se desdobrou para observar, e registrar, os fatos que sucediam, em profusão, aturdindo-a e aos Pataxó que, de legítimos anfitriões, viram-se na contingência de passar a meros figurantes de um roteiro elaborado por outrem.

Esse roteiro era parte do projeto governamental *Comemorações do V Centenário do Descobrimento do Brasil*, que se contrapunha, por sua vez, ao movimento *Brasil: 500 anos de resistência indígena, negra e popular*, ou *Brasil: outros 500*. As divergentes intenções se afiguravam suficientemente claras: de um lado, o governo brasileiro planejava “recordar, festejar, celebrar”; do outro, planejavam-se *outros 500*, através daqueles que se consideram, no âmbito da nação brasileira, resistentes. Havia, pois, desde o início, projetos explicitamente antagônicos, cuja expressão mútua poderia ter sido assegurada. O que se viu, contudo, foi justamente o contrário, i.e., a tentativa, pelo primeiro, de silenciar os *resistentes*.

De fato, tudo começou em Coroa Vermelha, que o governo brasileiro, representado por uma pletora de agentes, de várias gradações, procurou, a todo custo, transformar em uma vitrina. Várias ações foram desencadeadas, simultaneamente, o que transformou a maior aldeia Pataxó em um canteiro de obras: desapropriações e construção de casas, obras de saneamento básico, construção de uma escola, de um museu (Museu do Índio), de equipamentos voltados para o comércio indígena, e a instalação de uma nova cruz no local que se convencionou designar como sendo o da primeira missa celebrada pela esquadra de Cabral. O ritmo era frenético, comandado pelo relógio da TV Globo que, instalado em uma das praças principais de Porto Seguro, fazia a contagem regressiva para as celebrações dos 500 anos. Mas ocorreu também a destruição do Monumento à Resistência dos Povos Indígenas na América Latina, pela Polícia Militar do Estado da Bahia, a 18 dias do ponto culminante, 22 de abril, e que equivaliu a um testemunho inequívoco da hostilidade governamental.

A Conferência Indígena, iniciada em 17 de abril, reuniu representantes de povos indígenas estabelecidos nas distintas regiões do país, cujo número foi estimado em 3.600. O clima não era de festa – não havia, de fato, o que comemorar! – mas de crítica e de reivindicação. Eles lembravam que “descobrimento/descoberta” eram eufemismos para o ato de conquista que havia destruído grande número de civilizações indígenas, mediante o desenraizamento e o extermínio; e reivindicavam

direitos como povos autóctones, notadamente o direito às terras tradicionais.

Não foram ouvidos, como também não o foram os negros e os demais segmentos subalternizados (“populares”). Ao contrário, a ordem, emitida pelo escalão superior, foi sitiá-los, impedindo o trânsito para Porto Seguro. Não havia mais dúvida: o governo brasileiro manifestava intolerância diante dos atos dissonantes e exibia uma face beligerante!

As cenas, transmitidas ao mundo pelos canais televisivos e outros meios de comunicação, causaram comoção em alguns, indignação em outros, pondo em xeque a famosa cordialidade brasileira. Bombas de gás lacrimogêneo e balas de borracha foram distribuídas fartamente, para por termo às manifestações... populares. Encerrava-se, melancolicamente, o que poderia ter sido a tentativa de encetar um diálogo crítico-construtivo, com espaço para a dissonância, entre partes social e politicamente desiguais. Aparentemente, foi obstado por um projeto de nação que persiste incapaz de realizar o mito fundador das “três raças”, a atestar o fosso existente entre a realidade objetiva e as representações e ideologias.

Houve vencedores e vencidos? O reconhecimento de que os resistentes fazem mais do que simplesmente se opor à dominação, mais do que meramente produzir reação mecânica virtual, deve nos levar a considerar que eles têm a sua própria política passível de ser evidenciada através das categorias locais de fricção e tensão. Entre outras lições ensinadas pelos Pataxó à pesquisadora, essa, evidenciada, aqui e ali, ao longo da sua instigante etnografia, talvez seja a mais relevante.

A tarefa de um prefácio é, conforme os dicionários, preambular, preludiar, introduzir. Eu diria, ainda, que ele deve mobilizar o leitor em direção à obra prefaciada. Espero, muito sinceramente, que esse objetivo tenha sido, aqui, minimamente atingido, em benefício do próprio leitor, que poderá desfrutar de um trabalho intelectual impregnado de rigor e de emoção, que não cede o passo à concessão, tampouco ao arroubo.

Maria Rosário de Carvalho
Salvador, 3 de novembro de 2010

INTRODUÇÃO

O mês de abril do ano 2000 condensou uma série de acontecimentos desencadeados pelo projeto governamental denominado *Comemorações do V Centenário do Descobrimento do Brasil* e pela contestação articulada por diversos atores sociais, em torno do movimento *Brasil: 500 anos de Resistência Indígena, Negra e Popular*, o também chamado *Brasil: outros 500*.

No projeto comemorativo oficial, cujo discurso procurava fortalecer o imaginário do Brasil como uma nação harmônica, constituída a partir do ato inaugural dos aventureiros portugueses,¹ a comunidade Pataxó de Coroa Vermelha ganhou especial destaque porque seu território abriga o lugar em que os portugueses teriam realizado a primeira missa no novo continente. Por ser o cenário do projeto comemorativo, Coroa Vermelha congregou também o conjunto de manifestações contrárias ao projeto, recebendo cerca de 3.600 representantes de mais de 130 etnias indígenas, além de diversos segmentos dos movimentos sociais, para participar da I Conferência Indígena e da marcha a Porto Seguro, violentamente reprimida pela Polícia Militar do Estado da Bahia, no dia 22 de abril.²

De fato, nesse período, foi surpreendente observar a quantidade de pessoas que circularam em Coroa Vermelha e a diversidade de embates que se travaram, num ritmo frenético de reuniões, conversas e confabulações, nos lugares públicos ou nos fundos dos quintais. Representantes indígenas, embaixadores, ministros, procuradores da República, sindicalistas, advogados, assessores governamentais e não-governamentais,

1 Vide *Diretrizes e regulamento da Comissão Nacional para as Comemorações do V Centenário do Descobrimento do Brasil*. (CUNHA, 1999)

2 Para mais informações, ver a Parte 1.

jornalistas, estudantes, visitantes dos locais mais longínquos e mais diversos – e, por fim, até policiais militares e agentes policiais disfarçados – transitaram na aldeia com algum grau de interação com a população indígena local, para além do convencional contato entre índios e turistas a que estavam habituados os Pataxó de Coroa Vermelha. Com certeza, foi um movimento que inverteu a rotina dos indígenas, principalmente das suas lideranças. Ao invés da luta a que estavam acostumadas para serem recebidas em Brasília, ali eram os representantes de altos escalões governamentais, entre outros, que assomavam às suas portas, insistentemente, para não dizer violentamente.

Mas, se o jogo de interesses e expectativas gerados pelas *comemorações* dos 500 anos do Brasil transformou a Aldeia Pataxó de Coroa Vermelha num palco de embates que ganharam visibilidade extraordinária, com repercussão na sua organização material, social e política, por outro lado, diversos representantes dessa sociedade indígena, envolvidos na complexidade dos acontecimentos, fizeram ecoar suas vozes numa multiplicidade de experiências singulares.³

Este livro publica a tese *Lições de Abril: a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Linguística Aplicada do Instituto de Estudos da Linguagem, na Universidade Estadual de Campinas, em maio de 2002, fruto de pesquisa de cunho etnográfico. A pesquisa de campo, desenvolvida junto aos Pataxó no período de dezembro de 1999 a dezembro de 2002, mantém a perspectiva *por dentro da comunidade indígena* na tentativa de compreender como atuaram os Pataxó de Coroa Vermelha no contexto dos chamados *acontecimentos de abril*.

A análise desses acontecimentos está organizada sob o rótulo de *Lições de Abril*. Escolhi o termo *lições* porque foi possível aprender algo sobre as relações interétnicas na complexa rede em que se conectavam aspectos internos dessa comunidade indígena e um conjunto diversificado de interesses políticos no âmbito nacional e internacional. As *Lições de Abril* expõem alguns mecanismos de construção de autoria e autonomia indígenas, ao discutir como representantes Pataxó atuaram

3 A esse respeito, ver Partes 2 e 3.

no sentido de metaforizar a ordem dominante, a partir de uma lógica que se situa num tempo e espaço próprios e propícios, ditada pelo *ethos* Pataxó e pelas circunstâncias históricas.

No entanto, ainda que a maior parte do trabalho se ocupe da análise desses acontecimentos de abril, o projeto de pesquisa, na sua origem, direcionava o seu olhar para o professor e a escola indígenas. De certo modo, a dimensão dos acontecimentos de abril me fez, como pesquisadora, redirecionar a intenção inicial da pesquisa, que seria a de observar a escola Pataxó de Coroa Vermelha e as práticas de letramento do professor indígena, e deslocou o meu olhar para fora da escola, levando-me a observar os mais diversos atores em movimento na comunidade indígena nesse período da sua história. Como consequência, levou-me a enveredar na redefinição do instrumental teórico disponível, articulando contribuições teóricas diversas, o que terminei definindo como *construção de autoria*, na expectativa de dar conta da complexidade dos registros realizados.

O que estou definindo aqui como *construção de autoria*, alternando livremente com outras denominações, como movimentos de autoria, de autonomia, ou simplesmente autoria/autonomia Pataxó, é, em última análise, o que os próprios Pataxó, em diversos momentos, denominaram *resistência indígena* ou *resistência pataxó*.

Por *construção de autoria* ou *movimentos de autoria* defino as práticas discursivas que permitem deslocar posições historicamente determinadas. Entendendo as práticas discursivas como práticas sociais, a construção de autoria são movimentos ou percursos próprios, na maioria das vezes invisibilizados, com que os sujeitos enfrentam a ordem estabelecida. Com efeito, se, em cada domínio social, há mecanismos de controle da palavra que definem os que podem *falar* (falar, ler, escrever) e os que não podem, os que são e os que não podem ser *autores*, esses mecanismos, no entanto, são contraditoriamente apropriados, ou negados por minúsculas ações do universo cotidiano, pela ação crítica ou enfrentamento visível da ordem instituída, exercidos pelos sujeitos que compõem as instituições.

O discurso escrito e lido pelo representante do povo Pataxó na Missa dos 500 Anos de Evangelização do Brasil, em 26 de abril de 2000, é um exemplo emblemático de posicionamento crítico contra a negação da possibilidade de falar e se posicionar. Do mesmo modo, o gesto da mulher Pataxó afastando os seguranças que impedem a entrada do seu grupo de parentes no palco da referida missa, ainda que não tenha tido visibilidade na mídia que cobriu o evento, representou também um *gesto de autoria*, de enfrentamento da ordem instituída. O seu gesto possibilitou a *retomada* do espaço concreto, o palco da missa, para que se pudesse realizar o discurso.⁴

Assim, ao falar de autoria, considero a diversidade de práticas e atos sociais e discursivos, realizados por sujeitos individuais ou coletivos, no sentido de deslocar determinadas posições hegemonicamente constituídas. Assim, torna-se uma prerrogativa de *autoria* a possibilidade de produzir o *gesto de fala*, aquelas ações ou “falas” que abalam, deslocam posições de poder instituídas, inaugurando um *lugar próprio*. Esses gestos, por si mesmos, ou diante da possibilidade de serem *narrados*, *(re)lidos*, *(re)escritos* por diversos atores sociais, constituem movimentos, construções de autoria.

Na parte 2 do livro, retomo o contexto teórico em que me movia inicialmente, o das teorias sobre o letramento, a leitura e a escrita no âmbito da Antropologia e Linguística Aplicada, tento definir a autoria fora dos paradigmas canônicos e enxergá-la nas práticas socioculturais, abarcando, fenomenologicamente, a interação e a enunciação, a partir da experiência etnográfica. Nessa parte, ainda, elenco apenas seis *lições* que se relacionam diretamente aos acontecimentos de abril, por me parecerem emblemáticas desses movimentos de autoria indígena, que pude analisar, a partir da observação participante, entre os membros da Aldeia Pataxó de Coroa Vermelha. São elas:

- a) A implantação da cruz de Mário Cravo Neto, em substituição à cruz de pau-brasil que existia há mais de 20 anos na aldeia – referência para a identidade étnica desse grupo. Esta cruz antiga é retomada um ano de-

4 A respeito do assunto, ver a Parte 2.

pois e recolocada no seu lugar de origem, contrapondo-se à ordem governamental que proibia a exposição das duas cruzes no mesmo lugar.

- b) A reconstrução do Monumento à Resistência dos Povos Indígenas na América Latina, que teve a primeira iniciativa de construção pela comunidade Pataxó abortada pela intervenção da Polícia Militar, no período de abril de 2000. O monumento foi retomado e reconstruído um ano depois pelos Pataxó no Monte Pascoal.
- c) A condução política das lideranças Pataxó durante a Conferência e Marcha Indígenas, contrapondo-se, de um lado, ao discurso oficial e, do outro, ao discurso, pode-se dizer também dominante, no interior do movimento *Brasil: outros 500*.
- d) A resistência das mulheres Pataxó na defesa do seu território, enfrentando com diversas intensidades e formas as pressões para a demolição das suas casas, pressões estas oriundas de representantes do governo e de algumas lideranças Pataxó, para atender ao projeto oficial.
- e) O trabalho de retomada e conservação de uma reserva de Mata Atlântica, a Reserva da Jaqueira, realizado por um grupo de jovens Pataxó. A organização e o trabalho desse grupo foram fundamentais para dar sustentação à participação de Matalawê Pataxó, um jovem professor da Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha, na Missa dos 500 Anos de Evangelização do Brasil.
- f) A construção do discurso de Matalawê Pataxó e a sua fala no altar da Missa dos 500 Anos de Evangelização do Brasil, a despeito da proibição explícita de pronunciamento oral ou escrito dos Pataxó na referida missa, estabelecida pelas lideranças locais, pelos representantes da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e pelos representantes do governo.

Ao observar esses movimentos de autoria/autonomia fora da escola, foi possível compreender que a escola indígena Pataxó incorpora as formas de organização social e cultural dessa comunidade, em constante tensão com o próprio modelo de escola hegemônico.⁵ Esse movimento de

⁵ Quando se trata de escola indígena, é preciso considerar que o modelo hegemônico encontra-se também em conflito com o modelo que se impõe no discurso de técnicos, especialistas e mesmo de professores indígenas como "ensino diferenciado e bilíngue".

apropriação pode ser percebido na medida em que os diversos fazeres/saberes circulam a partir de uma práxis que a constitui como instituição dominante, mas, ao mesmo tempo, corrói o modelo instituído, em sintonia com a lógica interna da comunidade indígena. Assim, ao fixar a análise na dimensão dos acontecimentos de abril, foi possível constatar que a pergunta central e inicial da pesquisa, “como se constrói a autoria na formação do professor”, foi abordada na própria reflexibilidade que permite a prática etnográfica. Ou seja, o professor (ou a professora) estava lá, mas fora da escola e do curso de formação, nos outros espaços de construção política, social e cultural da sua aldeia. Ali também ele (ou ela) se formava e essa inserção era fundamental para construir a sua *autoria/autonomia* na e da escola indígena.

Na medida em que a escola é um microcosmo desse mundo social, político, cultural, de dentro/fora da aldeia, em estreita conexão, o professor, ou a professora – e a escola indígena – se reconstróem sintonizados com o projeto político e a história da comunidade. Por essa razão, para ter uma maior lucidez sobre essa dimensão sócio-histórica, foi fundamental o olhar da pesquisadora para a comunidade indígena na intensidade dos acontecimentos de abril, quando as tensões ficaram mais facilmente visíveis; ou seja, precisei sair literalmente da sala de aula. E, a partir daí, também foi preciso redefinir a categoria central com que trabalhava, a autoria, para além da escrita e da dimensão teórico-estética com que tradicionalmente vinha sendo concebida, e conforme eu mesma a entendia no início da pesquisa. Assim, a pesquisa permitiu-me entender de um outro modo os sentidos da auto-reflexividade e do posicionamento necessário para a constituição do *gesto de fala* do sujeito/autor, que serão detalhados na Parte 3.

Mantenho, assim, na medida do possível, o texto tal como foi apresentado na defesa da tese, depois de incorporadas algumas das sugestões dos examinadores e feitas as atualizações estritamente essenciais para situar a publicação dez anos depois. As reformulações procuraram manter, o mais fielmente possível, a etnografia original da tese, porque reformulá-la substancialmente seria refazer todo o trabalho. Uma pergunta que fica ao leitor atento é: por que essa perspectiva da publicação

da etnografia dez anos depois do acontecido? Na verdade, os dilemas deste texto situam-se no campo de embate entre a Etnografia e a História. Só para dar um exemplo, precisei preservar no corpo do texto os nomes dos atores indígenas, e não ocultá-los ou usar nomes fictícios. Onde há a indeterminação do sujeito que fala, é porque não tinha mesmo conhecimento da sua identidade. Para que houvesse autorização para essa identificação, no viés da história, foi necessário esperar assentar a poeira, certo esquecimento, enfim, o tempo propício.

Apesar disso, gostaria de ressaltar que, embora os chamados acontecimentos de abril pontuem todos os capítulos, eles são narrados a partir do ponto de vista do estudo em questão. Não foi meu objetivo abordá-los exaustivamente na sua dimensão historiográfica.

É preciso não esquecer também que toda tentativa etnográfica, por mais rigorosa e abrangente que seja, será sempre uma aproximação parcial, congelada num determinado tempo, mediada pelo olhar do pesquisador e pelo instrumental teórico disponível. Os Pataxó que aqui aparecem são fruto dessa contingência da pesquisa etnográfica realizada no curso de um trabalho sistemático de observação-participante. Como pesquisadora, desenvolvi esforços para ouvi-los e vê-los em ação, principalmente para aprender os seus modos de interação e construção política. Assim – parece óbvio, mas não custa repetir –, embora o produto que apareça na etnografia seja resultado de uma comunicação intersubjetiva cientificamente conduzida, isso não quer dizer que o modo como são descritos/interpretados os acontecimentos e os seus sujeitos seja o modo como são; trata-se apenas de uma possibilidade, situada, de descrição. Nada mais é do que isso e deve servir apenas de provocação para inúmeras outras interpretações e formulações.

Parte 1 **Abril 2000**

a guerra dos 500 anos

“Brasil

uma curiosa e inédita experiência de civilização tropical”⁶

Se as comemorações dos 500 anos do Brasil foram, do ponto de vista oficial, um motivo para fortalecer o imaginário de uma nação nascida sob o signo da cruz que atravessou do velho para o novo mundo, projetando-a no mar bravio do mundo globalizado, o que terminou por atravessar, de volta, os oceanos, foram notícias do naufrágio da nau capitânea⁷ e a imagem do índio Gilson Terena ajoelhado perante coturnos, escudos e fuzis de policiais militares.⁸ O então ministro da Justiça, José Gregori, retoricamente, teria afirmado: “Final, não houve mortos, nem feridos!”⁹ Contabilizadas por alto, no entanto, ficaram visíveis, a olho nu, as fraturas provocadas na imagem de nação pretendida pelo governo, no próprio governo, no movimento indígena e indigenista, e, em especial, na organização interna dos Pataxó, principalmente na comunidade de Coroa Vermelha, cujas terras indígenas serviram de palco para a saga comemorativa.

A reflexão sobre esses acontecimentos exige situá-los na dimensão histórica que as comemorações recobrem. Para isso, neste capítulo, traço uma breve análise do projeto oficial e do movimento *Brasil: outros 500*, apresento algumas informações sobre a história dos Pataxó e a luta pela regularização da Terra Indígena de Coroa Vermelha, além de descrever Coroa Vermelha, sua formação e transformações, através de fontes do-

6 Vide *Diretrizes e regulamento da Comissão Nacional para as Comemorações do V Centenário do Descobrimento do Brasil*. (CUNHA, 1999)

7 Réplica da nau usada por Pedro Álvares Cabral, construída especialmente para as comemorações do V Centenário do Brasil, que não conseguiu navegar até Porto Seguro ao sair do porto de Salvador.

8 Ver item “Breve cronologia dos acontecimentos de abril”, na Parte 1 deste texto. A respeito, ver Cunha (2000), Oliveira Filho (2000), e outros.

9 Há estimativas de 40 a 70 índios e outros manifestantes atendidos no Posto Médico de Coroa Vermelha e hospitais da região, segundo órgãos da imprensa local.

cumentais ou provenientes das notas de campo, no período entre 1999 e 2000, quando houve alterações significativas na paisagem e na dinâmica social e cultural do lugar. Para fechar este capítulo, apresento uma breve cronologia dos acontecimentos de abril. A recomposição desse cenário se faz necessária para situar as análises dos capítulos seguintes.

Na verdade, para compreender a dimensão dos acontecimentos, seria preciso situá-los na origem da colonização, cujos mecanismos de implantação foram responsáveis pelo genocídio dos primeiros habitantes, se for considerado que existem, hoje, no Brasil, cerca de 800 mil representantes de mais de 220 povos indígenas, quando, por volta do início do século XVI, estima-se entre 3 e 9 milhões o número de indivíduos de mais de 900 povos nativos. Pode-se também responsabilizar a gestão colonial pelo etnocídio dos povos nativos, quando, através da catequese ou de processos administrativos e ideológicos diversos, tentou retirar dos grupos sociais indígenas o reconhecimento da sua indianidade e dos seus direitos mais legítimos – um etnocídio que se projeta também no ideal de nação constituída a partir do início do século XIX, com a Proclamação da Independência.¹⁰

Contudo, contrariamente à reprodução do esforço etnocida, que ainda se tentou impor aos afro-brasileiros e povos indígenas, em 2000, sob o manto de uma pretensa nacionalidade no singular, genérica e harmônica, vislumbrou-se respostas e propostas das diversas nacionalidades¹¹ indígenas no complexo de relações em que se constituem as suas identidades e práticas ao longo desses últimos 500 anos.

E se o Brasil não teve vozes tão vigorosas como a do espanhol Bartolomé de Las Casas, que viveu em Santo Domingo e no México, no século XVI, denunciando os horrores da colonização; se, ao contrário, consagramos um Rui Barbosa que mandou queimar os arquivos da escravização dos africanos e seus descendentes, pelo menos o chamado *descobrimento do Brasil*, no seu anacronismo,¹² foi questionado em diversas vozes e espaços, na esteira dos contradiscursos que já vinham

10 Ver entrevista do historiador Fernando Novais, autor do livro *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1801)*, na *Folha de São Paulo* de 24 abr. 2000.

11 Sobre a denominação de povos para os agrupamentos indígenas, ver Marés (1999).

12 Ver Oliveira Filho (2000) e entrevista do historiador Fernando Novais, citada anteriormente.

se fortalecendo no processo histórico de resistência e organização dos movimentos sociais, principalmente a partir das comemorações dos 500 anos da conquista da América.

Segundo Cunha (1999, p. 175):

A partir do momento em que – por circunstâncias várias, não só as atuais e comemorativas aqui no foco de observação – as vozes internas que foram silenciadas alcançaram com maior frequência os veículos de ampla ressonância social, ou, dito de modo mais completo, os seus sujeitos conquistam o poder de contrapor, às representações de si instituídas pelas narrativas da “comunidade imaginada”, as suas próprias produções de imagens identitárias e as suas demandas culturais e vivenciais, o resultado daquela primeira operação de homogeneização e compartilhamento de um tempo único e plano, o tempo da Nação, fica irremediavelmente fraturado.

Esse processo de enfrentamento crítico, embora com suas contradições e fragilidades, conforme será detalhado adiante, expôs conflitos políticos e tensões interétnicas, colocou em evidência os mecanismos de silenciamento, ao tempo em que pôs em xeque o discurso oficial com que mais uma vez se tentava decalcar a nacionalidade brasileira, conforme se apresenta nas Diretrizes da Comissão Nacional para as Comemorações do V Centenário do Descobrimento do Brasil (apud CUNHA, 1999, p. 178):

Deverá ser considerado que a cultura brasileira demonstra [...] essa pluralidade que se manifesta antes pela agregação que pela segregação e conflito. Como resultado desse caldeamento de etnias e culturas, o Brasil se apresenta hoje como uma inédita experiência de civilização tropical, com traços próprios e singulares.

Significativamente, o projeto proposto pela Comissão Nacional para as Comemorações do V Centenário do Descobrimento do Brasil, comissão interministerial criada em 1993 para motivar a sociedade civil e o poder público para a importância das comemorações dos 500 anos, previa uma série de ações a serem desenvolvidas no extremo-sul da Bahia e adotava o Projeto do Museu Aberto do Descobrimento (MADE), da Fundação Quadrilátero do Descobrimento,¹³ implantado por decreto

¹³ Criada por Roberto Pinho, ex-assessor político do governo municipal em Salvador, para propor o projeto do Made.

do Presidente da República de 22 de abril de 1996. O referido projeto pregava a defesa do patrimônio cultural ambiental da região e prometia “beleza, ordem e informação”. Concretamente, porém, propunha a implantação de um museu aberto numa extensão de 1.200 quilômetros quadrados, definidos como um retângulo entre Belmonte e a Costa do Cahy,¹⁴ ou seja, a *costa do descobrimento*. O Made tinha um forte apelo direcionado para o turismo de alto poder aquisitivo, valorizando as terras dessa região. Curiosamente, previa a construção de monumentos alusivos à chegada dos portugueses, mas menosprezava as populações indígenas ao longo de todo esse trecho da costa, vítimas de problemas sociais graves, entre eles a discriminação e negação das suas identidades étnicas.

Entre as obras previstas pelo Made encontrava-se o Mini-Parque de Coroa Vermelha. Depois de sofrer diversas modificações, o Mini-Parque tornou-se o Memorial do Encontro, cujo projeto foi assinado pelo arquiteto Wilson dos Reis Neto. O projeto para Coroa Vermelha desenhava, na sua concepção original, um conjunto de obras com quatro elementos, dentre os quais o “terreiro da cruz”, nada menos do que uma plataforma no meio do mar, sobre a coroa arenosa e recifes de coral, com um cruzeiro, iluminado artificialmente à noite. Esse patamar de concreto sobre o mar seria interligado à Terra Indígena de Coroa Vermelha por uma passarela elevada de cimento e pedras. Além disso, o projeto previa a construção de uma taba semelhante às habitações Kamayurá do Xingu, composta de cinco ou seis “ocas”, que seria uma espécie de museu indígena, com um palco. A terceira unidade seria o Museu do Encontro, construção destinada a abrigar réplicas das caravelas e outras peças históricas, além de salas de projeção e auditórios. Por fim, havia um “pátio jesuítico”, composto por um conjunto de lojas articulado a estacionamentos, equipamentos de apoio e de lazer, inclusive “quiosques padronizados” para bares e restaurantes, a ser implantado ao longo da praia; ou seja, um *shopping* comercial, que não contemplava os comerciantes indígenas já existentes no local.

¹⁴ Belmonte é uma cidade do extremo-sul da Bahia, ao norte de Santa Cruz Cabrália. O Cahy situa-se entre Corumbau e Cumuruxatiba, ao sul de Porto Seguro. Na Barra do Cahy, segundo relato dos primeiros navegantes portugueses, teria sido coletada água potável, até que a esquadra aportasse em Coroa Vermelha, em 1500.

O projeto original do Made, que teve o aval de intelectuais e artistas como Antônio Risério, Caetano Veloso e Gal Costa, sofreu duras críticas, articuladas por intelectuais e ambientalistas baianos, principalmente a antropóloga Celene Fonseca, autora de um projeto para a organização de um Memorial Tupinambá, a ser construído de acordo com a ótica dos índios e negros. Esse projeto circulou nos espaços acadêmicos, mas não obteve apoio oficial.

A antropóloga Celene Fonseca critica o esboço do projeto oficial apresentado num dos capítulos do livro *Museu Aberto do Descobrimento: o Brasil renasce onde ele nasce*, patrocinado pela Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (FIESP) para lançar o Made. Na avaliação que faz, a antropóloga chama a atenção para o problema conceitual da proposta, que se baseia numa visão equivocada sobre o Brasil e os brasileiros, como se a cultura brasileira fosse um prolongamento do mundo luso, organizado sob o signo do mito e da utopia. Esse embate, veiculado na mídia local e nacional, rendeu-lhe um processo judicial.

Entre março e agosto de 1996, a Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) lançou duas notas: a primeira, escrita pelo antropólogo José Augusto Sampaio, criticava principalmente a perspectiva lusocêntrica do Projeto Made; e a segunda, do antropólogo Edwin Reesik, discutia longamente os sentidos políticos e econômicos na concepção do referido projeto. Em março de 1998, a ANAI lançou outra nota reiterando as suas críticas à iniciativa do Made, principalmente quanto à forma autoritária como estava sendo conduzida a sua implantação.

No *Seminário Museu Aberto do Descobrimento – Made: impacto e desenvolvimento sustentável na Região*, realizado em Porto Seguro-BA, entre 14 e 24 de setembro de 1998, o professor Pedro Agostinho da Silva, palestrante convidado pelos organizadores do evento, estranhou a falta de informações pormenorizadas sobre o projeto Made e o seu subprojeto para Coroa Vermelha, principalmente no que dizia respeito aos Pataxó de todas as aldeias da região, chamando a atenção para a necessidade de ouvir os representantes indígenas locais.

Durante a discussão e implantação do projeto governamental para as comemorações, a partir de 1996, desenvolve-se, paralelamente, o

processo de regulamentação das terras indígenas de Coroa Vermelha. Realiza-se também, no ano de 1999, o Estudo de Impacto Ambiental – Relatório de Impacto Ambiental (EIA-RIMA) das obras do Made, resultado da campanha desenvolvida por grupos ambientalistas e indígenas da Bahia. O EIA-RIMA foi autorizado por representantes que se encontravam à frente da Comissão Nacional, notadamente o embaixador Wladimir Murtinho, representante do Ministério da Cultura, e o general Gastão. Quando o EIA-RIMA é concluído e se percebe que ele não autoriza as obras, o governo abandona a linha política com que vinha conduzindo o processo, a coordenação da comissão é posta de lado e a ala pefelista do governo assume a implementação das obras, tendo à frente o Ministério do Turismo. Como assessores diretos, responsáveis por acompanhar no local a implantação do projeto, nomeiam-se Ivo Mendes, pelo Ministério do Turismo, e alguns técnicos da Conder, empresa vinculada ao Governo do Estado da Bahia. Na execução das obras, os novos gestores do projeto não questionam o EIA-RIMA; simplesmente o ignoram.

Entre julho e novembro de 1999, eles dedicam todo esforço ao corpo-a-corpo com os Pataxó, no sentido de convencê-los a realizar o projeto de acordo com a perspectiva do governo, conseguindo retirar os não-índios que ocupavam a área e boa parte dos índios do local, negociando individualmente. A Funai, na gestão do Presidente Márcio Lacerda, cuja assessora especial junto ao projeto oficial era a antropóloga Ana Costa, não questiona a política adotada pelos representantes do Ministério do Turismo e da Conder. Quando Frederico Marés assume a presidência da Funai, envia, no início de janeiro de 2000, um assessor especial para a área, o indigenista Eduardo Almeida,¹⁵ que tenta articular o papel de mediador da Funai na defesa dos direitos indígenas, eclipsado na gestão anterior.¹⁶ Enquanto isso, na Bahia, Dr. Márcio Torres assume a Procuradoria da República em Ilhéus, e fica com a responsabilidade

¹⁵ O indigenista Eduardo Almeida, além de funcionário da Funai, era membro da ANAI e militante ativo do movimento *Brasil: outros 500*, tendo conhecimento da situação dos povos indígenas no extremo-sul da Bahia.

¹⁶ O presidente Frederico Marés tenta reverter o processo de negociação já instaurado, mas não consegue, devido às dificuldades estruturais, seja pela precariedade de meios na esfera regional, seja pela força política dentro do esquema oficial geral, já que o ministro da Justiça na época não enfrentou, no trato da questão, a condução do Ministério do Turismo e do governo do Estado da Bahia.

de acompanhar o processo de implantação do projeto governamental na aldeia.

Além disso, após a regularização da Terra Indígena de Coroa Vermelha,¹⁷ cuja homologação só foi efetuada em 1999, os Pataxó de Coroa Vermelha e outros interlocutores passam a fazer parte das discussões em torno da implantação do projeto do Made, e este sofre modificações em alguns dos itens originalmente concebidos por seu autor, que interferem também na sua concepção ideológica.

Então, nesses últimos meses, entre dezembro e abril de 2000, novamente aglutinam-se as forças dos pataxós¹⁸ mais resistentes e seus aliados para enfrentar a condução da Conder e do Ministério do Turismo nesse processo. Embora as obras continuem sendo realizadas, consegue-se, com alguma eficácia, frear as pressões dos assessores do governo sobre os índios que tinham resistido, e tenta-se fechar, com o Ministério do Turismo, um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) que garantisse, após abril, a continuação das obras de interesse dos Pataxó. A assinatura do TAC pelas partes envolvidas, no entanto, terminou não se realizando, conforme veremos adiante.

Assim, os desdobramentos da luta pela demarcação da terra nas esferas governamentais imbricam-se com as tentativas de negociação e implantação do projeto do Made. O embate, fartamente divulgado na mídia local, estabelecido entre o autor do projeto do Made e aqueles que o criticaram, revela o nó subjacente às ações que se desencadearam sob o mote do *descobrimento*, decorrente de uma divergência radical não só quanto às concepções dos projetos para as comemorações, mas principalmente quanto ao próprio lugar social e político dos povos indígenas nesse processo. Estes, no entanto, continuaram se organizando em diversas frentes, conforme se verá a seguir.

17 Mais detalhes, confira a seguir.

18 Estarei usando a grafia *pataxós* quando me referir aos indivíduos do grupo.

O movimento *Brasil*

*500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular*¹⁹

Um ano depois das primeiras iniciativas em torno da criação da comissão oficial, algumas pessoas e entidades começaram a articular o movimento que mais tarde viria a se chamar *Brasil: 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular*, cuja inspiração encontra-se nos movimentos de contestação desencadeados por ocasião das comemorações dos 500 anos da colonização espanhola da América.

Em 1995, houve um encontro em São Paulo, especificamente de entidades do Movimento Negro nas Américas, tendo, como pauta, a discussão do papel do negro nos 500 anos do Brasil, e dando início à articulação de instituições ligadas à questão indígena, principalmente o Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Em Salvador, as reuniões começaram em dezembro de 1998, quando foi elaborado o manifesto oficial, embora o lançamento da campanha só tenha acontecido em 19 de agosto de 1999.

O documento oficial estabelece as linhas de ação do movimento *Brasil: 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular*, ou *Brasil: outros 500*, como ficou popularmente conhecido. A leitura da história da colonização no Brasil exposta no manifesto começa por explicitar o lugar de onde se fala no movimento: “um lugar bem definido – dos que sofreram e lutaram contra a espoliação colonial e exploração de classe, dos condenados da terra, das periferias das cidades e da história oficial”. E, como objetivo precípua, em seus próprios termos, pretende expor a divergência clara e transparente em relação à concepção oficial das co-

¹⁹ Fontes utilizadas: documento oficial de lançamento do movimento *Brasil: 500 anos de resistência indígena, negra e popular* (dez. 1998); “Quinhentos Anos de Exclusão: Por uma democracia multirracial no Brasil”, pronunciamento do deputado federal Luiz Alberto, do Movimento Negro Unificado (MNU) e PT-BA, em 13 de maio de 1998; entrevistas a integrantes do movimento e outras matérias veiculadas pela imprensa local e nacional, obtidas através da rede de monitoramento da ANAI.

memorações, explicitando a noção de conflito – “conflito entre povos, entre classes, entre ideologias, entre concepções de vida, de mundo, do humano” – como “central na história do Brasil”.

Nesse mesmo manifesto histórico, elenca-se, entre as linhas de ação do movimento *Brasil: 500 Anos (...)*, a instauração de um processo de reflexão e articulação do movimento com as lutas sociais já existentes em âmbito local, regional e nacional, com a expectativa de projetá-lo no circuito internacional, tanto na América Latina como na Europa, particularmente em Portugal. Além disso, já estão previstas diversas ações no extremo-sul da Bahia – marcha conjunta, ato ecumênico e ato cultural –, para estimular a sociedade brasileira a refletir sobre o significado desses 500 anos de história, do ponto de vista indígena, negro e popular.

Contudo, na realização do projeto do *Brasil 500 Anos (...)*, ou *Brasil: outros 500*, emergiram disputas que dificultaram uma maior articulação e organização dos diversos segmentos com trajetórias e interesses específicos, e que foram se acirrando por causa da não-convergência interna quanto ao papel e às tarefas do próprio movimento. Enquanto alguns defendiam uma atuação centrada na realização dos eventos, outros entendiam que o movimento deveria discutir estrategicamente questões no eixo de revisão histórica, do papel dos excluídos, e caracterizar a permanência do colonialismo enquanto sistema de dominação, que não mudou com a independência do país.

Na avaliação do jornalista e indigenista Eduardo Almeida, que teve uma participação significativa no interior do movimento *Brasil: outros 500*:

– Um dos objetivos específicos seria produzir um documento substancial. O manifesto que resultou, no entanto, ficou muito aquém das expectativas. O documento era falho em caracterizar o colonialismo e fazer a ponte com o presente. Enfim, na prática, embora aprovada em reuniões, não houve interesse objetivo de levar adiante essa posição de trabalhar mais intensamente em cima da intelectualidade, artistas, formadores de opinião, lideranças dos movimentos sociais [...].²⁰

²⁰ Depoimento gravado em 22 de novembro de 2001.

A dificuldade de articulação se refletiu no segundo encontro, também realizado em Salvador, entre julho e agosto de 1999, assim como no seguinte, em Brasília, organizado junto com o *Grito dos Excluídos*, em setembro do mesmo ano. A articulação do movimento *Brasil: outros 500* com o movimento estudantil, de um modo geral, mas especialmente na Bahia, também se revelou frágil.²¹ Mais tarde, o Cimi e algumas organizações indígenas se voltaram para a preparação do que viria a ser a Marcha e Conferência Indígenas. O Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) seguiu por uma deriva própria, que culminou no acordo entre lideranças partidárias e o governo para a retirada dos seus militantes da cidade de Porto Seguro no dia 17 de abril de 2000, conforme será melhor discutido adiante. Assim, o posterior confinamento das comitivas do MST em Eunápolis, pela ação da Polícia Militar do Estado da Bahia, já no dia 21 de abril, e a organização indígena em torno da Marcha e da Conferência Indígenas fizeram com que o próprio termo *Brasil: outros 500* passasse a ser usado na imprensa principalmente para fazer referência aos segmentos do Movimento Negro, dos estudantes, sindicalistas e representantes do movimento *anarcopunk* que se reuniram em Coroa Vermelha, em área não-indígena, no acampamento referido por *Quilombo*.

No documento de avaliação do movimento *Brasil: outros 500* (FONSECA, 2001), as principais dificuldades apontadas foram: a) a inexistência de apoio financeiro dos partidos e organizações de oposição para a implementação do movimento como um todo, principalmente diante da pouca autonomia econômica dos movimentos negro e indígena, para maior organização do *Quilombo* e divulgação da marcha; b) as divergências no interior dos movimentos negro e indígena.

A veiculação dos eventos e ações, que se desencadeou a partir de 1996 (CUNHA, 1999), esteve também à mercê do complicado jogo de interesses políticos que regulam a ocupação dos espaços na mídia. A título de exemplo, podemos lembrar a manifestação pública do movimento

²¹ Estava prevista a articulação com o movimento estudantil em nível local e nacional, através das suas representações, em todo o processo da organização do movimento *Brasil: outros 500*.

Brasil: outros 500, ocorrida em Salvador, no dia 19 de abril de 1999²², com a participação de mais de três mil pessoas, e no dia 22 de abril do mesmo ano, em Porto Seguro, no sul da Bahia. Prevista para ocorrer paralelamente ao evento oficial que tradicionalmente comemora a data de 22 de abril, em Porto Seguro, a manifestação preparada pela comitiva que saía de Salvador sofreu uma série de contratemplos²³, mas terminou acontecendo, conduzida sobretudo pelos índios Pataxó Hã-Hã-Hãe e Pataxó do Extremo-Sul, com assessoria do Cimi, os quais, com faixas de protesto, em nome do movimento *Brasil: outros 500*, enfrentaram os policiais e protestaram durante a solenidade oficial, fazendo com que autoridades estaduais e federais e seus assessores saíssem às pressas do local. Curiosamente, só a Folha de São Paulo veiculou, numa pequena nota, notícia sobre o ocorrido em Porto Seguro, em 1999.²⁴

De todo modo, foram vários os fatos políticos que se tornaram notícias e imagens na mídia.²⁵ Apesar das fragilidades e dificuldades enfrentadas na articulação das diversas frentes no território nacional, os movimentos sociais organizados conseguiram produzir um contradis-

22 A manifestação do movimento *Brasil: outros 500*, realizada em Salvador-BA, em 19 de abril de 1999, foi a maior realizada em todo o período pré-abril/2000, intencionalmente no Dia do Índio. Participaram dela, além de membros do movimento e das entidades a ele ligadas, sobretudo entidades do Movimento Negro e MST, integrantes da sociedade indígena Tuxá e membros de quilombos, trazidos pelo movimento especialmente para a manifestação.

23 O ônibus fretado pelo movimento *Brasil: outros 500*, que saía de Salvador com destino a Porto Seguro para a manifestação do dia 22 de abril de 1999, sofreu durante a viagem uma série de intercorrências, como o caso dos miguéritos espalhados na estrada, com um saldo de quatro pneus furados, e a blitz policial de madrugada, que fez com que a comitiva não chegasse a tempo em Porto Seguro, o que foi interpretado como um ato de repressão, acionado provavelmente pelos serviços secretos da PM e órgãos federais, até porque, na passeata do dia 19, em Salvador, foi anunciada do carro de som a organização da comitiva, além do local de saída do ônibus e outras informações. Inclusive, ocorreram fatos estranhos na reserva de assentos no ônibus que ajudam a reforçar essa suspeita. Sobre esses acontecimentos, a imprensa nada publicou, apesar de o movimento ter encaminhado um *release* a todos os jornais.

24 De acordo com informações fornecidas pela assessoria de imprensa do movimento, que acompanhava de perto as ações naquela época.

25 Cunha (1999, p. 5) destaca, do ponto de vista da questão indígena, num inventário que a própria autora considera incompleto: "o dilema pela demarcação de terras em vários pontos do território nacional; a esterilização de mulheres Pataxó, no sul da Bahia; a montagem de peças teatrais por 13 índios potiguares da aldeia do Galego, Paraíba; o protesto de um grupo de 400 caingangues em Iraí, Rio Grande do Sul, contra os cortes no orçamento da Funai; a atuação de índios da Amazônia em uma montagem teatral que retoma *O Guarani* – unindo Alencar e Carlos Gomes –, intitulada *Tupi Tu És*, em São Paulo; a ocupação do sítio histórico de Monte Pascoal; o comércio ilegal de madeiras, câmbio entre o santuário ecológico (que se pretende que as áreas indígenas preservem) e a comida necessária à sobrevivência; a gravação de um CD por índios guaranis, do litoral norte de São Paulo; o pedido de rapidez na demarcação das terras e apuração do assassinato do seu líder, dirigido ao Supremo Tribunal Federal por 40 índios xucurus, de Pernambuco; além das manchetes mais drásticas, sobre, por exemplo, os ataques de garimpeiros ou o alcoolismo e o suicídio coletivos, que ameaçam e destroem grupos indígenas com a mesma eficácia dos antigos bandeirantes e capitães-do-mato."

curso que atravessou as fronteiras do país. Entre os principais resultados e desdobramentos, ainda de acordo com o *Relatório de Atividades do Movimento Brasil Outros 500* (FONSECA, 2001, p. 10-15), destacam-se o “desnudamento do *apartheid* e o contraponto às comemorações oficiais – o fiasco dos 500 anos de Brasil”. Além disso, coloca-se como relevante a presença negra e popular nos acontecimentos, chamando atenção para o fato de que a primeira batalha se configurou através da ação repressiva da polícia sobre o *Quilombo*.

Os Pataxó, quem são...

Os Pataxó são o povo indígena mais numeroso no Estado da Bahia – na época, com mais de 6.000 representantes distribuídos em 18 aldeias – considerando-se os Pataxó Meridionais (Extremo-Sul) e os Setentrionais (Pataxó Hã-Hã-Hãe).²⁶ Apesar dessa dispersão, os Pataxó encontravam-se num significativo processo de organização e articulação política, realizando várias retomadas das suas terras e lutando pela regularização da sua posse. Com propósitos e demandas políticas específicas, afirmavam a organização entre si como fundamental para o seu fortalecimento étnico e político, em virtude da desvantagem em que se encontravam diante do governo e do Estado Nacional brasileiro.²⁷ Além disso, os Pataxó de Minas Gerais também mantinham (e ainda mantêm) um constante intercâmbio com os Pataxó do extremo-sul da Bahia, uma vez que, egressos de Barra Velha, consideram-na *aldeia-mãe*.

No entanto, com a dispersão e heterogeneidade que caracterizam os Pataxó, a sua articulação política revelou-se também complexa e flexível. Se, em alguns momentos, foi mais frutífera – durante os preparativos para as comemorações dos 500 anos e a criação do Conselho de Caciques, por exemplo –, em outros pareceu refluir, a exemplo do difícil consenso em torno de encaminhamentos de lutas – vide a dissensão durante e posterior aos acontecimentos de abril.

²⁶ São dos Pataxó Meridionais, ou Pataxó do Monte Pascoal, as seguintes aldeias: Águas Belas, Aldeia Nova do Monte Pascoal, Aldeia Velha, Barra Velha, Boca da Mata, Cahy, Coroa Vermelha, Corumbauzinho, Guaxuma, Imbiriba, Meio da Mata, Mata Medonha, Trevo do Parque. Além disso, tem-se a Terra Indígena Fazenda Guarani, em Minas Gerais, cujos habitantes, chamados Pataxó de Minas, têm Barra Velha como referência identitária, como aldeia-mãe. Ocupando outro território, ao sul do estado, encontram-se Aldeias Pataxó Hã-Hã-Hãe de Caramuru, Bahetá, Panelão e Nova Vida (dados fornecidos pela ANAI-BA). É preciso notar que esses dados referem-se ao período de 2000.

²⁷ A respeito, ver Parte 2.

ocupavam as cercanias da Serra dos Aimorés – atual divisa entre Bahia e Minas Gerais. Esses grupos resistiram durante mais de dois séculos ao contato com os portugueses:

[...] Os documentos dos séculos XVII até início do século XIX fazem referências a “bandos selvagens”, que atacavam periodicamente os Tupi²⁹ da costa e as populações de colonos nas capitanias de Ilhéus e Porto Seguro. Com o estabelecimento de rotas terrestres entre o Rio de Janeiro e o Nordeste, o próprio governo real passa a combater sistematicamente esses povos indígenas da região. (SAMPAIO, 1999, p. 12)

Segundo Carvalho (1977), os primeiros contatos dos Pataxó com representantes do Estado Brasileiro aconteceram no início do século XIX. Em 1861, por determinação do presidente da Província da Bahia, toda a população indígena da região foi obrigada a concentrar-se numa única aldeia, junto à foz do Rio Corumbau, dando origem à atual aldeia de Barra Velha. Assim, inicialmente, a aldeia de Barra Velha reuniu não apenas índios Pataxó, mas também Maxakali e, possivelmente, Botocudos das vizinhanças, entre outros. O etnônimo Pataxó certamente prevaleceu, não só por serem os Pataxó mais numerosos, como pela localização da aldeia em território tradicionalmente reconhecido como Pataxó. Em Barra Velha, viveram isolados de contato mais regular com a sociedade nacional entre 1861 e 1951.

Na época do massacre denominado *Fogo de 1951*, os Pataxó ocuparam o noticiário da imprensa de Salvador. Segundo Carvalho (1997), líderes Pataxó que foram ao Rio de Janeiro, na expectativa de obter do Marechal Rondon o direito a suas terras, retornaram da referida cidade acompanhados por dois indivíduos de identidade misteriosa que os levaram a atacar alguns comerciantes de povoados vizinhos, o que desencadeou a investida policial armada, a partir das cidades de Porto Seguro e Prado, seguida de violenta perseguição aos Pataxó, com a destruição das habitações na aldeia, mortes, além de torturas e estupros, conforme relatos dos mais antigos que sobreviveram ao massacre.

Segundo relato de D. Josefa, uma das representantes mais respeitadas da aldeia, ela e alguns parentes mais próximos retornaram para

29 Os povos Tupi da costa foram designados nos documentos coloniais por Tupiniquim.

reconstruir a aldeia algum tempo depois. Mas a maioria das famílias de Barra Velha adentrou as matas, formando outras aldeias, ou subiu a costa, enquanto muitos fugiram para as cidades, tentando esquecer o acontecido, negando até mesmo sua origem indígena. O *Fogo de 51* representa um marco na sua história. Pela violência que sofreram, até hoje os Pataxó se reportam aos acontecimentos de 1951 com desconforto, o que demonstra o quanto pesam na memória dos que a eles sobreviveram e dos seus descendentes.

Segundo Sampaio (2000, p. 126):

Este trágico episódio foi percebido por muitos Pataxó como um “mal-entendido” que causaria a perda das suas terras. [...] 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 cinqüenta – assumiria a tarefa de perseguir os índios e tomar suas terras, como vem fazendo até hoje.

Com efeito, a implantação do Parque Nacional do Monte Pascoal, em 1961, retirando os Pataxó das terras que habitavam tradicionalmente, proibindo-os de caçar e fazer roças, obrigou-os a buscar outras alternativas para sobreviver, como outras ocupações em lugares mais distantes da sua terra de origem, conforme atesta a memória oral dos seus habitantes:

- [...] Assim ia levando a vida. Não podia fazer roça... antes... [...] Não podia fazer roça... por quê? Porque naquela época era o IBA... era o IBDF que empatava muito... botar roça... pra gente comer a farinha... meu pai saía daí de Barra Velha pra ir lá nas Águas Belas pra trocar caranguejo e peixe com outros índios de lá... porque cá em Barra Velha não tinha como botar roça que os guardas desmanchavam tudo. Primeiro quem botou roça foi tio Firmo... de tio Firmo... a velha Josefa... aí começou aquela encrenca. Fazia a cerca... os guardas desmanchavam. Fazia cerca... os guardas desmanchavam. Teve uma vez que meu tio quase que ia matando um guarda e também quase que ele ia matando tio Firmo. Porque ele desmanchou... e tio

Firmo com um machado e ele com o revólver... Tio Firmo ia dar uma marretada na cabeça dele. Num instante ele chegou à boa. Então... é um sofrimento entre nós. O meu conhecimento... que eu sei... que me alembro... foi dessa forma... E por outro tempo... o tempo que nem o tempo de Amintas... de Enéquias... que é mais velho... aconteciam mais coisas ainda... as pessoas não respeitavam nós índios... pra [essa] gente... era um bicho ali... chegava aí e tomava ousadia.³⁰

A partir da década de 70, mudanças socioeconômicas ocorridas na região do extremo-sul, a exemplo da construção da BR-101 e da exploração sistemática da Mata Atlântica por grandes madeiras – responsáveis pela exportação em larga escala de madeiras nobres –, a pecuária e o incremento do turismo trouxeram transformações aos fluxos culturais locais e repercutiram também na organização socioeconômica e cultural dos Pataxó, com implicações na construção de sua identidade étnica. De essencialmente agrícolas, passaram a se dedicar a atividades direcionadas ao turismo, com a produção e comercialização do artesanato indígena. Com isso, os contatos com outros segmentos sociais externos à comunidade indígena foram intensificados.

De acordo com Carvalho (1977), quando a Funai, no início da década de setenta, assumiu a tutela e assistência aos índios da região, estabeleceu um acordo com o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) – mais tarde Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) – para que os índios pudessem plantar nas *capoeiras* existentes na área do parque, mas não enfrentou a questão fundiária latente, que era o domínio sobre as terras do parque. Em 1977, foi firmado um convênio entre a Funai e a Universidade Federal da Bahia para a realização de estudos e assessoria aos povos indígenas do Estado. Os estudos resultantes desse trabalho (CARVALHO, 1977; SILVA 1981), no entanto, foram ignorados pela direção da Funai, que optou por uma negociação com o IBDF sobre a divisão da área, cuja proposta foi recusada pelo órgão ambiental. De acordo com Sampaio (2000, p. 129):

³⁰ Depoimento de Tapera Pataxó, em 2000.

No contexto de tais negociações ganhava relevo uma centenária disputa simbólica pela própria posse do Monte Pascoal [...] Logo ficaria claro que uma real reconstituição do território dos Pataxó que lhes permitisse retomar seus tradicionais processos produtivos, isto é, aqueles vigentes até 1961, significaria reduzir cerca de 16.000 a 18.000 dos 22.500 hectares, reduzindo-o apenas às áreas em torno do Monte Pascoal, possibilidade explicitamente colocada como inaceitável pelo IBDF, tanto pela redução drástica da área sob sua administração, quanto pela perda da faixa costeira do parque, valorizada pela presença do que seria o único ecossistema de manguezais associados à Mata Atlântica incluído em uma unidade de conservação ambiental do país.

Como consequência da recusa do IBDF, a Funai afastou os índios e os estudiosos da questão e, em 1980, fez um pretense acordo com o IBDF para a ocupação da área, retirando dos Pataxó o domínio sobre o manguezal e os terrenos mais propícios à sua agricultura tradicional. Com o tempo, a resistência dos Pataxó em permanecer no local levou ao acirramento das tensões, culminando com a retomada do Monte Pascoal, em 19 de agosto de 1999.

Os Pataxó retomaram o Monte Pascoal, colocando para fora do parque os funcionários do Ibama, e assumiram a sua administração. Demonstrando a importância do parque para os Pataxó, as lideranças indígenas reafirmaram o seu projeto de preservá-lo. Na véspera da comemoração dos 500 anos, divulgou-se uma moção de apoio à regularização do território Pataxó do extremo-sul da Bahia, assinada por diversas representações indígenas e outras entidades não-indígenas. Reivindicavam-se a regularização e o reconhecimento do Monte Pascoal como terra indígena, educação e saúde diferenciadas para os indígenas, respeito à sua cultura e tradições, além de projetos auto-sustentáveis, entre outros pontos.

Além disso, as tensões na área impeliram a Funai a realizar estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Corumbauzinho e revisão dos limites da Terra Indígena Barra Velha. No início do ano 2000, os Pataxó continuavam pressionando para conseguir na Justiça a desapropriação de fazendas que invadiram o território indígena, e davam continuidade ao movimento de ocupação de várias dessas fazendas localizadas no sul do Estado da Bahia.

Em agosto de 2001, as lideranças das aldeias Pataxó no Monte Pascoal – Barra Velha, Boca da Mata, Águas Belas, Corumbauzinho, Aldeia

Nova, Craveiro, Guaxuma, Trevo do Parque, Meio da Mata, Barra do Cahy e Imbiriba – lançaram o Manifesto do Monte Pascoal, reafirmando que:

– O Monte Pascoal é terra indígena, baliza da nossa história, salão de nossas festas, altar e memória de nossos antepassados. Terra que representa o canto do Paihó, o sossego da onça pintada, o som do sabiá, o tinido da araponga, a sombra do jequitibá e tantas outras formas de vida da Mata Atlântica que queremos preservar como sempre fizemos. Conclamamos a sociedade brasileira para juntos exigirmos do governo federal a demarcação das terras indígenas no Brasil, inclusive o Monte Pascoal, em nome da Justiça e da Memória.

Os 500 anos e a luta dos povos indígenas pelo direito à terra

O direito à terra é um dos pontos fundamentais da luta por autodeterminação dos povos indígenas no Brasil, e frequentemente traz à tona diversos conflitos, sejam com latifundiários, posseiros, garimpeiros, ambientalistas, sejam no âmbito dos órgãos governamentais.³¹ No Encontro Continental dos Povos Indígenas, ocorrido em Quito, em 1990, declara-se o direito ao território como uma demanda fundamental dos povos indígenas da América Latina.

Durante o período dos preparativos e realização das comemorações oficiais, foram diversos os conflitos e reivindicações pela demarcação e reconhecimento de terras indígenas ao longo do território brasileiro. Também na Conferência Indígena de Coroa Vermelha, a primeira e mais relevante questão tratada foi a da regularização das terras indígenas, ponto vital para a sobrevivência e soberania das sociedades indígenas.

A leitura do mapa oficial da Funai, na época, demonstrava que, se por um lado a área total das terras indígenas reconhecidas pelo órgão indigenista perfazia um total de 97,2 milhões de hectares, o que equivale a 11,38% do território nacional,³² por outro lado é preciso observar

31 Por ocasião da retomada do Monte Pascoal, por exemplo, instaurou-se um debate polarizado entre indigenistas e representantes indígenas, de um lado, e ambientalistas e representantes do governo, de outro, a propósito da ocupação da área, considerada unidade de conservação. Os ambientalistas mais radicais entendem que as unidades de conservação não devem ser ocupadas por populações indígenas, enquanto organizações indigenistas e indígenas defendem a soberania indígena e ocupação sustentável das unidades de conservação em área indígena.

32 O levantamento feito pelo Cimi, em março de 2000, estima em 739 o número de terras indígenas no Brasil, embora no mapa da Funai só constem 561 terras indígenas, das quais 356 são consideradas demarcadas, 60 em fase de demarcação e outras 145, "a identificar". A diferença está no fato de que, do ponto de vista oficial, considera-se terra demarcada aquela que está em um dos três estágios de demarcação: declaração,

que, comparando-se com o território ocupado pelos povos indígenas em 1500, a usurpação das terras dos povos nativos equivale a algo em torno de 757,5 milhões de hectares. Nesse sentido, a questão do direito fundiário indígena é um capítulo revelador do jogo de dominação e poder exercido pelas elites ao longo de 500 anos, que expõe o esforço de negação de direitos básicos das sociedades indígenas, como demonstra Marés (1999) na sua análise sobre o estatuto jurídico das terras indígenas no Brasil.

O desenho da concepção jurídico-legal do período colonial evidencia que era a integração a preocupação maior dos colonizadores no que dizia respeito aos indígenas, sem atenção para os que os índios pensavam ou queriam fazer.

No Império, a cultura do Estado brasileiro nascido com a Constituição de 1824 encarnava a concepção burguesa de que não há estamentos intermediários entre o cidadão e o Estado, não havendo lugar, portanto, para grupos humanos com direitos próprios de coletividade. Não há referência a negros e índios, partindo-se do pressuposto de que seriam livres e cidadãos, o que, na verdade, não passava de falácia, porque os negros continuavam escravos e os índios não foram integrados como cidadãos. Assim,

O sistema jurídico que se pretende uno e regido por um Estado impessoal e poderoso não podia fazer melhor do que os conquistadores portugueses e espanhóis: [...] os colonialistas roubavam o ouro, a madeira, a vida dos indígenas, dizendo que queriam purificar sua alma; os Estados Burgueses exigiram sua alma, não para entregá-la a um deus, mas para igualá-las à de todos os pobres e, então, despojados de vontade, apropriar-se de seus bens. (MARÉS, 1999, p. 56)

Ainda segundo Marés (1999), nos séculos XIX e XX as leis não admitem o nome de *território* para indicar o espaço ocupado pelos povos indígenas, preferindo o termo *terras*, como se se tratasse de terras particulares dentro do território nacional – assim como também as palavras *povo* e *soberania* provocam a repulsa de todos os setores que se dizem

homologação e registro. Nos dados do Cimi, incluem-se outras 179 terras indígenas reivindicadas por diversos povos indígenas, mas ainda não reconhecidas para identificação pelo órgão indigenista oficial.

nacionalistas, especialmente os militares. Portanto, oferece-se garantia aos índios, no plural, mas não se trata claramente de um direito coletivo.

A luta pela terra indígena³³ de Coroa Vermelha

Diante do que foi exposto até aqui, a regularização da Terra Indígena Pataxó, principalmente as Terras Indígenas Pataxó Hã-Hã-Hãe e as Terras Indígenas de Barra Velha e Corumbauzinho, incluindo o direito de posse do Monte Pascoal, é uma saga reveladora da luta pelo reconhecimento do direito à terra que os povos indígenas enfrentam no Brasil. Do mesmo modo, a finalização do longo processo de demarcação da Terra Indígena de Coroa Vermelha, que coincide com o processo de preparação dos eventos comemorativos de abril, representa um quadro também particularmente revelador de como se relacionaram a luta pela terra e os interesses do Estado.

Em relação à demarcação da Terra Indígena de Coroa Vermelha, em 1985, a Funai deu início ao processo de regularização fundiária da *área indígena*. Tal processo sofreria sucessivos entraves, entre eles uma série de pressões encabeçadas pelo próprio governo do Estado da Bahia, que, em janeiro de 1996, editou decreto que feria frontalmente determinações da própria Constituição Federal, no que se refere à desapropriação da faixa de terra de Coroa Vermelha onde seria implantado o Memorial do Encontro,³⁴ tendo em mira as comemorações dos “500 Anos do Descobrimento”, no ano de 2000.

Entre 1996 e 1999, desenrolou-se a última etapa do processo para a demarcação da Terra Indígena de Coroa Vermelha. Segundo o antropólogo José Augusto Sampaio, estudioso do povo Pataxó e autor do relatório do Grupo Técnico (GT) para a demarcação da Terra Indígena de Coroa Vermelha, essa é uma longa história. Após a conclusão dos trabalhos do GT e aprovação do relatório final nas instâncias técnicas da

³³ Terra Indígena é uma figura jurídica que designa um tipo de propriedade da União.

³⁴ Ver *Diário Oficial do Estado*, 24 jan. 1996.

Funai, seguiu-se um processo de obstrução em decorrência do decreto do governo do Estado da Bahia, que desapropriava a área prevista para a realização das obras do projeto governamental para as comemorações. Essa área sobrepunha-se às ocupações indígenas em Coroa Vermelha. Foi necessária a intervenção da Procuradoria da República para garantir a assinatura do despacho que aprovou o parecer técnico pelo então presidente da Funai, Júlio Geiger, o que só aconteceu em 17 de janeiro de 1997.

Enquanto isso, o governador do Estado da Bahia na época, Paulo Souto, enviou ao ministro da Justiça, Nelson Jobim, uma carta solicitando retirada, no processo de demarcação da terra indígena, de toda a área em que se instalaria o Made, entre o Rio Jardim e o Pontal da Coroa, área coberta pelo decreto de desapropriação que fizera aprovar no ano anterior, mas que fora contestado pela Procuradoria da República.

Nas próprias palavras do autor do referido relatório, que acompanhava, como membro da ANAI, a comunidade de Coroa Vermelha nesse processo:

- Isso chegou às minhas mãos por vias não oficiais [...] Então... eu mandei uma carta para o ministro Jobim... sob o argumento de que seria impopular para o Brasil... comemorar os 500 anos removendo índio de terra indígena... ou desautorizando terra indígena. Embora o Geiger tenha ficado “em cima do muro” [...] a Procuradoria pediu uma audiência com Geiger... me levou junto... o Dr. Danilo Cruz... personagem importante... deu um prazo ao presidente da Funai: trinta dias para que ele aprovasse o relatório já havendo parecer técnico da própria Funai.³⁵

Ainda segundo Sampaio, aprovado na Funai, o processo seguiu para o Ministério da Justiça, para contestações. Não houve contestações. O interesse em uma pronta definição quanto ao uso da terra indígena para as comemorações dos “500 anos”, por parte dos governos estadual e federal, e a excessiva confiança em seu poder de pressão política, da parte dos interesses empresariais, foram as prováveis razões pelas quais

³⁵ Depoimento gravado em 14 de dezembro de 2001.

nenhuma contestação foi formalmente apresentada à Funai no prazo legal dos noventa dias que se sucederam à edição do Despacho Identificatório.

Nesse tempo, já se havia realizado uma audiência com o Itamaraty e com a Procuradoria da República. Na referida reunião, curiosamente, havia a presença do então presidente da Comissão dos 500 Anos e mais alguns dos seus membros, entre eles o general Gastão. O então coordenador da comissão, Lauro Moreira, ministro do Itamaraty, sugeriu a hipótese de os índios cederem parte do seu território para o projeto do Made. O projeto era da autoria do Ministério da Cultura, mas a execução da obra ficaria sob a responsabilidade do Governo da Bahia, com recursos do estado da Bahia, do Prodetur.

Na madrugada de 20 de abril de 1997, houve o assassinato do índio Galdino de Jesus, Pataxó Hã-Hã-Hãe, por jovens adolescentes de classe média alta, que atearam fogo à sua roupa enquanto ele dormia sob a marquise de um ponto de ônibus em Brasília, porque não tivera como chegar ao seu alojamento. Galdino, a propósito, estava em Brasília tentando resolver o sofrido processo de desocupação das terras Pataxó Hã-Hã-Hãe.³⁶ O assassinato de Galdino repercutiu nacionalmente, gerando grande comoção, e reverberou também no processo de legalização das terras de Coroa Vermelha, fazendo com que este se adiantasse, talvez por desconhecimento de escalões governamentais de que os Pataxó do Monte Pascoal e os Hã-Hã-Hãe ocupavam territórios específicos.

No entanto, a ação da imobiliária Góes-Cohabita, na primeira semana de outubro, invadindo a área da mata onde atualmente se localiza a Reserva da Jaqueira para retirar madeira, provocou também a reação dos Pataxó. Cientes dessa ameaça, os Pataxó conseguiram uma impressionante mobilização que, em poucos dias, reuniu, em um acampamento sobre a área atacada, cerca de seiscentos índios de doze aldeias Pataxó

36 Os Pataxó Hã-Hã-Hãe receberam uma reserva de 54 mil hectares, em 1926, no sul da Bahia. Dez anos depois, começaram a ser expulsos pelo então governador Juracy Magalhães, que arrendou as suas terras a cacauicultores, com o aval do SPI e do Ministério da Guerra. Durante décadas, os Pataxó vêm enfrentando a violência dos conflitos com grileiros da região. Entre 1976 e 1980, os governadores Roberto Santos e Antônio Carlos Magalhães distribuíram títulos a arrendatários da Reserva Caramuru, negando-se a identidade étnica dos habitantes indígenas da região. Ainda no século XXI, os Pataxó Hã-Hã-Hãe continuam na luta pela desintrusão das suas terras – uma luta que já contabiliza diversas mortes, entre elas a emblemática tragédia do índio Galdino.

na Bahia, o que parece ter surtido efeito em convencer as autoridades governamentais do prejuízo político ao protelar a regularização da terra indígena.

No dia 14 de outubro de 1997, o ministro da Justiça, Íris Resende, finalmente assinou uma Portaria, publicada no Diário Oficial da União em 16 de outubro de 1997, declarando “de posse permanente indígena” a área de Coroa Vermelha, no litoral dos municípios de Santa Cruz Cabralia e Porto Seguro, Bahia.

Várias Coroas Vermelhas³⁷

Quando cheguei a Coroa Vermelha, na primeira visita como pesquisadora, em abril de 1999, a primeira impressão foi de estranhamento. Conservava na memória uma imagem de Coroa de cerca de vinte anos antes, quando passei por lá para visitar um parente que morava em Santa Cruz Cabrália. Lembro-me de que, dessa remota passagem, ficou a imagem de índios e índias, adultos e crianças, de tangas e pintados, que, num pequeno terreno, preenchido com algumas barracas, vendiam objetos aos que passavam na estrada, no meio de uma paisagem verde, cheia de coqueiros. Isso devia ser no início do ano de 1976.

No meu imaginário, os índios ali presentes viviam mais ou menos isolados em sua aldeia. Mesmo o material bibliográfico a que tive acesso depois não conseguiu influir sobre essas imagens da minha memória. Antes, lia as informações tentando recriar aquele cenário. Do mesmo modo, o contato com os professores Pataxó de Coroa Vermelha, nos encontros do Curso de Formação de Professores Indígenas na Bahia, desde 1997, quando me falavam da sua aldeia, ou as conversas com os antropólogos³⁸ que me orientavam no trabalho não foram suficientes para modificar essas representações que ficaram da primeira visita, há tanto tempo.

Na visita como pesquisadora, mais de vinte anos depois da primeira passagem por Coroa Vermelha, já no caminho, percebi que não reconhecia aquela paisagem. Do lado oposto ao mar, havia hotéis, pousadas,

37 Neste item, a Aldeia de Coroa Vermelha será descrita a partir de diversas representações dos seus habitantes, de dados de estudos etnográficos e da sistematização das minhas próprias representações, inclusive das anotações de campo.

38 Entre a primeira visita desse ano à Coroa Vermelha e a minha mudança definitiva para a área, mantive conversas com a Prof^a. Dr^a. Maria Rosário de Carvalho, do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia, orientadora do trabalho que desenvolvi para qualificação em Antropologia, e com o antropólogo José Augusto Laranjeiras Sampaio.

asfalto, loteamentos... À beira-mar, o trecho de estrada que sai de Porto Seguro até a aldeia vai sendo pontuado por muitas placas e *barracas*, que nada mais são do que armações de madeira, em dois andares, que oferecem, em painéis (Axé Moi, Barramares, Tôa-tôa), os seus serviços: comida, bebida, *axé music*, lambadas, além de banheiros e outros equipamentos. Em algumas dessas *barracas*, estacionamentos para carros – e até heliporto – invadem a praia, ocupada por cadeiras, mesas, sombrieiros e turistas.

Chego a Coroa Vermelha por essa mesma estrada – a BR-367, que, na altura dos km 76 a 78, margeia a terra indígena em direção a Santa Cruz Cabralia. Dessa vez, vejo muitos índios e não-índios, sem se distinguirem assim a princípio, convivendo no mesmo espaço, muitas lojas e construções: restaurantes, sorveterias, bares, locadora de vídeo, correios, posto telefônico, igreja evangélica, lojas de materiais de construção, farmácias, açougue, padarias, borracharias, amplas casas, pousadas ao longo das duas margens da estrada, pela qual os carros e ônibus de turismo passam em grande velocidade.

Logo na curva da estrada, na entrada de Coroa Vermelha, encontra-se uma rua que vai até o Cruzeiro. Há uma espécie de bifurcação. Nela, uma pequena rua contorna um lado da praia e termina numa praça. Essa “praça”, na verdade, é um grande círculo contornado por barracas de madeira cujo centro é outro círculo preenchido por mais barracas. Ou seja, há dois círculos de barracas, um dentro do outro; entre eles, apenas a rua.

Na parte que está voltada para o mar (ver mapa), algumas barracas de praia alcançam a curva da ponta que limita e margeia a aldeia, mais ou menos na altura da orla, onde, oceano adentro, localiza-se a coroa de areia que dá nome ao lugar.³⁹

Do lado direito de quem entra, estão uma pequena igreja e uma grande cruz de madeira, como se caminhassem em direção à praia. De um dos lados da praça, há uma plataforma de cimento. É intenso o movimento de pessoas, carros e ônibus de turismo e turistas, misturados com crianças e adultos com tangas, cocares e colares, nas mãos e no corpo.

39 Foi nessa área que se implantou a cruz de Mário Cravo Neto e foi rezada a Missa dos 500 Anos.

É nessa pequena rua que dá acesso ao Cruzeiro que encontramos, entre várias casas – inclusive pousada, restaurante, sorveteria e outras lojas de miudezas –, de um dos lados, a Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha, um barracão branco de madeira, com portas e janelas azuis, sem muros ou portões, cuja entrada é limitada apenas por uma placa da Funai, que proíbe a permanência de pessoas estranhas no local. Como é um dia de feriado, não há movimento na escola.



Figura 2 – Escola antiga de Coroa Vermelha

Saindo dali, retomando a estrada que vai na direção de Santa Cruz Cabralia, aos poucos vou sabendo, através das explicações de uma funcionária da Funai, o que é terra indígena e o que não é, o que é ocupação de índio e não-índio. Mas não é fácil. A ideia que fica é meio imprecisa, já que no meio da terra indígena há muitas e dispersas ocupações de não-índios. Assim, é muito intenso o contato entre índios e não-índios, e não há limites à primeira vista e a olho nu que definam os territórios de uns e de outros.

Tenho um pouco de dificuldade de entender quando não-índios e índios se referem a uma área da aldeia como *invasão*. Invasão de índios, ou de não-índios? Não é possível ainda discernir pelas referências que fornecem – e eu sempre evito fazer perguntas diretas.

Mais tarde, concluo que a chamada invasão, a depender do interlocutor, é um quadrado de areia contornado por casas pequenas, de formato variado, na sua maioria feitas de madeira, algumas até com paredes de plástico, mais perto da praia e um pouco atrás da pista asfaltada. Descubro também que alguns índios não gostam de se referir ao lugar como invasão, mas também não lhe deram um nome específico, referindo-se a essa área em que habitam como campinho, quadrado, entre outras formas. Quando nos voltamos para o mapa, é possível ver alguns desses contornos e um pouco da história dos Pataxó nessa geografia complicada. Há muitas versões...

Grünewald (1999), cuja pesquisa é mais recente, revela que a permanência dos índios Pataxó em Coroa Vermelha credita-se em parte à intervenção do capitão Raimundo, responsável pela área sob o domínio da União, ocupada pelos primeiros pataxós. O capitão Raimundo, de certa forma, admitiu a ocupação do lugar pelos pataxós por entender que, como se tratava de um território simbólico da história do Brasil, onde foi rezada a primeira missa pelos portugueses, seria bem vista a presença de “alguns índios” naquela região para recompor o cenário histórico do descobrimento.

Nas palavras do vereador Francisco da Silva – também conhecido como Chico Branco, ou Chico Índio –, que se reconhece pioneiro na construção da aldeia, Coroa Vermelha origina-se com a chegada da sua família, provinda de Barra Velha.

Na versão de Josefina Matos, doravante D. Mirinha Pataxó ou D. Mirinha, como gosta de ser chamada, a história é algo diferente:

– A vida foi até boa, por uma parte... quando eu cheguei do que agora... porque eu chegava ali no Cruzeiro mais Itambé... ninguém tinha barraca... ninguém tinha loja...⁴⁰

40 Depoimento de D. Mirinha Pataxó, gravado em setembro de 2000.



Planta de Referência

Figura 3 - Litoral Sul – Santa Cruz Cabrália

Fonte: Secretaria de Obras e Planejamento Urbano da Prefeitura Municipal de Santa Cruz Cabrália

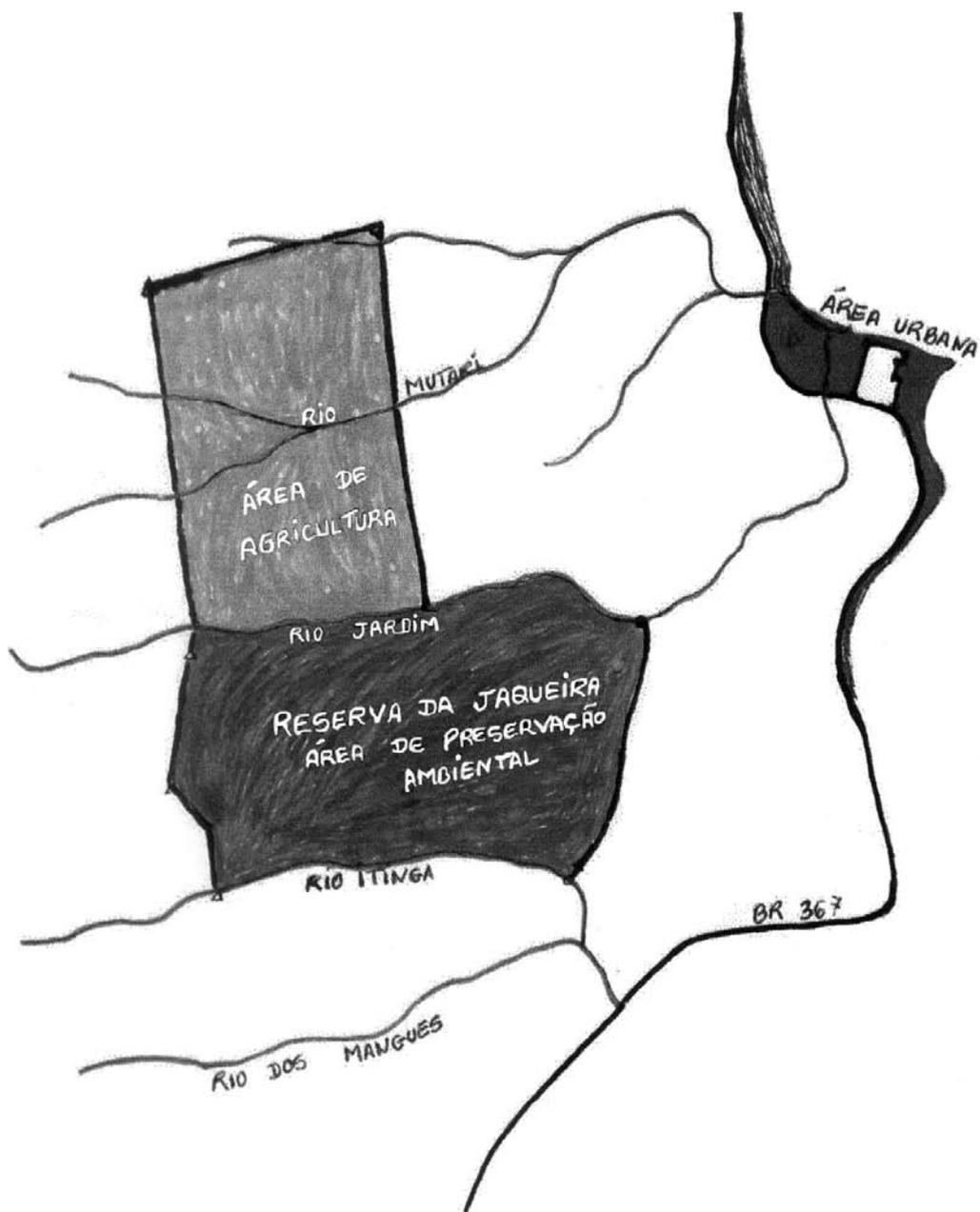


Figura 4 - Mapa da Terra Indígena de Coroa Vermelha

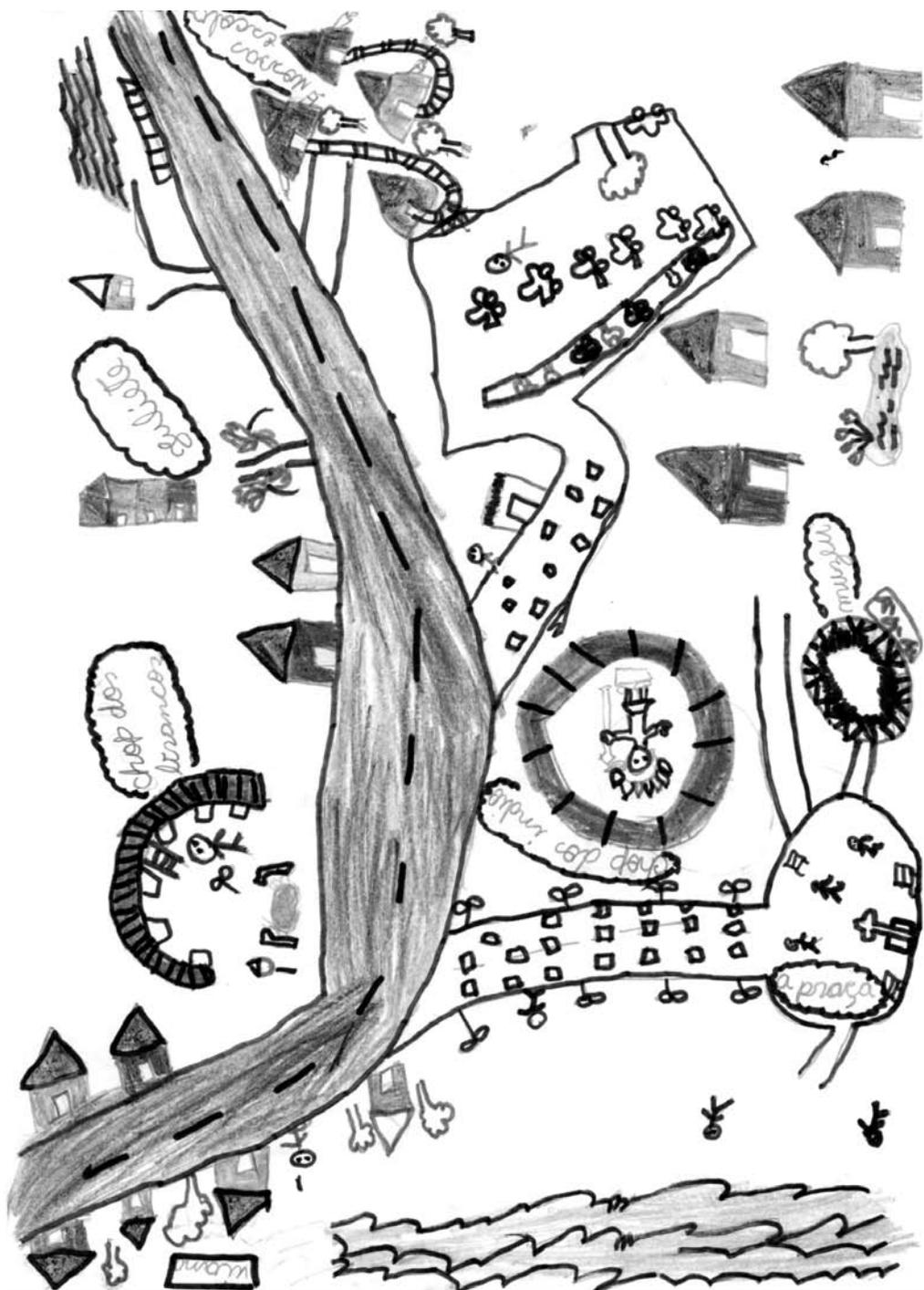


Figura 5 - Mapa produzido em atividade de linguagem por Juliete Pataxó (4ª série)



Figura 6 - Mapa produzido em atividade de linguagem por Clécio Pataxó (2ª série)

Já no depoimento do Sr. Edvaldo Alves, ou Aderno Pataxó, filho do Sr. Manoel Alves, mais conhecido como Manoel Siriri, vemos Coroa Vermelha se originar por um outro lado, pelas margens do Mutary, onde seu pai teria se instalado pioneiramente:

– Meu pai é Manoel Siriri! Cheguei com 4 anos de idade... e toda essa área eu conheci desde pequeno... O primeiro índio que veio pra aqui foi meu pai... Só que tinha outro índio aqui... só que não morava em aldeia... nunca tinha morado em aldeia. Quando nós viemos pra aqui... depois chegou Zé Lapa... chegou Chico... chegou Itambé... Marcolino... e aí foi chegando os parentes. Todos esses que vieram trabalharam com pai aí no Mutary... todos os parentes que vieram foram procurar pai... aí depois... o Itambé chegou... saiu de lá do trabalho... veio... fez... uns barracos ali... Zé Lapa também veio... e todos que foram chegando... foram se acampanando cada um em um local [...].⁴¹

As representações dos meninos e meninas da escola indígena incluem a Reserva da Jaqueira nos domínios da aldeia – ainda que de forma heterogênea –, mas não fazem referência às terras retomadas da antiga fazenda de Zé Martins, hoje referidas como Maturembá, que recentemente foram desocupadas como parte da Terra Indígena de Coroa Vermelha. Esta última também não se delinea com clareza quando representam o território da aldeia.

Assim, aos poucos, vão aparecendo várias Coroas Vermelhas, cada uma com a sua origem e traçado, a depender de quem fala. E elas vão se sobrepondo num desenho instigante e calidoscópico.

– Quando eu cheguei aqui não tinha esse tanto não... devia ter uns duzentos... trezentos... por aí... Quando nós viemos pra aqui não tinha... só tinha isso aí... Só tinha essa pista... e a cruzinha lá com aquelas negocas... aqueles escadinhas... e não tinha nada... e a pedra... que tinha. Não tinha nada! Tinha seu Itambé... que morava ali... não tinha nada... aqui tudo era mato. Aí foi chegando... foi

41 Depoimento de Aderno Pataxó, membro do grupo da Jaqueira e pai de alunos da Escola Pataxó de Coroa Vermelha, gravado em março de 2000.

chegando... foi chegando... tudo... os brancos também... comprando terreno... é o que tá hoje em dia aí [...] Eu moro aqui... que eu gosto daqui... mas eu tenho meu lugar lá... na minha aldeia... Barra Velha... Eu gosto daqui também... trabalho aqui... eu gosto. Mas qualquer hora que eu quiser ir me embora daqui... eu vou... eu vou porque tenho meu lugarzinho lá... Eu saí de lá pra sair assim pra trabalhar... né? Que aqui é melhor de eu ganhar meu kaimbazi-
nho [...]. [Coroa Vermelha] é uma comunidade grande demais... e tá chegando mais gente. Tá chegando mais ainda [...].⁴²

Sampaio (1996) afirma que a Aldeia de Coroa Vermelha, a maior das aldeias Pataxó, começa a se formar no início da década de 70, por pataxós que vêm principalmente da Terra Indígena de Barra Velha e Monte Pascoal, em busca de trabalho e melhores condições de vida. Situa-se em pólo turístico, no município de Santa Cruz Cabrália, entre Porto Seguro e Belmonte, nos km 76 a 79 da BR-367. Como aldeia, experimenta um crescimento populacional surpreendente, se for considerado que, no ano de 1989, possuía um quadro de, aproximadamente, 200 indivíduos no inverno e 350 no verão (BIERBAUM, 1990), e em 2001 a sua população gira em torno de 2.300 habitantes,⁴³ número que aumenta quando chega a época da alta temporada turística, com a vinda de parentes de outras aldeias para trabalhar ou participar das festas de fim de ano.

A Terra Indígena de Coroa Vermelha se espalha de maneira irregular ao longo da rodovia BR-367, na altura dos km 70 a 78, situando-se entre os municípios de Santa Cruz Cabrália e Porto Seguro. Está dividida em duas glebas que foram sendo ocupadas pelos Pataxó, paulatinamente. A Gleba A situa-se em área urbana, entre a pista da estrada e a praia. Nessa parte, localiza-se a maioria das habitações da população indígena, que vão desde o Cruzeiro, na praia de Coroa Vermelha, a indicar o lugar onde se realizou a primeira missa no Brasil, chegando até a desembocadura do Rio Mutary, a partir de outubro de 1999, com a retomada da fazenda de Zé Martins.

42 Depoimento de Zabelê Pataxó, gravado, em entrevista, em dezembro de 2000.

43 Segundo informações obtidas com membros Pataxó da comissão de coordenação do projeto de construção de habitações na aldeia.

No meio dessa extensão ao longo da praia, há uma porção de terra em poder de não-índios, chamada Aldeia Nina, ocupada por diversos estabelecimentos comerciais, pousadas e casas residenciais. Na Gleba B, que fica aproximadamente a seis quilômetros da Gleba A, na margem da pista oposta à praia, a agricultura tradicional pataxó é desenvolvida por aproximadamente sessenta famílias. Nessa mesma gleba, fica a Reserva da Jaqueira, com aproximadamente 827 hectares de Mata Atlântica, onde um grupo de jovens Pataxó desenvolve, por iniciativa própria, trabalho de etnoturismo e preservação ambiental.

Para Grunewald (1999, p. 61), que chama Coroa Vermelha de “aldeia turística”, a construção social desse núcleo sempre teve em mira a atividade artesanal voltada à venda aos turistas. Aliás, esse autor defende a tese de que a etnicidade Pataxó se constitui num movimento de afirmação das tradições indígenas, usadas como sinais diacríticos (dança, pintura, nomes indígenas, vestimenta) na interação social desses índios com agentes de diversos segmentos sociais, mas especialmente turistas compradores de suas peças artesanais. Trata-se, portanto, de uma produção instrumental de cultura que visa à interação, mas que, internamente, promove também novos elementos culturais para a construção consciente de uma identidade Pataxó.

Essa tese, no entanto, sofre reparos de alguns Pataxó com quem conversei. Em conversa informal, um membro Pataxó de Coroa Vermelha, fazendo alusão ao projeto político-pedagógico da escola indígena, distingue três importantes vertentes para a educação dos Pataxó – formação visando o turismo, tradição oral e luta pela terra –, relacionando-as respectivamente como elementos distintivos das três maiores aldeias Pataxó e Pataxó Hã-Hã-Hãe: Coroa Vermelha, Barra Velha e Caramuru. Destaca, assim, Coroa Vermelha como essencialmente voltada para o turismo, embora outras aldeias, inclusive Barra Velha, também se dediquem à produção e, de alguma forma, à venda do artesanato aos turistas. Todavia, defende que Coroa Vermelha não poderia ser vista como algo uniforme, tanto pelas suas características territoriais quanto pelos significados que os diversos atores sociais atribuem à mesma como um todo ou em suas subdivisões. Como um núcleo que se formou paulatinamente com a vinda de diversos pataxós de outras aldeias, principalmente Barra

Velha, ou mesmo pataxós que viviam fora das aldeias, Coroa Vermelha apresenta-se como uma comunidade heterogênea, com uma dinâmica interna bastante complexa.

Se é certo que alguns de seus representantes, quando falam da aldeia, tratem-na por *a comunidade* – que, segundo os próprios índios, “são todos os índios ali” – e também demonstrem organizá-la a partir de ramificações maiores de parentesco direto, que distinguem com base nas mesmas famílias de Barra Velha (os Ferreira, os Braz, os Santos e os Alves), são bastante diversas as redes de relações que estabelecem entre si, bem como as cargas semânticas atribuídas às práticas sociais locais.

Além disso, são comuns em Coroa Vermelha casamentos interétnicos, principalmente entre índios e afro-brasileiros, pelo fato de estarem efetivamente expostos ao contato intenso com não-índios, e até pela própria disposição geográfica da aldeia. Esse fato traz repercussões na vida interna da comunidade e na própria visão que alguns Pataxó de Coroa Vermelha têm da comunidade e de si mesmos, denominando-se, alguns, como filhos desse tipo de união, de *já descendentes*. Em mais de uma reunião da comunidade, o tema dos casamentos interétnicos e as relações internas que estabelecem os cônjuges não-índios na comunidade são motivos para preleções das lideranças, em que se procura discutir direitos e deveres dos não-índios, desaconselhando-se, na medida do possível, a união marital com esses últimos.

Com efeito, na configuração da comunidade indígena, a etnicidade apresenta-se fortemente arraigada e construída nos laços de parentesco e em sua relação com a aldeia-mãe, como se pode perceber no depoimento anterior de Zabelê Pataxó, e é reforçada na reafirmação e valorização da sua tradição e nas histórias compartilhadas pelos mais antigos, mesmo em se tratando de uma comunidade fortemente submetida às mais diversas situações de contato, muitas vezes marcadas por conflitos e até violência. Foi o caso, por exemplo, da implantação do projeto do governo brasileiro para as comemorações dos 500 anos, cujo processo de negociação para a demolição das casas e instalações de equipamentos provocou grave impacto na organização social da aldeia, com sérias repercussões na vida da comunidade indígena, como veremos adiante.

Outra Coroa Vermelha

Na minha terceira visita – segunda como pesquisadora –, em 7 de agosto de 1999, Coroa Vermelha ainda se parece com a Coroa de alguns meses atrás, com exceção do grande painel da Embasa que anuncia obras. Internamente, contudo, um ritmo muito agitado de conversas, suposições, especulações, em que nada passa despercebido, denuncia que a comunidade fervilha:

- Vão ou não desocupar a área?
- Eu não quero sair. Minha filha está enterrada aqui perto, e daqui desta terra tiro meu sustento, não vou morar numa vila. Índio não nasceu para morar em vila.
- Eu posso sair, mas dou o meu preço.
- Por mim, ninguém saía.⁴⁴

Às vésperas dos 500 anos, ainda não há sinais visíveis de que o projeto do governo para as comemorações, que prevê obras e modificações profundas na paisagem e economia local, vá ser implantado, mas há um ritmo de intensas discussões e reformulações das propostas até então apresentadas e de expectativa quanto ao futuro próximo. O tempo é elemento fundamental nessa história. Todos sabem que o limite é o marco do 22 de abril do ano 2000. Até essa data, muito pode acontecer, de um lado e do outro; depois – todos suspeitam também – não haverá mais palco nem luzes – mais difícil haver, portanto, preocupações com os Pataxó.

A Escola Pataxó de Coroa Vermelha é o palco privilegiado dessa movimentação. São frequentes as visitas de técnicos, arquitetos, funcionários da Funai, representantes de ONGs, pesquisadores, lideranças

44 Trecho gravado em reunião na sede antiga da Escola Pataxó de Coroa Vermelha.

índigenas de fora. Os carros que trazem os não-índios e lideranças indígenas estacionam na área de lazer da escola – se é que se pode chamar assim o quadrado de terra batida que ladeia um barracão de madeira, com duas salas de aula, a sala da direção, cozinha e pequeno sanitário. Os visitantes abrigam-se na varanda do barracão ou na sala da direção para entabular as conversas. Assim, a escola é ponto de encontro, lugar das reuniões com a comunidade, as lideranças e visitantes.

As primeiras reuniões

Foi na Escola Pataxó de Coroa Vermelha, em 7 de agosto de 1999, que presenciei a primeira reunião com várias lideranças da Aldeia de Coroa Vermelha, membros da comunidade indígena e assessores não-índios, estudiosos e representantes de órgãos governamentais vindos de fora.

As falas, nessa reunião, denunciam que há perplexidade entre os índios diante da variedade de fontes de informações e dos discursos muitas vezes contraditórios a que são submetidos nesse processo de implantação do projeto, tendo que opinar e decidir sobre coisas que já chegam prontas ou equivocadas. Há um ritmo desgastante de reuniões, chegando a haver duas ou mais num dia, gerando forte impacto no cotidiano dos índios ali presentes e na vida da comunidade como um todo.

O que também fica evidente é o conflito entre o coletivo e o individual. O que vai ser implantado diz respeito à comunidade como um todo, mas mexe preferencialmente com o interesse de alguns. O dilema se instala entre os interesses coletivos e os pessoais, a depender da área atingida. Revela-se também a desigualdade entre os direitos de não-índios e índios nas negociações com o governo, e a percepção que os próprios índios têm da história, associando não-índios e governantes.

Por outro lado, os representantes da Conder, que defendiam os interesses do governo do Estado, e os representantes do Ministério do

Turismo, do lado do governo federal, pressionavam no sentido de que as negociações fossem individualizadas, numa estratégia que se revelou eficaz para os seus objetivos, porque desorientava a condução coletiva nas discussões e decisões sobre a implantação do projeto.

O evento comemorativo dos “500 Anos de Descobrimento do Brasil” era motivo de farto apelo midiático, a exemplo do famoso relógio da Rede Globo instalado em uma das praças principais de Porto Seguro, cuja imagem, exibida diariamente em horário nobre da emissora, apresentava a contagem regressiva dos dias para as “Comemorações dos 500 Anos”. As negociações para as desapropriações, a construção das casas, além da organização da Conferência e Marcha Indígenas, junto com os atos programados pelo movimento *Brasil: outros 500*, tudo isso contribuía para o forte clima de tensão, apreensão e agitação que se intensificava em Coroa Vermelha, já no dia que retornei à área, para mais uma visita, em 6 de janeiro de 2000.

Logo no caminho, observo que muita coisa mudou. À altura da praia do Mutá, a uns três quilômetros de Coroa Vermelha, anuncia-se numa grande placa: “Comércio Provisório de Índios e Não-Índios a 500m”. São pequenos *boxes*, com aproximadamente seis metros quadrados, em madeira pintada de tinta branca, dispostos em três fileiras, como se formassem um grande quadrado, cuja “abertura” voltava-se para as margens da estrada. Os telhados, de telhas Eternit, são também pintados, em cores distintas para cada fileira: azul, verde, vermelha. Do lado da praia, situa-se o comércio indígena e, do lado oposto, o de não-índios. Aparentemente são semelhantes, mas noto diferenças, principalmente no sortimento das lojas e nas placas. Em muitas lojas dos não-índios, há apelos para a venda a crédito, por cartão, e os produtos oferecidos são em maior quantidade e diversidade, havendo também produtos do artesanato Pataxó. Pelas margens da pista, no lado da praia, crianças e adolescentes, vestidos com tangas e cocares, ou não, movimentam-se indo e vindo de Coroa Vermelha.



Figura 7 – Coroa Vermelha em obras

Na entrada do Cruzeiro, tudo está diferente. Coroa Vermelha me aparece envolvida, escondida, como uma grande caixa de madeira decorada com enormes logotipos dos órgãos governamentais e construtoras que operam na área. A pequena rua asfaltada que dá acesso ao Cruzeiro está fechada com tábuas de madeira, e três grandes placas que se sobrepõem a esse “muro” anunciam: “Urbanização de Coroa Vermelha” (em cores azul, vermelho e branco, com logotipos do Governo do Estado da Bahia, da Secretaria de Planejamento Ciência e Tecnologia e da Conder). À esquerda desta, em fundo verde, mais acanhada, uma outra placa anuncia: “Construção do Museu do Índio e do Comércio Indígena”, com o logotipo do Governo Federal – Ministério dos Esportes e Turismo. Mais à esquerda, do lado oposto à terra indígena, outra placa indica: “Terminal Turístico de Coroa Vermelha”, ou seja, o *shopping dos brancos*, como ficou conhecido. Na verdade, o centro comercial inicialmente previsto pelo projeto Made para o Mini-Parque de Coroa Vermelha, depois das diversas discussões e reformulações sofridas, terminou desmembrando-se em dois, sendo um centro comercial só para os Pataxó e

o outro, fora da terra indígena, para os comerciantes não-índios, muitos dos quais antes dividiam com os Pataxó o antigo comércio no Cruzeiro de Coroa Vermelha. Também na pista esquerda, dos não-índios, há placas que anunciam a construção de uma nova escola estadual e de obras de saneamento básico.

Tento entrar na Coroa Vermelha que se esconde atrás das placas, mas um funcionário me avisa que não é possível a entrada de turista. Digo que vou visitar uma índia Pataxó, que mora na entrada do Cruzeiro, e ele permite que eu entre. O acesso até lá está muito mudado, e nesse momento há homens trabalhando e tratores no entorno. Foram destruídas as construções na entrada da pista, onde se localizavam o restaurante Portal de Coroa Vermelha, as sorveterias, as lojas. As duas barracas armadas com madeira e cobertura de plástico preto, onde eram vendidos produtos importados do Paraguai, roupas, entre outras miudezas, também não estão mais lá. Alguns turistas chegam a pé pela praia. O barracão principal da escola Pataxó também foi demolido, mas o barracão anexo, do outro lado da rua, ainda está de pé. Permanecem ainda a Pousada da Lua, que pertence a um índio, e as casas dos índios que não quiseram sair, como o Sr. Honorato Ferreira e D. Mirinha Pataxó. O chão está todo escavado, é ensurdecedor o ritmo dos tratores e caminhões, e há escombros por todos os lados. Mais adiante, meninos e meninas Pataxó vendem artesanato aos turistas que se aproximam pela praia. A retirada das casas e das barracas deixa ver os coqueiros, que antes não se descortinavam. Há muitos em volta da antiga praça.

Vou andando por dentro da aldeia, observando as mudanças. São tantas, que me atordoam – imagine para quem sempre viveu ali?

Na *invasão* e nas ruas que circundam a área dos não-índios, a Aldeia Nina, há muitas “construções de bloco” mais recentes e muitos escombros das casas dos não-índios, que foram indenizados ou receberam outra casa no conjunto especialmente construído para abrigá-los, fora da terra indígena. Estes, antes de sair, retiraram o que foi possível: portas, janelas, tijolos, telhado, madeira, deixando na maioria das vezes só a alvenaria ou pedaços pequenos das paredes arrancadas, o que demonstra que ali teria havido uma casa. Observo que, ao lixo espalhado nos

vários pontos ao longo das ruas, agora se somam os restos dos escombros, numa mistura de cores e formas que impressionam o meu olhar.

Em 22 de março de 2000, percebi que Coroa Vermelha se encontrava novamente muito modificada, com quase todas as ocupações na parte do antigo Cruzeiro demolidas, e algumas construções, como as sedes do Comércio Indígena e do Museu de Coroa Vermelha, bastante avançadas. A implantação da cruz de aço, de autoria do artista plástico Mário Cravo Neto, era, inclusive, motivo das conversas e insatisfações. Todos reclamavam a antiga cruz, que foi retirada à revelia da comunidade e levada ninguém sabia para onde, e criticavam a nova, imposta ostensivamente, com a aprovação apenas de cinco dos oito membros da comissão representativa da comunidade para o acompanhamento das obras do memorial.



Figura 8 - Demolições na Terra Indígena de Coroa Vermelha

Algum tempo depois da minha chegada, fui até a área reformada e procurei com os olhos a antiga sede da escola. Lá, onde ficava a escola, estava um grande círculo de tijolo e cimento, provavelmente o prédio

do comércio indígena (também conhecido como *shopping*, ou *pataxopping*, como falam alguns). O calçamento, em pedra portuguesa, já estava avançado, mas, coberto de areia como estava, não dava para ver se o trabalho tinha incorporado as sugestões daquela reunião do ano anterior, quando se discutiram justamente as mudanças nas figuras que compunham a passarela: pássaro ou lança?

Nas andanças pela Terra Indígena Pataxó de Coroa Vermelha, mais precisamente do lado direito da pista, na entrada do Cruzeiro, as modificações na paisagem eram tantas, que se somavam de uma forma quase vertiginosa para quem estava ali chegando com a pretensão de observar e registrar o máximo possível: como dar conta de cada detalhe? Procurava lembrar de memória onde eram as antigas ocupações, no lugar que agora se viam ruínas, patrol e manilhas. De comum, só os esgotos, que também resistiram, correndo a céu aberto.

Os sentimentos iniciais de expectativa e apreensão, à medida que o relógio das *comemorações* fazia a sua contagem regressiva, foram sendo exacerbados ostensivamente. Nesse estado de tensão, que não era só meu, aconteciam inúmeras conversas cotidianas entre representantes de órgãos de governo os mais diversos (Ministério dos Esportes e Turismo, Ministério da Cultura, Funai, Ministério da Saúde, Conder) e os representantes da comunidade indígena mais diretamente envolvidos nas construções, num ritmo quase frenético. Contudo, essa excitação revelava-se também nas conversas de esquinas e bares, nos ônibus, em Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia, mesmo entre os não-índios, nas notícias e artigos da mídia: jogadas, palpites, apostas criavam um clima de tensão que se exacerbou num crescendo desde os primeiros dias de abril até o esperado dia 22, numa sequência de acontecimentos. Primeiro, havia o *frisson* das visitas de assessores de órgãos estaduais e federais, assessores de ministros, além da ansiedade dos que estavam sem casa, ou que tiveram suas casas negociadas, mas que ainda dependiam da intervenção do órgão responsável para concluir as obras, dos que não tiveram benfeitorias, dos que se reconheceram ludibriados e ainda tinham esperança de reverter a situação, enfim, configurava-se um movimento com um ritmo que beirava a violência e gerava a indignação da maioria. Sucedi-

se as obras para a implantação do projeto governamental, com flagrante agressão aos costumes e organização da comunidade, os acontecimentos em torno da implantação da cruz de Mário Cravo Neto e o desaparecimento da cruz antiga, seguidos da destruição do monumento indígena, e os eventos que se desenrolaram até a Conferência e Marcha Indígenas, com a presença e atuação desastrosa – e ilegal – da Polícia Militar na área, como será apresentado com mais detalhes a seguir.

Breve cronologia dos acontecimentos de abril⁴⁵

Uma série de acontecimentos, nem sempre expostos ao público, ocorridos entre 1997 e 2000, pontuou as trajetórias de diversos atores e segmentos organizados que convergiram para Coroa Vermelha no dia 22 de abril de 2000. Mas foi a partir do início de abril de 2000 que, numa proporção inversa à contagem regressiva do relógio da Rede Globo, os fatos políticos que ilustravam as páginas da imprensa aumentaram em número e intensidade e modificaram sobremaneira o cotidiano dos Pataxó de Coroa Vermelha.

No início do mês de abril de 2000, os índios Pataxó ocuparam a Fazenda Guanabara, no entorno do Monte Pascoal, como forma de protesto contra a festa dos 500 anos, exigindo a demarcação da área como terra indígena. Em Coroa Vermelha, a Polícia Militar do Estado da Bahia invadiu a terra indígena no dia 4 de abril e derrubou o monumento de resistência indígena projetado pelo artista galês Dan Baron, o mesmo que fez o monumento em homenagem às vítimas do massacre de Eldorado dos Carajás. Dias antes, de pontos diversos da Amazônia, mais de 500 líderes indígenas iniciaram a marcha para Coroa Vermelha. Essas lideranças, no dia 13 de abril, encontraram-se em Brasília para uma manifestação no Congresso Nacional. Durante o ato, cobraram a aprovação do Estatuto das Sociedades Indígenas, que tramitava há nove anos no Congresso Nacional, e a demarcação das terras indígenas, entre elas a da Reserva Raposa Serra do Sol, no norte de Roraima.

⁴⁵ Para este relato, tomo como fontes dados de matérias publicadas no jornal *A Tarde* e outros jornais de circulação nacional, além do acervo da ANAI, confrontando-os com anotações de campo e dados do acervo desta pesquisa, gravado em áudio.

Nesse mesmo dia, o procurador da República, Ageu Florêncio, solicitou ao Ministério Público Federal que acionasse todos os órgãos federais e estaduais, a fim de garantir a segurança dos representantes indígenas que seguiam na marcha para participar da Conferência Indígena. O gesto do procurador foi motivado pelo “Manifesto de Manaus: 500 anos de Resistência Indígena, Negra e Popular”, de sete lideranças Ticuna do Amazonas. No manifesto, os ticunas criticavam as comemorações do ponto de vista oficial, dizendo que era uma “festa para as elites colonialistas responsáveis pelo genocídio e massacre de índios, negros e pobres”. Do Nordeste e Centro-Sul saíram também outras caravanas de representantes indígenas, que, no entanto, não passaram por Brasília, realizando atos políticos em diversas cidades que atravessaram na sua marcha.

Em Brasília, no dia 13, o representante indígena Henrique Iabady, empunhando uma flecha voltada para o rosto do presidente do Senado, Antônio Carlos Magalhães, exigiu a imediata aprovação do Estatuto das Sociedades Indígenas. Um pouco antes desse episódio, cerca de 500 integrantes da marcha atiraram flechas contra o relógio da Rede Globo, em Brasília.

Nesse ínterim, em Coroa Vermelha, uma série de fatos políticos também tumultuou a vida da comunidade indígena local. Depois da derubada do monumento indígena pela Polícia Militar, intensificou-se a indignação interna na comunidade Pataxó, cujos membros, em reunião com representantes do Ministério do Turismo, no dia 8 de abril, reivindicaram o direito de reconstruir o seu monumento no mesmo local da primeira iniciativa abortada. No entanto, os representantes do governo na área tomaram diversas iniciativas para pressionar os Pataxó de Coroa Vermelha a acatar a presença da Polícia Militar e desistir da ideia da construção do monumento projetado pelo artista galês. Além disso, deram início ao processo de preparação da área para receber a comitiva oficial, inclusive o presidente da República, em Coroa Vermelha, o que atendia aos interesses da facção pefelista do governo, cujo ministro do Turismo enfrentava um processo de desgaste político no interior do seu próprio partido.

A ala peessedebista do governo federal se desinteressou de ir a Coroa Vermelha a partir do parecer do coronel Cardoso, mas queria ter ao seu lado alguns índios nas comemorações em Porto Seguro, como forma de neutralizar o acirramento do conflito que já se antevia e a péssima repercussão da destruição do monumento. Puseram-se a serviço dessa ala governista o secretário do Governo no Palácio Nacional, Marcelo Cordeiro, e o sub-procurador da República, Roberto Santoro, que era o contato de Marcelo Cordeiro no Ministério Público Federal. Enquanto isso, a ala pefelista, através do assessor Ivo Mendes, pôs-se a dissolver, com algumas iniciativas, a imagem de que haveria perigo na ida da comitiva oficial até Coroa Vermelha.

Nos últimos dias que antecederam o início da Conferência Indígena, o governo se dispôs a discutir o Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), recomendado pelo Ministério Público, de modo a garantir as obras a serem realizadas depois de 22 de abril. Mas havia também no eixo da discussão uma outra disposição: a de garantir “a festa”. Ficou evidente a relação entre as ações governamentais na área e a negociação para a condução dos eventos em Coroa Vermelha.

Entre a reunião do dia 8, com representantes do governo, e a reunião da terça-feira seguinte, dia 11 de abril, no Centro Cultural Pataxó, houve um intenso ritmo de conversas entre os representantes do governo, funcionários da Conder e as lideranças Pataxó. A reunião do dia 11, em que era esperada a presença dos procuradores da República (que chegaram apenas no dia seguinte), foi conduzida pelo presidente do Conselho de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (CAPOIB), José Adalberto Macuxi, e pelo cacique da Aldeia de Coroa Vermelha, Ailton Alves, ou cacique Karajá. Várias questões foram colocadas em discussão muito rapidamente nessa reunião, de acordo com a estratégia estabelecida pelas lideranças para conseguir aprovação dos pontos que lhes interessavam. Entre estes, estava a proposta de construção de um outro monumento indígena, uma escultura de madeira, a ser feita pelo índio Crispim, o que gerou vários comentários e burburinho da audiência, a defesa da necessidade de que os próprios Pataxó negociassem direta-

mente com os governantes em Brasília, e, inclusive, a proposta de que o presidente da República viesse até Coroa Vermelha.

Segundo relato de alguns pataxós, a convite de assessores do Ministério do Turismo e da Conder, alguns representantes da comissão compareceram ao escritório da Conder, nas proximidades da terra indígena, e lá foi insinuado que, com a possibilidade de o presidente da República não mais visitar Coroa Vermelha no dia 22, as obras de melhoria na aldeia, ainda não concluídas, poderiam não ter continuidade após aquela data.⁴⁶ Ao final desse encontro, passou-se uma lista de presença que foi posteriormente anexada a uma carta. Segundo relato da própria irmã do cacique Karajá, Nitinawã Pataxó, a carta foi ditada após a referida reunião, no escritório da Conder, pelo Sr. Ivo Mendes, a uma representante Pataxó na Comissão de Representantes da Comunidade, Benilda Pataxó, também presidente da Associação Comunitária Pataxó de Coroa Vermelha. Nitinawã, que entrara no escritório para resolver assuntos pessoais, ao se deparar com a reunião, gravou-a em fita cassete, inclusive o *ditado* do assessor Ivo Mendes, e a entregou aos procuradores da República, na reunião do dia seguinte, 12 de abril. Nessa carta, entre outros pontos, a comunidade indígena de Coroa Vermelha estaria convidando o presidente a vir a Coroa Vermelha, além de concordar com o esquema montado pela Polícia Militar na área da aldeia.

Esse fato gerou indignação na Terra Indígena de Coroa Vermelha entre os próprios pataxós. A sua revolta foi motivada, sobretudo, pela referência explícita, no documento, à suposta autorização, de sua parte, para que a Polícia Militar permanecesse na área, onde já vinha praticando várias ações de intimidação aos índios, inclusive a manutenção do cacique Karajá sob a mira de metralhadoras. Mas levou também à reação de outros índios, de diversas etnias, reunidos em Brasília, inclusive Nilton Muniz, liderança das mais atuantes do Conselho de Caciques Pataxó e do movimento indígena nacional. Na noite do dia 12, José Adalberto e o cacique Karajá chegaram a Brasília, num jatinho fretado pelo governo do Estado da Bahia, por iniciativa pessoal do próprio governador César Borges.

⁴⁶ Ver Lição 3, da Parte 2.

No acampamento da marcha em Brasília, no dia 13, o cacique Karajá e José Adalberto tentaram entrar na delegação dos 17 representantes indígenas que seriam recebidos em audiência. Os representantes se reuniram e resolveram que só falariam com o presidente aqueles que tivessem vindo na marcha. No entanto, por conta da pressão dos representantes do Ministério do Turismo e do governo da Bahia para que essas lideranças indígenas fossem recebidas no Planalto, o presidente da CAPOIB e o cacique de Coroa Vermelha conseguiram entrar e entregar ao presidente a carta que foi forjada pelo assessor do ministro do Turismo.

No dia 14 de abril, a ANAI lançou uma nota denunciando os acontecimentos, e os procuradores da República afiançaram aos índios que o Ministério Público adotaria as medidas judiciais cabíveis para apurar as responsabilidades criminais pela invasão policial do dia 4 de abril e pela inautenticidade do documento de convite ao presidente.

No dia 15 de abril, chegaram ao Monte Pascoal os representantes indígenas de outros estados para participar da Conferência dos 500 Anos dos Povos Indígenas, e tomaram conhecimento do documento forjado pelo Sr. Ivo Mendes. Os representantes indígenas reunidos no Monte Pascoal repudiaram o documento.

No dia 17 de abril, começou a Conferência Indígena em Coroa Vermelha. As caravanas foram chegando aos poucos de várias regiões do país. Ao todo, foram aproximadamente 3.600 representantes de etnias diversas que se instalaram na Terra Indígena de Coroa Vermelha, em área contígua ao Centro Cultural Pataxó, na estrada que liga Coroa Vermelha a Santa Cruz Cabrália. Em Porto Seguro, realizou-se a Semana da Resistência, com manifestações pelas ruas. Integrantes do MST fizeram um ato público em memória dos mortos de Eldorado dos Carajás.

Em Coroa Vermelha, no local onde foram armadas grandes tendas para abrigar as representações indígenas, começaram a chegar colchonetes e alimentos, em quentinhas, trazidos por policiais militares do estado para o Centro Cultural Pataxó. Os representantes indígenas que chegavam eram recepcionados por assessores e outros representantes indígenas ligados ao comitê organizador da conferência, que, a partir da verificação da inscrição do participante numa lista prévia, entregavam

um crachá de identificação, onde, no alto, lia-se: “Resistência Indígena, Negra e Popular, Brasil: outros 500; Marcha Indígena 2000; Conferência Indígena, Coroa Vermelha, 18 a 21 de abril de 2000.” Em seguida, havia nome, povo, aldeia, estado, organização indígena.

Na abertura da conferência, diversos povos apresentaram as suas danças e cânticos na grande tenda armada para as reuniões, sendo recepcionados por um grande número de representantes Pataxó Hã-Hã-Hãe e Pataxó de diversas aldeias, entre eles o Pataxó Hã-Hã-Hãe Nailton Muniz.

Lideranças indígenas de todo o país lançaram, no dia 18 de abril, a Carta do Monte Pascoal, em que pediam a regularização dos territórios indígenas até o final do ano, denunciavam a destruição do monumento erguido na Terra Indígena de Coroa Vermelha e repudiavam o massacre de Eldorado dos Carajás. No dia 19 de abril, os índios aceitaram os colchões, os sanitários químicos e a alimentação enviada pelo governo, mas recusaram, em plenário, por maioria, a proposta do encontro com o presidente Fernando Henrique Cardoso, em Porto Seguro, no dia 22.

Em Eunápolis, as caravanas do MST, que se reuniram em Porto Seguro, e diversos ônibus de turismo e automóveis de qualquer espécie ficaram retidos desde o dia 21 de abril. Há relatos de diversas pessoas que tentaram se deslocar em direção a Porto Seguro e foram impedidas pela ação da Polícia Militar, inclusive estudantes de diversos pontos do país que se juntariam aos manifestantes em Coroa Vermelha.⁴⁷ A trajetória desde as rodovias que dão acesso à área tinha sido dificultada por problemas com miguelitos⁴⁸ e *blitzes* policiais.

Houve mais duas tentativas de aprovação da proposta do encontro de representantes indígenas com o presidente da República. Ambas foram derrubadas em plenário. Foi aprovada, no dia 21 de abril, na plenária da Conferência Indígena, a proposta de unir os índios, numa caminhada de Coroa Vermelha a Porto Seguro, aos representantes alojados no Qui-

47 Ver OLHARES E REGISTROS DAQUELE 22 DE ABRIL. Campinas: Maio, 2000. Revista idealizada por diferentes pessoas que estiveram presentes em Eunápolis e Coroa Vermelha no dia 22 de abril.

48 Pequenos instrumentos pontiagudos que, ao penetrar nos pneus, provocam avarias.

lombo e aos representantes do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, que se esperava que descessem de Eunápolis para Porto Seguro.

O dia seguinte começou bem cedo. Logo às cinco horas da manhã, aconteceu a primeira batalha, entre o Pelotão de Choque da Polícia Militar e manifestantes que saíam do Quilombo para se juntar aos manifestantes indígenas. Em meio a espancamentos e agressões corporais, a polícia fez mais de 140 presos, entre militantes de entidades do movimento negro, *anarcopunks*, sindicalistas e estudantes.



Figuras 9A e 9B - Índios e policiais

Na entrada da rua que dá acesso à invasão, logo abaixo, adentrando a terra indígena, nas primeiras horas da manhã, havia uma barreira de policiais e, logo atrás, uma fileira de “seguranças” indígenas. Não dava para visualizar, assim superficialmente, o significado daquela superposição de policiais e índios. Algo de insólito se insinuava quando um policial sacou do bolso da calça uma pequena máquina fotográfica e pediu a um dos Pataxó que também montava guarda na “barreira indígena” que tirasse uma foto sua, abraçando, em seguida, um dos índios em fileira, fazendo pose para a foto. Mesmo com todo o clima, quem poderia prever que, duas horas mais tarde, ainda nos limites da Terra Indígena de Coroa Vermelha, índios e policiais se encontrariam em poses e posições tão diferentes?

Nas ruas, um pouco antes da saída da marcha, era grande a movimentação. Fomos conseguindo juntar o quebra-cabeças com o monte de palavras que ia se formando à medida que andávamos em direção ao Centro Cultural Pataxó: pancadarias, índios e militantes feridos, muitos presos. Mas ainda não era possível entender direito o que estava acontecendo.

A marcha saiu atropelada, tendo à frente os Pataxó, sob a liderança de Nailton Muniz, vice-cacique Pataxó Hã-Hã-Hãe. Observei a textura da faixa que anunciava a marcha, improvisada com um pano que parecia quase surrado. Os representantes iam organizados por etnia, e vi, com certa aflição, diversas criancinhas de colo sendo levadas por suas mães.

Na ponte, à entrada da aldeia, vi também um jovem Pataxó de Coroa Vermelha, com o filho num dos braços, enquanto no outro dividia, não sei como, o gravador ligado e a máquina fotográfica, tentando capturar a marcha de frente. Apressei-me para ajudá-lo com a máquina ou o gravador, mas ele não aceitou ajuda, e continuou acumulando as funções de pai e de pesquisador da cultura indígena. Conforme manifestara no grupo de pesquisa,⁴⁹ queria documentar o evento segundo a sua própria ótica. Mas creio que esse jovem Pataxó não chegou até a frente da marcha para ver os policiais, à altura da praia do Mutá, sob o painel que portava o emblema oficial das comemorações, com o logotipo do

49 A esse respeito, ver Parte 2 deste livro.

Ministério do Turismo, do Prodetur e do Governo da Bahia, lançarem as bombas de gás lacrimogêneo e as balas de borracha que fizeram o índio Gilson Terena se jogar ajoelhado ao chão, tentando desesperadamente defender os parentes que vinham atrás.



Figuras 10A e 10B – Marcha Indígena

Parte 2 **Lições de Abril**

Construção da autoria

Nesta parte, dividida em seis *lições*, discuto o complicado jogo de relações interétnicas no contexto observado, analisadas sob o fio comum da autoria/autonomia. Ao tentar realizar a análise dos acontecimentos sob o viés da autoria indígena, fez-se necessário retomar os conceitos de *autoria* e *autonomia*, tentando redesenhá-los teoricamente para fora dos paradigmas canônicos. Procurei rever a autoria nas práticas socioculturais, ampliando a sua compreensão como construção coletiva, política, que abarca, fenomenologicamente, a interação e a enunciação. Para o leitor interessado apenas na descrição e análise dos acontecimentos diretamente articulados com o breve panorama desenhado na Parte I deste livro, acredito que seja possível passar diretamente às seis lições de abril, que também compõem esta parte.

Redefinindo a autoria

Ao chamar a atenção para a necessidade de uma consideração eminentemente política do conceito de autoria, numa leitura historiográfica, Bürke (1995) apresenta uma seleção de alguns autores, significativos na história ocidental, e observa que, até aqui, a autoria tem sido tratada de forma periférica, e os enfoques abordam preferencialmente questões teórico-estéticas, em torno de velhas dicotomias, como expressão *vs* inscrição, *mimesis vs* criação. Tanto no modelo mimético quanto no inspiracional, o *autor* torna-se aquele que concebe a obra, mas como um sujeito inteiramente receptivo, através do qual uma verdade impessoal é registrada. A imitação, por exemplo, tal como percebida na *Poética* de Aristóteles, refere-se aos sistemas, regras e convenções a que estão

submetidos poetas e dramaturgos. Platão, no *Íon*, monta uma rapsódia em que o poder divino rouba ao poeta qualquer consciência ou faculdade racional para declamar seu próprio *script*, tal como nas *Escrituras*, em que a tarefa do profeta é secundária diante das palavras de Deus.

Do mesmo modo, a visão medieval do artista como um copista dentro de convenções canônicas (MINNIS, 1995) reflete a concepção mimética do papel autoral. Numa aproximação entre a perspectiva medieval e a produção teórica moderna em relação à autoria, Bürke (1995) argumenta que, na modernidade, o desenvolvimento da investigação das ciências humanas, centrado nas contribuições das ciências da linguagem, conduz à *negação do autor* em função do texto ou do discurso. As teorias do século XX (Freud, Derrida, Foucault, Barthes, entre outros), quando colocam a questão do *outro* no inconsciente ou na linguagem em si, prolongam a noção de alteridade, transplantada das fontes sagradas e idealistas:

A morte do autor preconizada por Barthes, bem como as produções acadêmicas contemporâneas de repúdio ao autor não diferem substancialmente do ponto de vista medieval, no qual o autor humano das *Escrituras* não tinha o poder de criar, mas seu texto derivava da autoridade de Deus. Como na perspectiva contemporânea a linguagem tudo abarca, substitui-se a palavra Deus por linguagem. (BÜRKE, 1995, p. 7, tradução nossa)

A crítica feminista,⁵⁰ no entanto, relativiza o discurso *desautorizador* da agência, e a segunda geração da crítica pós-colonial faz a defesa da especificidade do sujeito, situando no âmbito do texto a experiência cultural – pessoal e irredutível – do seu autor (FHLATHÚIN, 1995). Em ambos os casos, uma rejeição rigorosa do sujeito universal implica a reafirmação do sujeito em suas particularidades sócio-históricas e culturais.

No atual estágio das discussões, Bürke (1995) conclui pela necessidade de recuperar teoricamente a dimensão política da autoria, argumentando que as dificuldades em realizar tal tarefa não devem levar ao abandono desse propósito.

50 Sobre o assunto, consultar Ciroux (1995), Miller (1995), e outros.

Mesmo sem advogar uma teoria geral sobre a autoria, mas concordando quanto à necessidade de um tratamento eminentemente político do tema, procurei entender como sujeitos potencializam a capacidade de articulação discursiva – que é antes de tudo política – e se *autorizam* como *produtores de discursos*.

Autoria, escrita e escolarização

A concepção tradicional de alfabetização como desenvolvimento de competência individual entre um sujeito que aprende e o material escrito, um trabalho de decodificação solitário, frequentemente associado à escolarização, tem conduzido, ao longo da história, a diversos equívocos, sublinhando mitos como o da alfabetização e desenvolvimento cognitivo, mitos estes que contribuem para a discriminação dos analfabetos, na maioria das vezes retratados como seres incapazes de pensar e de agir, ou dominar sistemas complexos. Na verdade, essa concepção de alfabetização associa-se a concepções igualmente equivocadas em relação à *escrita* e *oralidade*, atribuindo à primeira qualidades intrínsecas capazes de transformar estruturas mentais, e faz acreditar que a escrita favorece um pensamento mais abstrato, mais lógico, mais reflexivo. Por outro lado, conferem-se à fala características como informalidade, pouca sistematicidade e incapacidade de conduzir a abstrações necessárias ao pensamento lógico. Consequentemente, essas crenças induzem a que as culturas de tradição oral sejam consideradas como inferiores ou pouco aptas ao desenvolvimento tecnológico e, por extensão, levam a uma depreciação dessas culturas e dos conhecimentos que lhes são próprios, positivando a tradição letrada, o que, algumas vezes, reflete-se na imagem que os membros dessas culturas tradicionais têm de si mesmos.

Paulo Freire (1974, 1997) utilizou o termo alfabetização dentro de uma perspectiva crítica, enxergando o domínio da escrita como um processo de leitura do mundo em que o alfabetizando se inscreve. Em outras palavras, estava atento para a inteligência das práticas socioculturais e seus sujeitos, que se desvela e esconde contraditoriamente pela

linguagem. As leituras de Barton e Ivanic (1991) demonstram que as práticas sociais da escrita se interpenetram com o exercício da oralidade. Nessas práticas, são múltiplos os significados e os papéis assumidos pelos sujeitos. Do mesmo modo, a concepção de *letramento*⁵¹ como “[...] um conjunto de práticas sociais que usam a escrita, enquanto sistema simbólico e enquanto tecnologia, em contextos específicos” (KLEIMAN, 1995, p. 18) deu lastro para a discussão das condições socioculturais em que essas práticas se realizavam, com algumas repercussões no processo de ensino/aprendizagem da escrita. Contudo, em teses e pesquisas lidas sobre a autoria, com poucas exceções, o conceito de autoria ainda aparece estritamente associado à produção verbal escrita.⁵² De modo que, embora minhas experiências anteriores apontassem para uma percepção da autoria também associada a práticas socioculturais basicamente orais, teoricamente o termo *autoria* remetia, no início da pesquisa, ainda estritamente à cultura escrita e à linguagem *stricto sensu*.

Tfouni (2000) tenta dissociar *autoria* de *escrita*, e *letramento* de *alfabetização*. Nesse sentido, faz uma aproximação importante entre as práticas socioculturais centradas na oralidade e a autoria. Argumenta que o discurso oral do analfabeto pode estar perpassado pela auto-reflexividade, definida como uma condição da autoria, que não é prerrogativa apenas dos alfabetizados:

O autor, então, é aquele que estrutura seu discurso (oral ou escrito) de acordo com um princípio organizador contraditório [a ilusão da transparência e a dispersão constitutiva da linguagem],⁵³ porém ne-

51 Street (1984) propõe dois modelos de letramento: o *autônomo* e o *ideológico*. O *modelo autônomo* toma a escrita como “um modelo completo em si mesmo, não considerando o contexto de sua produção para ser interpretado. Neste modelo autônomo, o processo de interpretação da escrita estaria determinado pelo funcionamento interno, intrínseco ao texto escrito”. Ou seja, trata-se de um ato individual, solitário, de decifração entre um leitor/escritor e um texto. Esse modelo inscreve-se naquela concepção que correlaciona a aquisição da escrita ao desenvolvimento cognitivo e atribui poderes à escrita e, por extensão, aos povos ou grupos que a possuem. Já o *modelo ideológico* de letramento parte do princípio de que todas as práticas de letramento são aspectos não apenas de uma cultura mas também das estruturas de poder de uma sociedade, e de que os estudos sobre o letramento também se inscrevem nessas relações de poder dominantes. Uma consequência dessa concepção é que as práticas de letramento mudam segundo o contexto. Assim, a escrita na escola obedece a determinadas regras. Em casa ou na comunidade, as práticas discursivas que conferem sentido à escrita podem ou não enquadrar as regras estabelecidas pela escola. Outra consequência é a relativização da dicotomia entre escrita e oralidade referendada pelo modelo autônomo. No modelo ideológico, escrita e oralidade se interpenetram.

52 A respeito, ver Rojo (1989), Calil (1995), Monte (1996b), entre outros.

53 A concepção da autora acerca do conceito de autoria se baseia em pressupostos da Análise do Discurso (ORLANDI, 1996; PECHEUX, 1990).

cessário e desejável, que lhe possibilita uma posição de auto-reflexibilidade crítica no processo de produção do seu discurso, fato este que provocaria no próprio texto um retorno constante à forma como aquele sentido está sendo produzido, sem que ela impeça que ele seja constantemente produzido. (TFOUNI, 2000, p. 42)

Por essa via, a autora deduz que pode haver uma produção escrita sem que haja autoria, e, ao contrário, pode ser possível encontrarem-se, no discurso do analfabeto, os princípios que implicam essa auto-reflexividade: coerência e unidade do dizer, que a referida autora identifica como definidores da autoria.

No entanto, essa perspectiva, embora avance na desmistificação de equívocos em relação à alfabetização, focaliza a autoria intradiscursivamente, centrada na unidade e auto-reflexividade, e demonstra ainda uma subordinação subjacente ao texto escrito. Por isso, comecei a trabalhar na reinterpretação desse conceito na perspectiva das práticas sociais em que se constrói a autoria, onde convivem oralidade e escrita.

Se as instituições (partidos, escolas, Universidades, Estado, Igreja) definem quem está autorizado a falar, ler e escrever, quem são *autores*; se as *posições de fala*⁵⁴ são determinadas e o uso da palavra é regulado através de regimentos, constituições, programas e uma série de normas sociais, culturais e linguísticas escritas e não-escritas (ORLANDI, 1997); a mim, interessava ver como esses mecanismos de poder são contraditoriamente apropriados, exercidos, questionados, seja por minúsculas e invisibilizadas ações do universo cotidiano, seja pela ação crítica ou enfrentamento visível da ordem dominante. No caso de grupos cuja tradição é basicamente oral, a apropriação da escrita e outras práticas discursivas, no sentido da contraposição ao silenciamento historicamente determinado, de certo modo, pode levá-las a *falar por si mesmas* e a produzir deslocamentos nas posições subalternas. Tais práticas podem não ser *autorizadas*; entretanto, no curso dos próprios movimentos, elas se autorizam. Cito, como exemplo, a literatura de afro-brasileiros. Esse tipo de literatura é geralmente diferenciado através do qualifica-

54 Estou considerando *posições de fala* o ordenamento dos lugares que, nas práticas discursivas, podem ser preenchidos pelos sujeitos, em oposição ao *lugar próprio* que é a construção de autoria, deslocada pelo ator social dos lugares instituídos.

tivo que remete à sua origem étnica, por uma tradição crítica que lhe atribuiu outros qualificativos – literatura menor ou baixa literatura em oposição à alta literatura –, tentando apagá-la do universo literário legitimado. Contudo, no interior do movimento de afirmação étnica que realizaram os intelectuais e os próprios escritores negros, associado a uma produção metacrítica, nos chamados discursos das teorias pós-coloniais e dos estudos culturais (BHABHA, 1998; HALL, 1997; entre outros), assume-se um outro ponto de vista que não o eurocêntrico. Essa produção literária específica se transforma em motivação para reconsiderações críticas, principalmente na esfera acadêmica.⁵⁵ Elas são resultado de um desejo de apropriação dos sistemas de representação para produzir um contradiscurso autorizado. Como práticas discursivas, constituem uma *linguagem própria* e retornam como produção metadiscursiva; são resultantes das condições sócio-históricas, e interferem nas redes simbólicas nas quais se produzem, ainda que contraditoriamente atreladas às condições de produção em que são gestadas. (MOREIRAS, 2001)

Outro exemplo é a escrita e publicação de textos provindos do movimento de educação escolar indígena. Fruto do trabalho dos seus próprios intelectuais e professores indígenas, em cooperação com estudiosos e assessores não-indígenas, esse tipo de material serve de instrumento para que as sociedades indígenas consigam produzir contradiscursos e reforçar os seus projetos de afirmação étnica e autonomia política.

Ampliando essa perspectiva da autoria para além da escrita, vejo o sujeito-autor, os *atores da construção da autoria*, em simetria com os *consumidores* em Certeau (1985, p. 94-97):

[...] produtores desconhecidos, poetas de seus negócios, inventores de trilhas nas selvas da racionalidade funcionalistas [...] os consumidores traçam “trajetórias indeterminadas” [...] Essas trajetórias são textos e ações imprevisíveis – ainda que gerados num sistema prescritivo. São “trilhas” onde se esboçam as astúcias, interesses e desejos diferentes.

Para a sua compreensão, o tempo, também como categoria de análise, faz diferença: o tempo propício, o momento possível, a ocasião. Não necessariamente o tempo das instituições, mas um tempo que se insti-

55 Sobre este assunto, ver Souza (2000).

tui nas próprias trajetórias, como veremos a seguir. Desse modo, parece apropriado, para entender a construção da autoria, lançar mão do conceito de táticas.

Certeau (1985), ao tomar criticamente as categorias de estratégias e *habitus*⁵⁶ de Bourdieu, admite-as também como uma dívida teórica, para avistar a inteligência das táticas. Focaliza na duplicidade das práticas cotidianas as formas de diferenciação, de assimilação, no sentido de *apropriação* dessas práticas pelo sujeito – seja ele o leitor, autor, ator social – para driblar o poder das instituições. Apresenta, assim, um sujeito que assimila a ordem dominante, não para *tornar-se semelhante a*, ou simplesmente como *aquele que reproduz a ordem dominante*, mas como *aquele que assimila* no sentido de apropriar-se astutamente, no que chama de “[...] infinitas formas de peregrinações possíveis sobre um sistema imposto (o do texto, análogo à ordem constituída de uma cidade ou de um supermercado)”. (CERTEAU, 1985, p. 265)

Encontro também simetria nessa compreensão de autoria que tento redefinir aqui com o que Paulo Freire⁵⁷ chama de “manhas históricas” dos dominados. Para Freire (2004, p. 32),

[...] as manhas se explicitam na linguagem, na cor, na atitude [...]. A violência dos exploradores é tal que, se não fossem as manhas, não haveria como agüentar o poder e a negação que se encontra pelo país [...]. Essas manhas, eu acho, não tenho dúvida alguma, de que não seria no meio desses índios que essas manhas não existiriam. Há 480 anos eles são obrigados a serem manhosos. Na medida em que fôssem-

56 Coulon (1995, p. 154), mesmo ressaltando a reprodução de Bourdieu de uma teoria determinista, critica a rigidez do *habitus*, lembrando que “[...] a onipresença do *habitus* na sombra das nossas ações cria um problema: parece que o ator de Bourdieu não é influenciado pelas diferentes aprendizagens a que é submetido. Seu destino parece traçado de antemão, inteiramente determinado pelo *habitus* inicial”. Assim, o *habitus* revela-se como uma totalidade, e parece funcionar como um operador estável e definitivo. Essa constatação leva-o a questionar o papel e a função da aprendizagem no ator de Bourdieu. Apontando a própria *diferença*, no sentido *derridiano*, de Bourdieu, Certeau (1985) constata que o referido autor parece sair das estruturas para ir em direção às táticas, mas esta é uma saída estratégica, para entrar de novo na racionalidade profissional. Sendo as estratégias de Bourdieu coerentes e inconscientes ao mesmo tempo, necessitariam ser desveladas pelo distanciamento e observação da sociedade objetivada. Se uma sociedade não poderia ser um sistema a não ser ignorando-o, recompõe-se assim a necessidade da contingência do cientista social para lhe revelar o que seria essa coerência. E ele pergunta: “[...] esse retorno apressado não seria um indicio de que ele conhece também o perigo, talvez mortal, que acarretam para o saber científico essas práticas demasiado inteligentes?”. (CERTEAU, 1985, p. 99) Em suma, ele vê na brecha da própria teoria a contradição do cientista, submetido ao poder que funda o saber científico.

57 Diálogo realizado com missionários que atuavam junto às comunidades indígenas do Mato Grosso, durante a 8ª Assembleia do Cimi, realizada entre 16 e 20 de junho de 1982. Posteriormente foi publicado no livro *Pedagogia da Tolerância*, organizado por Ana Maria Freire, em 2004.

mos capazes de compreender essas manhas e estudá-las e descobrir o papel delas na totalidade da forma do comportamento do manhoso, que é o oprimido, a existência dele e a importância da sua linguagem, de sermos capazes de entrar na linguagem do oprimido, não tenho dúvidas de que mais adiante a gente descobriria que as manhas iriam tornar-se métodos pedagógicos.

Autoria e autonomia

Também o termo autonomia, usado de forma polissêmica, não só – mas principalmente – no interior do movimento indígena, é bastante significativo, e essa circunstância, aliada à necessidade de entender melhor os projetos políticos desse movimento, levaram-me a reconsiderá-lo, sob o viés da autoria, tentando uma releitura e interpretação da autonomia como projeto político, a partir do tratamento teórico em Castoriadis (2000).

Castoriadis (2000), embora defenda, como Marx, o projeto de uma sociedade revolucionária, dele se afasta ao fazer a crítica radical do que considera o nó da teoria marxista e principalmente da leitura que fizeram dela muitos marxistas: o determinismo na história – consequentemente o *determinismo* da teoria materialista da história –, que conduz ao problema das significações históricas.⁵⁸

Afirmando a inexorabilidade de todo pensamento como modo e forma do fazer social-histórico,⁵⁹ Castoriadis (2000) coloca a práxis como o ponto fundamental da sua teoria. A práxis, enquanto fazer refletido, lúcido, sustenta-se sobre um saber efetivo, mas não pode invocar o fantasma de um saber absoluto e ilusório. É certamente uma atividade consciente, mas não se trata da aplicação de um saber preliminar nem de uma consciência predeterminada, centrada, com total controle dos

58 “O discurso da história está incluído na história. Quando falamos de história, quem fala? É alguém de uma época, de uma sociedade, de uma classe determinada – em suma, um ser histórico. O que fundamenta a possibilidade de um conhecimento histórico é o que impede que esse conhecimento adquira o estatuto de um saber totalizado e transparente”. (CASTORIADIS, 2000, p. 46)

59 Por social-histórico entende-se que não são somente “[...] entrelaçamentos inter-subjetivos nem seu simples produto. O social-histórico é o coletivo anônimo, a união e a tensão da sociedade instituinte e da sociedade instituída, da história feita e da história se fazendo.” (CASTORIADIS, 2000, p. 130)

seus fins. A teoria não pode ser dada previamente, pois ela é resultado da própria atividade. Também a práxis não é uma deficiência temporária de nosso saber: “[...] o próprio objeto da práxis é o novo, o que não se deixa reduzir ao simples decalque do materializado de uma ordem racional pré-construída”. (CASTORIADIS, 2000, p. 96) Isso é o que o autor chama de *lucidez relativa* da práxis. Elucidação e transformação do real progrediriam na práxis num condicionamento recíproco, sendo que a última instância não é a elucidação e sim a transformação do real. Como consequência, o seu sujeito é transformado incessantemente a partir da experiência em que está engajado, que ele faz, mas que o faz também.

Ainda para Castoriadis, política significa quase sempre a manipulação, ou a reificação dos homens; associa-se, portanto, à heteronomia, que significa regulação ou legislação pelo outro. Por oposição, autonomia se define como superação das diferentes formas de heteronomia, ou alienação. O que denomina a *política revolucionária* é uma práxis direcionada para a construção da autonomia, como instância de decisão contra a heteronomia. Assim, uma política de transformação tem como objeto o *projeto político revolucionário*, ou seja, a organização e orientação da sociedade de modo a permitir a autonomia de todos.

Ao entender a autoria como práxis, trazendo o conceito de práxis tal como em Castoriadis (2000),⁶⁰ torna-se necessário discuti-lo em pelo menos três aspectos: a) o da *consciência*, da *elucidação* na própria práxis, que remete também ao conceito de *crítico*; b) a constituição desse sujeito do discurso: quem é esse *autor* que se explicita na práxis? Como ele se constitui?; e c) a construção específica da autonomia nos movimentos minoritários como projeto político.

Um dos problemas relacionados à autonomia é que, embora seja possível referir-se à autonomia no plano dos indivíduos, a sua possibilidade de concretização não existe a não ser no plano coletivo. Como a práxis é um fato social-histórico e a alienação das instituições se dá no

60 A *Instituição Imaginária da Sociedade*, de Cornelius Castoriadis, cuja leitura em Córdoba (1994), bem antes de iniciar esta pesquisa, foi a princípio feita a partir de algumas questões sobre imaginário social levantadas durante a sistematização da experiência em programa de intervenção social, foi retomada, no processo de elaboração deste texto, porque o conceito de autonomia (CASTORIADIS, 2000) me levou a confiar na sua utilidade para o tratamento de algumas questões que se colocavam na observação de campo, embora quisesse, a princípio, abandoná-lo.

domínio também sócio-histórico, a utopia da autonomia pressupõe uma transformação radical da sociedade, que, por sua vez, só será possível pelo desdobramento da atividade autônoma dos homens. Considerando esse problema, que é colocado pelo próprio autor, e o fato de que *a priori* se defina a autonomia como meta de um processo que é imanentemente provisório e inacabado, como é o caso da práxis, uma conotação totalizadora da autonomia é em si mesma contraditória. Além disso, como resposta à alienação, a autonomia seria sempre uma utopia, mesmo que se advogue uma sociedade totalmente sem diferenças, sem instituições, sem classes.⁶¹

Nesse sentido, um desdobramento do primeiro problema seria: como se compreender a autonomia, nesse sentido *totalitário*, na agenda dos movimentos sociais minoritários, com suas lutas específicas? Além disso, é preciso considerar também o que significa heteronomia, se tomarmos a constituição das identidades, no plano cultural, como afirmação da diferença; se a relação com o outro for constitutiva das identidades, que se faz transpassada por diversos fluxos, entre vozes do inconsciente e traçados multiformes das práticas político-culturais. Suspeito, no entanto, que seja possível reinterpretar esse conceito de autonomia quando se trata de analisar, pelo menos, os discursos dos movimentos indígenas.

O próprio Castoriadis (2000) chama a atenção para o fato de que não poderia haver uma sociedade sem qualquer resistência, sem qualquer espessura ou opacidade, já que os indivíduos que a compõem nunca serão transparentes, e não se consegue eliminar o inconsciente e o outro. Assim, a relação com o social e histórico é um espaço onde a liberdade e a heteronomia coexistem. A sociedade é a tensão entre o que é instituído e o instituinte, é a expressão da criatividade da história.

Pensando a partir das práticas nos movimentos de afirmação étnica de que venho participando como observadora e militante, a autonomia, na sua dimensão de projeto político, chega a ser concebida em determinadas formalizações quando se explicitam os interesses, desejos e

⁶¹ A propósito, o próprio Castoriadis chama a atenção para o fato de que as classes dominantes também estão sujeitas à alienação do próprio sistema que as sustenta como dominantes.

utopias dos sujeitos envolvidos. Autonomia e projeto político podem ser traduzidos como palavras de ordem presentes nas suas agendas, embora ainda de forma pouco explicitada como utopia específica, ou, digamos, *como focos de autonomia*. Dessa forma, não se trata de entender autonomia como um horizonte totalizador de qualquer percurso político, mas como uma meta localizada e contraditoriamente constituída no interior dos conflitos sociais, no processo de afirmação étnica e política dessas sociedades, coletivamente ou nos limites dos projetos dos diversos sujeitos que a constituem.

Nesse sentido, o conceito de autonomia tem a sua utilidade, inclusive para a compreensão da autoria. Esse movimento de autoria/autonomia, recoberto pela opacidade e pela ilusão da transparência, não se faz somente submetido às determinações do *habitus*, do inconsciente, das instituições, do discurso; é constituído nesse jogo de forças contraditórias a partir de desejos, sonhos, utopias, necessidades de sujeitos concretos e constituídos na práxis. Se as formas de enfrentamento da heteronomia dependerão da história e da cultura, assim como da utopia, dos desejos e das necessidades de cada um, também teremos diversas *formas locais de autonomia*, com diversas maneiras de se manifestar, constituindo assim, nesses movimentos, *suas práticas de autoria*.

Contrapõe-se, então, à heteronomia que se dilui no anonimato social a serviço da manutenção do estabelecido, uma construção de autoria no sentido da autonomia no plural – autonomies materializadas no horizonte local, direcionadas para a sua construção no universo das práticas cotidianas, em si mesmas políticas, coletivas.

Acredito que seja possível ressignificar também o conceito de práxis enquanto elucidação, considerando elucidação no seu sentido mais forte, como possibilidade de agenciamento, de produção de leituras críticas, discursos críticos sobre a própria práxis, para a transformação social direcionada por um projeto coletivo. Mas também, num sentido mais brando, digamos assim, a elucidação pode ser entendida, na perspectiva que lhe dá Certeau (1985), como *apropriação*, como possibilidade de *fazer diferença* ou *fazer/ser diferente*. Se pensarmos na perspectiva de Bakhtin (1997) de que todo e qualquer enunciado, como acontecimento

discursivo único, implica uma contribuição do interlocutor como um sujeito ativo, é possível entender a construção de autoria na perspectiva sócio-histórica da práxis, relativizando a noção de consciência crítica no sentido do projeto revolucionário totalitário.

Ainda em relação à consciência e lucidez da práxis, que se estabelece com a dimensão do *sujeito crítico*, trata-se de não esquecer que a noção de um sujeito uno, autônomo, racional, cartesiano, senhor do seu dizer, já foi exaustivamente questionada pela maior parte da crítica contemporânea. Observa-se a complexidade das práticas discursivas que envolvem a formação de subjetividades, regidas pelas condições materiais de produção dos discursos, mas também a forma como as subjetividades, pronunciadas, capturadas em teias de significados desconhecidos, cindidas, cambiantes, relacionam-se, respondem, afirmam, rejeitam, em suma, desconstroem/(re)constroem essas redes. Se não há como saber nada fora das delimitações linguísticas, sociais, históricas e culturais dentro das quais existimos, é preciso não esquecer também que essas formações acontecem nas/com/pelas ações que são vividas como acontecimentos únicos por sujeitos com corpo e história próprios. Nesse sentido, o adjetivo *crítico* está associado a um trabalho que é antes de tudo fruto da ação coletiva, da história, e que por isso *se localiza* – ao invés de ser considerado como algo dado de antemão, um pressuposto universalizante.

A partir do conceito de autoria, portanto, tento compreender a complexidade de determinadas práticas sociais, ao tempo em que implicam agenciamentos, descontinuidades, deslocamentos culturais, políticos ou sociolinguísticos. Pensando desse modo, estão imbricadas a intersubjetividade, a (co)autoria e a produção discursiva na sua dinâmica político-cultural, como condições fundamentais para a constituição do sujeito crítico, enquanto construção coletiva, que aqui se associa ao conceito de *autonomia*. Todas essas contribuições teóricas, associadas à trajetória que já vinha desenvolvendo no sentido de direcionar a concepção de autoria para a compreensão das práticas políticas e culturais observadas, conduzem a uma reconsideração do papel dos atores envolvidos nessas práticas. Compreender a autoria no sentido que foi de-

finido aqui, como construção de autoria/autonomia, enquanto práticas coletivas, significa dizer que o sujeito-autor (ouvinte/falante, escritor/leitor), para se constituir, sustenta-se no *sujeito político*, que, por sua vez, constitui-se na própria práxis, no sujeito que afirma a sua diferença numa prática inteligente. Ou seja, no momento em que o sujeito *fala*, age a partir de certa identidade, de uma memória, de uma posição discursiva determinada, mas a sua voz se sustenta no *sujeito operante*, no sujeito que faz escolhas, deseja, tem uma utopia, transforma-se incessantemente, é múltiplo, cambiante.

Na análise de alguns momentos que serão apresentados nos capítulos seguintes, procuro demonstrar como os Pataxó, principalmente os Pataxó de Coroa Vermelha, ao se colocarem como interlocutores em contato direto com representantes da sociedade dominante, sejam os representantes diretos do governo, sejam representantes de outros segmentos – como organizações sociais, sindicatos, ONGs, partidos etc. –, no contexto de um acontecimento histórico daquela dimensão, tentaram produzir seus próprios discursos, colocaram-se na sua diferença como interlocutores, construíram a sua autoria, que se traduziu também na própria organização da escola indígena. As diversas respostas dependeram da complexidade das diferentes trajetórias de cada um, vividas coletivamente, conforme veremos a seguir.

Para tentar descrever e compreender a complexidade dos fenômenos observados, foi necessária uma maior elaboração dos instrumentos de análise para explicitar as nuances nas diversas práticas discursivas, analisadas sob o fio comum da autoria/autonomia. Assim, além de tentar redefinir a autoria, para atender a essa necessidade, proponho, *grosso modo*, uma distinção dos deslocamentos táticos na construção da autoria / autonomia efetuados por membros da comunidade Pataxó de Coroa Vermelha, individual ou coletivamente. Nessa tentativa teórica, é possível identificar três movimentos: a) o *silêncio responsivo*, que não significa passividade, consentimento ou acatamento da ordem dominante, pura e simplesmente, mas uma atitude afirmativa e tática de reagir à heteronomia, aguardando o momento propício para a resposta – silêncio como forma de maturação, no sentido de dar-se tempo, esperar o

tempo/espaço propícios (CERTEAU, 1985); b) o *acatamento negociado*, que implica a negociação, com aparente ratificação do discurso hegemônico, do discurso do outro, da heteronomia, mas assimilado a partir de uma lógica *diferenciada*, de acordo com interesses próprios; e c) o *enfrentamento explícito*, que expõe uma posição crítica, explicitamente contrária à ordem dominante.

Essas categorias não podem ser entendidas como distinções estanques. Como posições discursivas, apresentam-se contaminadas intimamente. O enfrentamento explícito, por exemplo, além de ser uma postura contestatória em relação à ordem dominante, hegemônica, pode significar, em determinadas práticas, um acatamento que condense a crítica à ordem dominante (como a postura de marchar mesmo contra a ordem estabelecida pelo governo, que se respaldava no acatamento a uma posição dominante no interior do movimento indígena e indigenista), ou revelar-se no silêncio responsivo (como a posição de algumas lideranças que se mantiveram afastadas em determinadas situações, num enfrentamento explícito às decisões estabelecidas pelo conjunto do movimento indígena).

Outro exemplo dessa contaminação é a reação, como veremos mais tarde, à destruição do monumento indígena,⁶² cuja primeira investida foi de enfrentamento explícito, mas que logo se transformou em silêncio, com aparência de acatamento da ordem dominante. Um novo enfrentamento explícito, no qual as etapas anteriores de silêncio e acatamento aparente foram observadas, só veio mais de um ano depois.

Da mesma forma, o acatamento negociado encontra-se como base de toda relação dialógica, na medida em que há a implicação com o outro, ou na medida em que as formações ideológicas atravessam todo e qualquer processo de enfrentamento crítico ou de silêncio responsivo, que é reapropriado no ato da interlocução. (BAKHTIN, 1997; CERTEAU, 1985; PHILIPS, 1998)

De todo modo, procura-se, didaticamente, com essa explicitação, formular alguns instrumentos para entender o funcionamento das prá-

62 Para mais informações, ver a Parte 2 deste livro.

ticas de autoria/autonomia, sabendo-se, no entanto, que esta é uma solução *ad hoc*.

Acredito, como alguns teóricos da Educação⁶³ e da Antropologia,⁶⁴ que a complexidade dos fenômenos a serem descritos/explicados na prática etnográfica exige que se lance mão, para sua explicitação, de múltiplas referências – antagônicas ou complementares do ponto de vista epistemológico, não importa. Talvez seja desnecessário dizer que a teoria não deva funcionar como uma camisa de força para engessar a reflexão, antes forneça os meios necessários para uma maior elucidação da complexidade dos fatos. No entanto, isso não significa dizer, ingenuamente, que o diálogo nas interfaces das diversas teorias e disciplinas possa responder pela totalidade – que é uma mera abstração. Acredito que à teoria caiba fornecer instrumentos para compreender a complexidade dos fatos em constante tensão e movimento, historicamente, sem enrigecê-los em categorias estanques. Nesse sentido, também estou considerando essa compreensão da autoria/autonomia e outras categorias que apresento para análise como uma tentativa provisória de possibilitar a sua descrição e discussão.

63 Ver Erickson (1987) e Froes-Bruham (1993).

64 Ver Clifford (1998) e Barth (2000).

Abril em seis lições

Lição 1 – A duplicidade da cruz: autoria e tempo

– A cruz já estava pronta. Só não tinha chegado aí ainda.

Passado assim uns três dias... passou na televisão que a cruz estava feita e tava vindo. Foi no outro dia de manhã que a cruz chegou aí. Aí chegou por lá! Não passou por aqui, não... Que a minha vontade é que ficasse aquela cruz antiga... aquela que nós queríamos e queremos...

– E onde é que tá a cruz [a antiga]?

– Diz que tá num terreno de um fazendeiro aí, não sei onde é... Aqui perto! Tem pessoas que sabe onde ela tá... eu mesmo... não sei... não.

– Falaram com Dr. Márcio sobre isso?

– Falaram nada! As coisas graves daqui dessa comunidade... cacique... liderança... não fala... não. Só falam as coisas que eles entendem... Eles não gostam que eu fale na reunião porque quando eu falo... falo mesmo! [...]⁶⁵

A comunidade da Aldeia de Coroa Vermelha não aceita a cruz de bronze, do artista plástico Mário Cravo Neto, projetada para substituir a antiga, de madeira, que há anos marca o lugar onde foi celebrada a primeira missa no Brasil. As lideranças expressam essa posição ao responsável pela instalação, mas este já iniciou a montagem da peça e ameaça

⁶⁵ Depoimento de D. Mirinha Pataxó, gravado em setembro de 2000.

a comunidade dizendo que a peça será instalada de qualquer maneira (Informe Cimi de 9 de março de 2000).⁶⁶

Coroa Vermelha discute a colocação da cruz de aço

Santa Cruz Cabrália (Da Sucursal Extremo Sul) – Cruz de aço inoxidável, ou cruz de pau-brasil? Parece uma questão não muito importante, mas provocou uma polêmica de grandes proporções em Coroa Vermelha, local onde foi celebrada a primeira missa no Brasil pelo frei Henrique de Coimbra, em 26 de abril de 1500. A cruz que mede 17 metros e tem uma base de granito, pesando perto de 60 toneladas, é um monumento realizado pelo artista plástico Mário Cravo e foi instalada no local, que está sendo totalmente recuperado pelo governo federal.

A cruz de pau-brasil é bem menor do que a nova e foi colocada em Coroa Vermelha há cerca de duas décadas, mas uma parte da comunidade pataxó pedia que ela permanecesse ali durante a visita do ministro do Esporte e Turismo, Rafael Greca, na quarta-feira. Foi decidido que a velha cruz será removida para o local considerado como sendo o da segunda missa rezada no Brasil, na foz do Rio Mutary. A cruz de aço tem uma base de granito preto, com várias inscrições referentes à primeira missa e a que será celebrada no dia 26 de abril de 2000 pelo legado papal, cardeal Sodano. O ministro Greca mandou acrescentar mais duas: “O Brasil renasce onde nasce” e “Comemorar é conhecer”. A instalação da cruz, no dia 17 de março, foi acompanhada por policiais, para garantir a segurança da operação.

Conselho protesta

Já o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) critica abertamente a cruz de Mário Cravo afirmando que o monumento chega a “retrucificar e colonizar nos 500 anos”, num documento assinado pelo assessor político do CIMI, Paulo Maldos. “É um grande totem erguido numa terra indígena dilacerada pela pobreza. Projeta uma sombra de controle opressor”, afirma Maldos. A “sombra” da nova cruz deverá ser objeto de novas discussões, a partir do dia 17 de abril, quando mais de dois mil índios de todo o país chegarão a Coroa Vermelha para participar da Conferência Nacional Indígena. Existem até propostas para a construção de um monumento alternativo, dedicado à resistência indígena, que poderá ser instalado no Monte Pascoal, ou na própria Coroa Vermelha.

66 Acervo: Rede de Monitoramento/ANAI.

A comunidade Pataxó encontra-se dividida sobre a questão. Uma facção prefere a cruz antiga em pau-brasil, outra, liderada pelo índio Peroá, defende a instalação da cruz de aço, uma vez que, “todas as cruzes são iguais, o importante é a fé que a gente tem e esperamos que todas as obras começadas em Coroa Vermelha sejam concluídas, com o acabamento necessário”, ressaltou Peroá, ao entregar uma carta-documento ao governador César Borges e ao ministro Greca. (*A Tarde*, 24 mar. 2000)⁶⁷

No dia 25 [de março de 2000], estamos às sete horas na casa de D. Nega, ponto de encontro do grupo da Jaqueira. E de lá saímos: uns sete adultos e muitas crianças. Vamos a pé pela estrada que liga Coroa à Reserva da Jaqueira. A estrada é arenosa, em camadas densas, mas a areia é fina e macia. Agora muito mais sulcada pelos pesados caminhões e tratores que vão e vêm pela estrada. No entanto, como ainda é cedo, está relativamente tranquila e por ela vamos andando e conversando. A jovem pataxó, uma das lideranças do grupo, fala das suas dificuldades do momento, dos últimos acontecimentos, das inúmeras reuniões, das solicitações de repórteres de rádio e TV, de jornalistas e fotógrafos, visitas de ministro, e, principalmente, do seu estado de espírito depois do episódio da cruz. Por causa disso teria se afastado de Coroa. Teria inclusive ficado doente.

Esse episódio da implantação da “Cruz de Metal”, a qual eu ainda não tinha visto, e a depender de quem falasse seria de mármore, metal ou inox, foi também relatado, com indignação, por todos os professores com quem conversei até aqui.

Como desenvolvi a estratégia de “ver” as coisas pelas palavras alheias, então, em vez de ir lá verificar, fiquei provocando conversas para, primeiro, imaginar o que era, e depois ir ver. Para mim funciona como um jogo muito interessante, que me motiva a ouvir as pessoas...

Como eu ainda não vira a cruz, comecei a imaginá-la a partir dessas conversas: a cruz de mármore / metal / inox / imensa / enorme / imposta / poderosos; e a outra, velha, de madeira, pau-brasil, a que está ali desde o “início”, “nossa”, “a que a gente conhece”, que foi arrancada dali, “Quem sabe para onde levaram a antiga cruz?!” , “Não volta mais”...

O antes e o depois. As violentas “novidades” e o que vai se perdendo irreversivelmente no concreto e na memória da comunidade... Du-

67 Fonte: Rede de Monitoramento/ANAI.

rante a conversa, em silêncio, vou me lembrando do que outra jovem pataxó me dissera: “Não sou contra a cruz, mas contra a forma como a cruz foi colocada, com o apoio da comissão, contrariando o interesse da comunidade”. E concluí, quase raivosa: “Aquele cruz ali é como se estivesse fincada no meu peito. Eu queria no dia 22 de abril não ver mais aquela cruz lá”.

Na Jaqueira, continuamos a conversar e ainda o assunto é a cruz. Enquanto isso, três crianças Pataxó, Carol, Tonton e Careca, brincam ao nosso lado, com um grosso e pesado pedaço de tronco. A brincadeira consiste em fazer um montinho de areia como se fosse uma pequena elevação no meio de uma grande praça. Em volta, desenham algumas ruas com caminhos de areia. No centro da elevação, colocam uma cruz formada de dois galhos de madeira, amarrados depois de alguma dificuldade com um pedaço de cipó fino. Ao final da obra, afastam-se um pouco, admiram o trabalho e se voltam para o tronco que conseguiram arrastar até o local da brincadeira. Careca queria arrastar o tronco sozinho, mas não consegue. Tonton vai ajudá-lo, apesar da resistência de Careca, que insiste – quase briga – em fazer o trabalho sozinho. Por fim, Tonton se impõe e juntos conseguem empurrar o grosso tronco de madeira e com ele passam por cima da construção que tinham feito, ainda há pouco, com tanto esmero, derrubando e enterrando a cruz no monte de areia. Quando acabam a tarefa, os três se abraçam, felizes, e começam tudo de novo.

Nessa altura, a jovem líder, que é mãe de uma das crianças, e eu não conseguimos conter o riso, emocionadas. E concluo: – Taí! São eles que vão derrubar essa cruz. E continuamos a rir.

Os meninos continuam brincando de outras formas: com arco e flecha, um corre atrás do outro com um chicote. Outro anuncia que vai tomar banho, um outro canta e ensaia uns passos de dança. Tudo muito tranquilo [...] É bom estar ali naquela manhã na Jaqueira. É uma paz e uma alegria muito especiais ver os meninos brincando, Aderno cuidando das folhas que caem das árvores, Sarakura cortando madeira, D. Nega enfiando sementes, sentada no chão com as pernas estiradas... É como se o inferno dos tratores e britadeiras de “lá de baixo” (como se fala de Coroa lá da Jaqueira) ali não existisse [...]

(trecho do diário de campo)

A cruz de pau-brasil, que fica à direita de quem entra na pequena rua que leva ao chamado *Cruzeiro*, às margens do qual se realiza o

comércio indígena voltado para a venda de artesanato aos turistas, na Terra Indígena de Coroa Vermelha, foi ali colocada há mais de vinte anos e coincide com a história da ocupação do lugar pelos Pataxó. Nos desenhos da aldeia feitos por professores e alunos indígenas, é recorrente a representação da cruz. Nos logotipos das organizações indígenas locais (Associação Comunitária Indígena Pataxó de Coroa Vermelha – Acipa-Cover, Associação Pataxó de Ecoturismo), nos mapas e ilustrações de textos, a cruz invariavelmente aparece (ver ilustrações a seguir e na Parte 1). Durante anos, no dia 26 de abril, boa parte da comunidade indígena participava ativamente do ritual da missa, aos pés da cruz de madeira, numa alusão à primeira missa rezada naquele local pelos portugueses, em 1500.

A imposição da cruz do artista Mário Cravo colocava em jogo a implantação do projeto governamental. A ideia inicial da plataforma e do cruzeiro iluminado no meio do mar, ao final das reformulações sofridas pelo projeto do Made, resultou na cruz de aço inoxidável de 17 metros no centro da praça principal que abriga o Museu e o Comércio Indígena. Para a realização dessa e de outras obras, desencadeou-se um intenso processo de negociação, a partir do esquema adotado pelo governo de negociar caso a caso a retirada dos índios do local para a implantação do projeto. Formou-se, então, uma comissão de onze representantes indígenas para discutir e decidir as propostas encaminhadas pelos órgãos governamentais responsáveis pelas obras, que exigiam consulta à comunidade. A posição adotada pela comissão, na qual oito dos onze representantes da Aldeia Pataxó de Coroa Vermelha⁶⁸ decidiram a favor da implantação da cruz, entrava em desacordo com o sentimento corrente na comunidade indígena.

Os diversos comentários ouvidos nessa época revelavam que “a comunidade se sentiu enganada” – as pessoas referiam-se assim ao sentimento comum à maioria. A indignação, de certa forma velada, sublimou-se com a promessa, aventada por alguns, de retorno da cruz de

68 A composição da comissão revela que foram indicadas aquelas lideranças que possuíam cargos representativos dentro da organização política da aldeia: o cacique, Karajá; o vice-cacique; a representante da Associação Comunitária Pataxó de Coroa Vermelha; e *peessoas morais* (MAUSS, 1974), que representavam grupos baseados na tradição familiar.

madeira tradicional para seu local de origem, ou com a perspectiva da construção do monumento indígena.

Aliás, a cruz antiga ganha um significado adicional ao incorporar a rejeição à cruz de aço à violência das medidas impostas no processo de realização das obras. A construção do Monumento à Resistência dos Povos Indígenas na América Latina, uma iniciativa que começou com poucos adeptos, adquiriu, conseqüentemente, uma nova carga semântica e se transformou em signo da indignação local; não só um monumento alegórico contra a dominação histórica e genérica dos índios nesses 500 anos, mas contra a dominação materializada local e literalmente no gesto da implantação da cruz de metal.

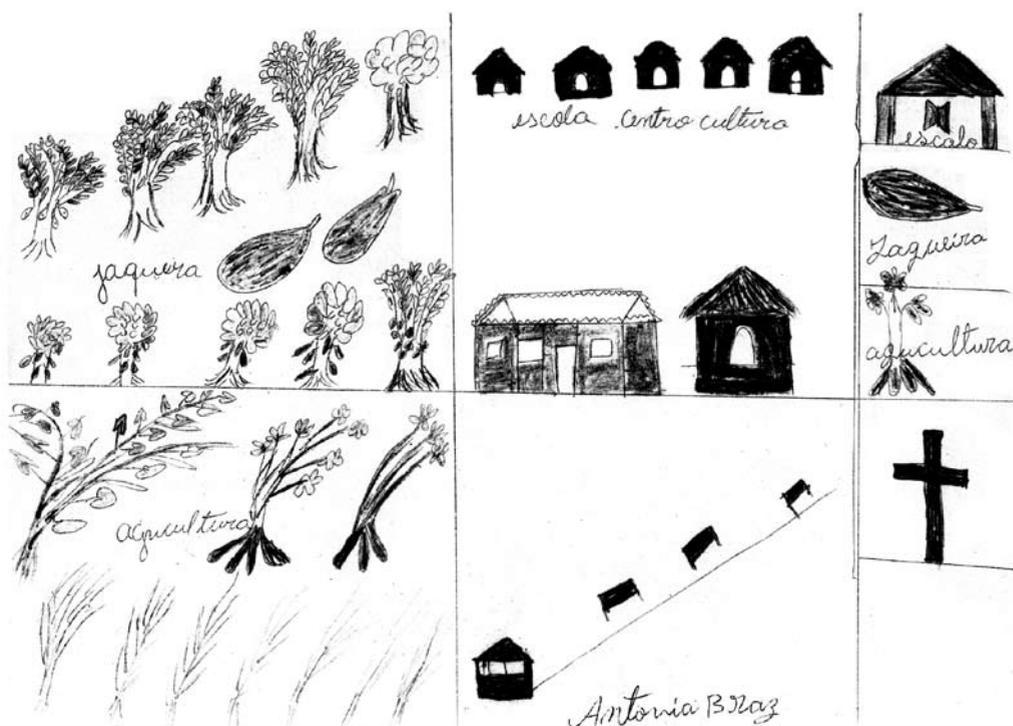


Figura 11 – Mapa produzido por Antônio Braz em atividade de linguagem



Figura 12 – Cruz antiga em processo de demolição

Na tensão entre indignação e aceitação das transformações, pesava ainda a ameaça de não conclusão da parte que restava do projeto caso as “regras do acordo com o governo não fossem respeitadas”. A parte que restava do projeto significava a reforma e construção de 150 casas e a construção de cabanas para comércio de comidas e bebidas ao longo da praia, para os índios que não tinham participado da primeira parte do acordo de desapropriação, porque suas casas não estavam no perímetro prioritário para as obras do projeto. A ameaça de não conclusão dessa parte do projeto está, inclusive, subjacente numa afirmação do representante Pataxó Peroá – uma das lideranças que votaram a favor da cruz –, veiculada pelo jornal *A Tarde* (ver reprodução da nota no início deste capítulo). A frase parece revelar um acatamento da ordem do governo na implantação da nova cruz: “todas as cruzes são iguais, o importante é a fé que a gente tem e esperamos que todas as obras começadas em Coroa Vermelha sejam concluídas, com o acabamento necessário”. Contudo, a coordenação – semântico-sintática – entre “cruzes”, “fé”, “conclusão das obras” e “acabamento necessário”, que pode parecer inusitada,

torna-se perfeitamente plausível, se consideradas as circunstâncias, não ditas no referido texto, em que se deu a negociação para a implantação da cruz no local. Ou seja, a fala do representante pataxó revela as condições subjacentes do processo de negociação: a cruz de metal em troca da construção e acabamento das casas que faltavam.

Mais implicitamente ainda, remete-nos a uma desconfiança em relação ao próprio *negócio* em jogo. A afirmação de uma fé genérica – “não importa se cruz de metal ou a antiga, o importante é a fé que a gente tem” – parece ter a função de reiterar sub-repticiamente o *compromisso* assumido pelo governo, já que, nesse processo de negociação, deu-se um voto de confiança (de fé) aos representantes do governo, quando já não havia, além da palavra, garantia alguma – a garantia era o *tempo limite* até o 22 de abril das comemorações. Aliás, a ameaça de não conclusão da segunda etapa do projeto, que era a parte que não interessava ao governo, mas aos índios, veio a se explicitar na reunião realizada no dia 8 de abril, em que a comunidade discutia com o representante do Ministério do Turismo sobre a destruição do monumento indígena.

Com o passar do tempo, todavia, as observações indignadas pareciam se diluir na tensão dos preparativos para a Conferência e Marcha Indígenas. No dia 19 de abril de 2000, por ocasião das homenagens pelo Dia do Índio, reunidos com os parentes das outras aldeias na Conferência Indígena, os Pataxó, acompanhados dos Pataxó Hã-Hã-Hãe e de outros representantes indígenas de diversas etnias participantes da conferência, escolheram o lugar de onde foi retirada a cruz antiga para dançar o toré, em protesto contra os recentes acontecimentos em Coroa Vermelha e a morte de Galdino Pataxó Hã-Hã-Hãe. Do mesmo modo, a Missa dos 500 Anos não foi rezada aos pés da cruz de Mário Cravo. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) mandou fazer outra cruz de madeira e a colocou próximo ao local onde ficava a antiga, de pau-brasil, para a Missa dos 500 Anos. Essa cruz foi retirada dali após a realização da missa e colocada numa praça em Santa Cruz Cabrália.

Depois da missa do dia 26 de abril, quando o discurso do representante Pataxó também fez menção à implantação da cruz de metal, não mais ouvi qualquer queixa aberta contra a nova cruz. Apenas observei

que eram poucos os pataxós que utilizavam o lugar onde estava a cruz de metal como local de lazer. A maioria que por ali passava eram turistas ou os pataxós que estavam trabalhando na venda do artesanato. Quando eu perguntava pelo paradeiro da cruz, a resposta era mais ou menos esta: “está pra lá”, “ninguém sabe dizer”. Os dias se passavam e nada acontecia.

No mês de março de 2001, estive na escola, e havia uma reunião da comunidade para discutir assuntos referentes às comemorações do Dia do Índio. Sutilmente, fui convidada a não participar, de modo que só fui saber o que foi planejado naquela reunião no mês seguinte, por ocasião das comemorações pelo Dia do Índio. Ocupando metade da primeira página do jornal *A Tarde* (20 abr. 2001), uma enorme fotografia de um Pataxó em primeiro plano, com a cruz ao fundo, chamava a atenção para a matéria com a seguinte manchete: “Cruz de madeira volta à aldeia pataxó”. No *olho* da matéria, a seguinte frase: “Autenticidade. A volta da cruz devolveu alegria e espontaneidade aos índios pataxós”. A matéria revelava que a comunidade estava em festa pela volta da cruz ao seu local original: “A recolocação da cruz, logo no início da manhã, causou grande euforia na comunidade, que passou a realizar danças e outras manifestações alusivas à data com alegria e autenticidade”. E complementava:

A instalação da cruz de madeira pegou de surpresa todos os órgãos públicos e ainda há dúvidas e medo por parte de alguns índios com relação a atos de represália do governo. O poder público estadual se colocava contra a presença da cruz de madeira porque considerava que dois cruzeiros em um espaço muito pequeno iriam chocar os visitantes. (*A Tarde*, 20 abr. 2001)

Assim, a missa dos 501 anos foi rezada aos pés da cruz antiga, apesar de toda a pressão em sentido contrário realizada pelo governo municipal e representantes do próprio Ministério do Turismo e da Conder, ainda na área.

De acordo com as próprias palavras de José Valério,⁶⁹ ou Zeca, uma das lideranças Pataxó que apoiaram, no ano anterior, a implantação da cruz de metal em Coroa Vermelha: “Os políticos não vão gostar da volta

69 Registradas pelo repórter Flávio Oliveira, na matéria veiculada no jornal *A Tarde*, em 20 abr. 2001.

da cruz de madeira. Para eles, a cruz de metal tem muito mais valor. Mas não para a gente. A cruz de madeira representa nossa história. Por isso, todos estão felizes”. A mesma opinião é compartilhada por Sarakura, que na época da comissão votara contra a implantação da cruz de metal: “Essa cruz [de madeira] faz parte da história dos pataxós e vai ficar onde sempre ficou.”

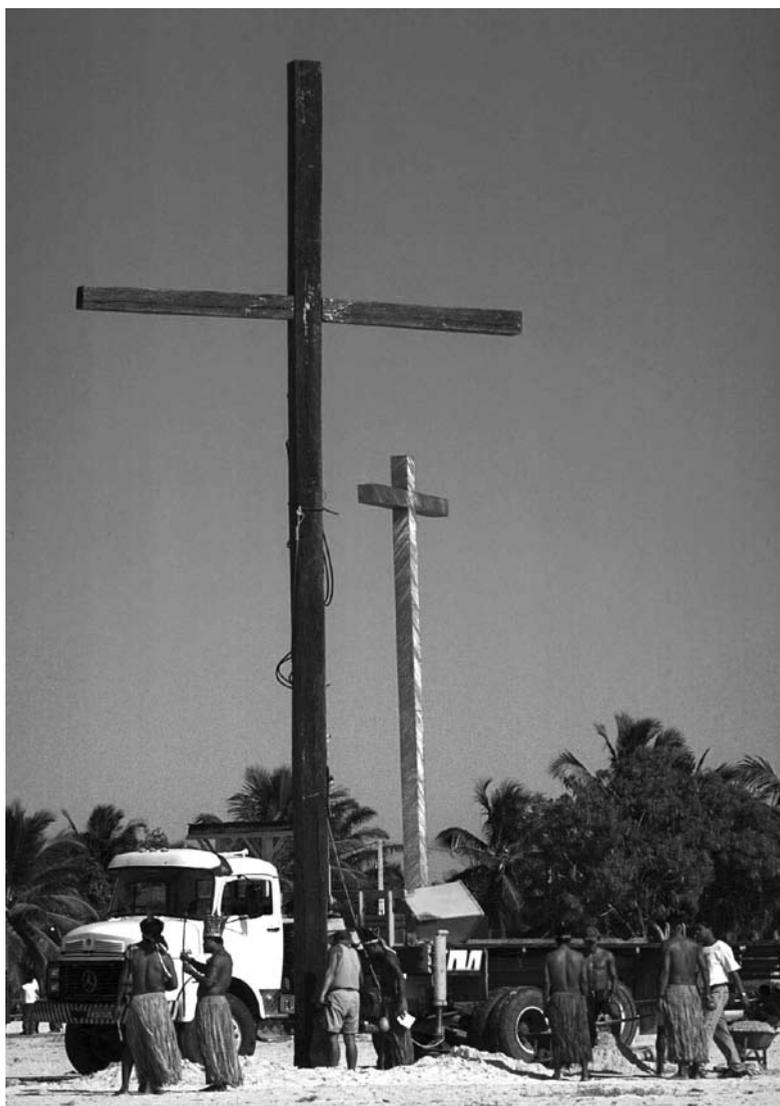


Figura 13 – Pataxós reerguendo cruz de madeira
Fonte: Jornal *A Tarde*, 20 abr. 2001.

É preciso observar também que, um ano depois do abril de 2000, ainda não tinha sido cumprida a promessa, conforme combinado com os representantes governamentais, de conclusão da parte que restava do projeto de construção das casas para os índios que ficaram de fora da primeira etapa. Esse ponto talvez tenha contribuído para o realinhamento das lideranças que, como Zeca, votaram a favor da cruz de metal e que, um ano depois, encontravam-se ao lado da comunidade na defesa da volta da cruz tradicional ao seu local de origem. Houve um processo de negociação com o governo, um acordo não foi cumprido e, por isso, não precisava mais ser respeitado. Norteados por uma ética específica e um *ethos* Pataxó, a postura das lideranças que conduziram a negociação se redefiniu.

De certa forma, em relação à implantação da cruz de metal em abril de 2000 – que pode ser vista como uma reencenação do ato inaugural da primeira missa, objeto contraditório das comemorações –, parece ter faltado a alguns assessores e jornalistas, que, naquela época, viram na aprovação da retirada da cruz antiga um alinhamento automático ao esquema governista das lideranças Pataxó de Coroa Vermelha – e, por extensão, dos Pataxó de Coroa Vermelha de uma maneira geral –, uma análise mais vertical, movida pelo viés do *ethos* daquele grupo étnico. Tudo leva a crer que, num acatamento aparente da ordem estabelecida, essas lideranças procuravam proceder também a uma escuta interna da sua comunidade. Só que essa escuta interna era contraditória em si mesma, uma vez que a comunidade resvalava entre a resistência, os laços com suas tradições, construídos historicamente, e as promessas de melhores condições de vida. Certamente também foi essa *escuta para dentro* um dos motivos que fizeram com que o cacique Karajá se posicionasse contra a intervenção da polícia, por ocasião da destruição do monumento indígena, como veremos a seguir.

Outro ponto que gostaria de trazer para a análise está na reprodução do sistema de representação política que se impôs à comunidade indígena. Os representantes da Conder e do Ministério do Turismo, para instalar a cruz na terra indígena, instituíram o poder de representação através de uma comissão de representantes da comunidade. A comissão

de onze membros, cuja maioria de oito vale por dois mil, como disse uma vez o cacique Karajá, “é democracia de branco”, que, nesse caso, foi tática e tacitamente acatada, já que o exercício dessa representação se dava sob ameaças de fundo econômico que mexiam diretamente com a vida de boa parte da comunidade.

Quando a imposição da cruz de metal foi tematizada na reunião do dia 8 de abril, cuja pauta centrava-se na recente destruição do monumento indígena, a legitimidade da representação instituída via comissão também voltou a ser discutida, numa disputa entre o representante do governo, Ivo Mendes, que insistia em referendar o papel e o poder de decisão da comissão, e a contra-argumentação de alguns pataxós, como Jerry Adriane de Jesus, cujo nome indígena é Matalawê Pataxó. Matalawê Pataxó desvelou os interesses governamentais nesse tipo de representação e deixou evidente o funcionamento interno da comunidade indígena no exercício do seu poder político:

Sarakura – Nós vamos querer a nossa cruz aí onde ela estava. Porque isso é história, é nosso passado... dos nossos antigos... e nós vamos querer ela... vamos querer a pedra... tudo onde estava... tudo no lugar.

Representante do Ministério do Turismo – Vou esclarecer uma coisa primeiro pra vocês. Com relação a essa cruz aí... nós discutimos com vocês... tudo mundo sabia onde é que era o local da cruz... e a comissão tirada da assembleia de vocês... em outubro... sempre teve poder pra negociar pela comunidade as obras aqui. E antes de a comissão aprovar a cruz nós mostramos o desenho... nós mostramos a altura... isso era numa quinta-feira à tarde... numa terça de manhã discutimos... e a comissão houve por bem aprovar isso. Nós não gravamos essa reunião... mas o Karajá se estivesse aqui me confirmaria isto: ele disse: – Eu assino e aprovo. E aí todos os demais foram aprovando. Aí o Sarakura não assinou... Gedeon não assinou... e o Jerry não assinou. Os demais assinaram.

Matalawê Pataxó – Só pra gente não espichar esse negócio... nem comissão... nem cacique... nem associação tem autonomia de po-

der. No nosso caso não funciona assim. É a comunidade quem toma a decisão... e [nesse caso] ela não é ouvida. A gente pode fazer os encaminhamentos... pra gente adiantar o trabalho... mas decisão... não. Não temos autonomia para fazer isso...

Ou seja, há um embate em vários níveis. Do ponto de vista discursivo, é possível entrever uma clara diferença no encaminhamento da questão. Em suas estratégias de negociação, o representante do governo insiste no poder de representação da comissão, quando estabelece um prazo de cinco dias para a decisão. Esse prazo, bastante reduzido para que se pudesse estabelecer uma discussão interna com a comunidade como um todo, atendia à sua expectativa e ao cronograma das obras. Do outro lado, Nelson dos Santos, ou Sarakura, e Matalawê Pataxó, entre outros, num enfrentamento crítico explícito, insistem em deixar claro o funcionamento do poder político interno, não reconhecendo na comissão o poder de decisão sobre os destinos da comunidade sem que ela seja ouvida.

Não que tenha faltado ao representante do governo o conhecimento da dinâmica cultural e política da comunidade. Habitando em Coroa Vermelha e transitando diariamente nos espaços políticos e sociais da aldeia, num ritmo violento de abordagem aos índios para a execução das obras, ele, muito provavelmente, estava ciente da sua dinâmica interna. Além disso, o argumento utilizado para justificar o gesto de substituição da cruz, através da suposta legitimidade da comissão, confrontava-se com a sua condução política de colocar a polícia na área para a implantação da cruz, gesto que foi questionado ao final dessa reunião pela antropóloga que representava a Procuradoria da República, Sheila Brasileiro. Aliás, o fato de colocar a polícia na área contrariava frontalmente todo o discurso que tentava legitimar a implantação da cruz por via da representação política, e essa interpretação já tinha sido desvelada por alguns pataxós presentes na referida reunião,⁷⁰ antes da chegada da antropóloga da Procuradoria da República.

Então, como a cruz e o sistema de representação impostos, mais do que concretos, são demasiadamente simbólicos, resta à comunidade,

70 Para mais informações, reportar-se à Parte 2.

num processo silencioso, quase invisível, tácito, em outro tempo, reorganizar-se dentro da sua própria lógica, mas não para enterrar a *cruz de metal*, colocá-la abaixo, como talvez encenassem as crianças na sua brincadeira. A comunidade responde colocando a *sua* cruz, lado a lado, obrigando suas lideranças a se reposicionarem e a retomarem a cruz antiga, como uma alegoria da apropriação da *cruz europeia* por todos os índios na América. A duplicidade da cruz faz especular assim a duplicidade das práticas políticas dos Pataxó, sendo a duplicidade em si mesma uma prática discursiva com uma carga semântica ainda a ser relida, tal como nos aponta Certeau (1985, p. 94):

O espetacular sucesso da colonização espanhola no seio das etnias indígenas foi alterado pelo uso que dela se fazia: mesmo subjugados, ou até consentindo, muitas vezes esses indígenas usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. Faziam com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro – não rejeitando-as ou transformando-as (isso acontece também) mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir. Eles metaforizavam a ordem dominante, faziam-na funcionar em outro registro. Permaneciam outros, no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente.

O movimento de retorno da cruz, articulado também pelas lideranças indígenas que, na época, apoiaram a implantação da cruz de Mário Cravo, revela, nesse *ethos* Pataxó, uma *construção de autoria* que se circunscreveu nos limites dos seus interesses internos, um deslocamento no sentido de marcar uma posição crítica – uma *diferença* – ou de ocupar uma outra posição discursiva.

Se nos perguntarmos por que isso aconteceu somente um ano depois, talvez seja possível arriscar que tenha faltado, do ponto de vista das lideranças Pataxó, durante aqueles dias de abril, a consciência da dimensão das suas ações para fora do circuito local. Em todo o processo de implantação dos equipamentos do projeto governamental em Coroa Vermelha, e mesmo nas negociações para a condução dos eventos comemorativos, o traçado tático das lideranças Pataxó dava a impressão

de que se ressentiam da percepção da dimensão política daqueles acontecimentos para o mundo de fora, cindidas entre a sedução e assédio dos altos escalões governamentais, nas suas variadas faces – das ameaças e promessas ao convívio próximo e intenso –, e a responsabilidade com a sua comunidade – uma comunidade de *parentes*, que depende das diversas esferas da administração federal e estadual para o atendimento de necessidades e direitos básicos, como habitação, saúde e educação. Acredito que, se houvesse uma avaliação mais abrangente dos diversos interesses envolvidos nas manifestações, dos seus aliados e de como poderiam transitar naquelas circunstâncias, poderiam fortalecer uma posição de enfrentamento explícito da ordem dominante, ainda no abril dos 500 anos, que atendesse aos anseios da sua comunidade.

Além disso, no processo de implantação do projeto, por um bom tempo, o esquema governamental na área conseguiu isolar-se na relação direta com os índios, ignorando a interlocução com a Funai e com outras organizações indígenas e indigenistas.

Assim, arrisco afirmar que talvez tenha faltado a algumas lideranças estabelecidas de Coroa Vermelha a dimensão da especificidade daquele 22 de abril, com a exposição intensa na mídia nacional e internacional, sem falar na possibilidade de articulação com outras organizações indígenas, bastante favorecida pela Marcha e Conferência Indígenas no local, condições que poderiam fortalecer um deslocamento mais ousado, como queriam Matalawê Pataxó e outros. Mas, se é que faltou essa visão mais ampla às lideranças Pataxó, o que dizer dos representantes do governo, que agiam dentro da lógica estreita da execução do seu cronograma de obras?

Por sua vez, essa percepção estritamente local, ligada aos interesses mais imediatos de cada uma das partes, que norteavam cotidianamente as relações entre índios e representantes governamentais, encontrava um contraponto nas práticas discursivas de outras lideranças mais jovens, articuladas em torno do trabalho da Reserva da Jaqueira, e de mulheres como D. Mirinha Pataxó, que marcou posição no interior da sua comunidade, recusando-se a negociar e a sair do seu lugar.⁷¹

71 Esta Parte aborda detalhes sobre o assunto.

É significativa essa *diferença*, por exemplo, na posição de D. Mirinha Pataxó, traduzida no seu próprio discurso, cujo segmento de fala em epígrafe é uma pequena amostra:

- Falaram nada! As coisas graves daqui dessa comunidade, cacique, liderança, não fala, não. Só falam as coisas que eles entendem... Eles não gostam que eu fale na reunião porque quando eu falo, falo mesmo! [...].

O referido trecho da fala de D. Mirinha Pataxó, além de ser uma expressão da luta em defesa da conservação de seu território doméstico, revela explicitamente sua posição de enfrentamento crítico, e, implicitamente, certo nível de pressão interna que foi exercida por alguns segmentos da comunidade, como o grupo da Jaqueira e professores da escola indígena, no sentido de questionar a posição das lideranças estabelecidas. Assim, os segmentos da comunidade que explicitaram a sua insatisfação também demonstravam estar atentos para as implicações das negociações com o governo no plano político mais geral, seja porque vislumbravam outros significados para além da cultura local, seja justamente por força desses laços arraigados no lugar.

No caso dos mais jovens e escolarizados, o forte trânsito fora da comunidade e dos circuitos das negociações governamentais, e um outro *fazer político* em diversas práticas sociais, por conta da participação ativa em organizações indígenas, ou atividades ligadas ao turismo e à educação, reforçam nesses segmentos – dos quais Matalawê Pataxó é expressão emblemática – uma visão do contexto político para além do próprio circuito da aldeia e do projeto governamental para o lugar. A *diferença* entre a visão desses segmentos mais jovens e a de algumas mulheres Pataxó, como D. Mirinha Pataxó, parece estar na *defesa da casa*, que se dá por profundos vínculos com o lugar, construídos na história da luta coletiva pela terra, conforme será descrito adiante.

Em relação à posição das lideranças que votaram a favor da cruz de metal, ainda é preciso atentar para o contexto em que isso ocorreu

– e nesse caso o tempo também é um fator relevante. Segundo Certeau (1985), se a ocasião é um nó importante em todas as práticas cotidianas, não pode ser isolável de uma conjuntura. Naquele momento, a poucos dias do 22 de abril de 2000, a cruz tinha um preço e um peso político para os governantes; um ano depois, nem tanto. Ou seja, diante da pressão tanto de diversos fatores externos quanto da própria comunidade, estabeleceu-se um curioso jogo de forças que a simples distinção entre opositoristas e governistas, como foi feita por jornalistas e assessores não-indígenas sem mídia, não comportava. E diversos membros da comunidade, mesmo que manifestassem interna e abertamente críticas contra a atuação de algumas lideranças, de certa forma entendiam a complexidade do jogo e, quando se tratava de manifestar essas críticas fora dos próprios limites da aldeia, comportavam-se com reservas.

Por outro lado, não precisamos esperar que as crianças crescessem, como falamos naquele abril, para que a antiga cruz voltasse ao seu lugar. A cruz imposta, em seu pedestal de granito, vai ficar lá, como “sombra opressora”, simbolizando como foram exercidos a violência e o poder – inclusive o poder de fazer a própria comunidade legitimar o gesto da sua implantação – mas, agora, divide o espaço com a cruz antiga.

Assim, essa imagem dupla tem uma visível semiologia, que escancara a própria duplicidade dos mecanismos de resistência e autonomia Pataxó. Fincar de novo a cruz ao lado da nova, a gasta cruz de madeira, arrancada do seu lugar, perdida, por uns tempos, em lugares desconhecidos, torna-se um signo extremamente importante para os Pataxó, talvez porque essa cruz, ao longo do tempo, incorpora e atualiza a sua própria história: assim como o povo Pataxó foi violentamente arrancado do lugar que habitava há tantos séculos, obrigado a vagar perdido pelo mundo por algum tempo, mas retornou e retomou o seu território – Barra Velha, Monte Pascoal –, a velha cruz de pau-brasil também retorna e, festivamente, retoma o seu antigo lugar. Só que, agora, a paisagem já não é mais a mesma.

Lição 2 – O monumento à resistência indígena: “aquele monumento que a comunidade decidiu ser criado e foi decidido pela polícia”

A tropa colonial continua viva

O Sargento-Mor Comandante da Vila de Caravelas, em Ofício ao Desembargador Luiz Thomaz de Navarro, assim escrevia, no início do século XIX, referindo-se aos Pataxó do extremo-sul da Bahia:

“A violência é o meio mais próprio de tornar tranquilas e habitáveis as terras, em que transitam estes bárbaros, pela experiência de 22 annos em que elles a tem feito conhecer indóceis, e incapazes de que o amor, soffrimentos e beneficencia os chame a sociedade civil, e gremio da Igreja, o que se conseguirá mais facilmente sitiando-os, e impedindo-lhes com armas e resistencia, e trazendo-os violentados ao povoado das villas, onde não devem ficar em liberdade, porque de certo retrocederão, como já tem obrado alguns, que, baptisados, apostatam...” (Jornal do *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 1846, p. 449).

Na noite de 04 de abril último, uma tropa de mais de 200 policiais militares invadiu a terra indígena Coroa Vermelha e destruiu o monumento construído pelos Pataxó em memória dos índios massacrados durante os 500 anos de invasão.

Os policiais estavam armados com revólveres e metralhadoras e, portanto, admitiam a hipótese de utilizá-los, como chegaram a ameaçar o próprio cacique de Coroa Vermelha, o Karajá. Gritaram para os índios que “quem manda aqui é o governo, até o dia 26 de abril” e que “a Globo quer a área limpa”.

Os policiais continuam no território indígena, causando tensão na comunidade e dando cobertura a funcionários do Conselho de Desenvolvimento Regional (Conder), que ameaçam as famílias resistentes à desocupação da área próxima aos monumentos oficiais, afirmando que, se não saírem destruirão suas casas, com todos dentro.

Conclusão: para atacar a livre expressão artística de uma comunidade indígena, para defender os “interesses” do governo federal e os “de-sejos” de uma rede de televisão os prestativos policiais militares aven-

taram a possibilidade de assassinar índios, se necessário fosse. [...] (Conselho Indigenista Missionário - Cimi, 5 abr. 2000)

- Esses 500 anos... pra mim... falar a verdade... foi... eu sinto assim... não 500 anos de comemoração... mas 500 anos... mais 500 de massacre. Eu senti isso na pele quando aquele monumento que a comunidade decidiu ser criado e foi decidido pela polícia. Então senti assim: que a comunidade indígena tem que lutar muito pelos seus direitos. Porque... quando é que a gente vai conseguir chegar lá? Foram 500 anos de massacre... e a gente queria fundar outros 500... mas no momento certo a gente viu que foram outros 500 anos de massacre novamente. Eu senti isso... e acho que a gente tem que lutar mais em busca de conhecimento. E apesar da comunidade ter acabado a sua cultura... também tem o seu direito. [...] Eu não me sinto derrotada. Nós não somos derrotados... nós mostramos para o mundo inteiro que a comunidade indígena tá aí... tá sofrendo... mas tão aí na luta. Então eu não me sinto derrotada... eu cresci.⁷²

Em contrapartida ao sentimento de humilhação que parece revelar o depoimento acima, encontra-se também uma intenção determinada de avaliar os acontecimentos e reagir. As palavras deixam ver que fortalecimento étnico e *conhecimento* do mundo do outro andam emparelhados (“a gente tem que lutar mais em busca de conhecimento”). Neuza Pataxó, juntamente com Matalawê Pataxó, como representantes da comunidade indígena, trabalharam na preparação e organização da Marcha e Conferência Indígenas junto aos assessores locais no escritório do Cimi, em Santa Cruz Cabrália. Em diversos momentos, enfrentaram agentes governamentais, defendendo posições muitas vezes contrapostas às de suas lideranças. Neuza Pataxó sofreu pressões, não só externas, dos funcionários do governo na área, mas também das próprias lideranças da aldeia, que em diversas situações tentaram evitar que ela manifestasse sua opinião.

No entanto, quando a Polícia Militar invadiu a terra indígena, pôs abaixo a construção recém-iniciada do monumento indígena e mais

72 Depoimento de Neuza Pataxó, gravado em dezembro de 2000.

uma vez investiu violentamente contra a iniciativa própria da comunidade indígena, Neuza Pataxó encontrou-se lado a lado, na defesa do monumento, com o cacique Karajá, que também saiu para enfrentar a polícia na madrugada do dia 4 de abril, ainda que essa convergência de posições tenha sido breve e durado somente até o dia 11 de abril, quando uma série de acontecimentos desencadeados nesse ínterim tomou lugar e colocou publicamente Neuza Pataxó e as referidas lideranças em direções opostas, conforme será apresentado adiante.

Em Salvador, no dia 6 de abril, na companhia de dois jovens professores Pataxó que tinham ido a uma exposição de artesanato indígena no Shopping Piedade, fiquei sabendo da destruição do monumento indígena. No jornal *A Tarde* daquele dia, à direita da terceira página, uma pequena matéria relatava que o monumento projetado pelo artista Don Baron, cuja construção tinha sido iniciada próximo ao local da antiga cruz de madeira, por vários Pataxó, tinha sido destruído pela Polícia Militar do Estado da Bahia na noite do dia 4 de abril. A matéria trazia, acima, uma foto em que o cacique Karajá defrontava-se com alguns policiais militares de armas em punho.

Ao ler a nota no jornal, a jovem Pataxó, irmã do cacique, manifestou uma visível preocupação, lamentando estar distante da sua aldeia naquele momento. Lembrei-me de algumas reuniões, no final de março desse mesmo ano, em que técnicos do Sebrae apresentaram um projeto para os Pataxó. O projeto, apresentado com plantas e orçamentos já aprovados, propunha a construção de uma oca em Porto Seguro, com inauguração prevista para o dia 22 de abril, para que os pataxós expusessem seu artesanato para vender. No início, as jovens representantes do grupo da Jaqueira estranharam a proposta e o açodamento do grupo em executá-la, inclusive propondo a contratação de mão-de-obra indígena para a construção. Contudo, como sempre faziam, não a recusaram imediatamente e remeteram a discussão para uma próxima reunião, que ocorreu no dia seguinte. Como o grupo do Sebrae tinha pressa, a referida reunião foi realizada num domingo, com a presença de alguns membros da comunidade – entre os quais Sarakura e Matalawê Pataxó –, que apresentaram uma contraproposta no sentido de reverter os recur-

so destinados à construção do projeto do Sebrae para a construção do monumento à resistência indígena, que já vinham discutindo entre si. Retoricamente, os técnicos do Sebrae se comprometeram a apresentar uma resposta. No entanto, não houve resposta. Por outro lado, os pataxós diretamente envolvidos na viabilização do projeto do monumento também não esperaram a resposta do Sebrae, e iniciaram a obra com os recursos disponíveis, tendo o apoio dos organizadores da Conferência Indígena.

No dia 7 de abril, o clima estava bastante tenso e não se falava em outro assunto. Todos que encontrei estavam revoltados com a presença da Polícia Militar e com a agressão policial ao cacique Karajá. Às oito horas da manhã do dia 8 de abril, em área aberta, ao lado do lugar onde foi iniciada a construção do monumento – posteriormente destruído –, os Pataxó reunidos discutiram com o representante do Ministério do Turismo e outros funcionários da Conder, e insistiram na retomada da construção do monumento. Exigiram a retirada dos policiais da área. A impressão que ficou, ao ver quase cem pessoas reunidas, mais homens do que mulheres – um número realmente significativo em relação à média de participação dos pataxós nas reuniões –, foi a de que havia consenso na comunidade em relação à defesa da reconstrução do monumento no mesmo lugar, próximo à antiga cruz, e que a comunidade rejeitava a proposta de construção do monumento em outro local, onde teria sido rezada a segunda missa no Brasil, à foz do Rio Mutary, como sugeriram os responsáveis pelo projeto do governo.

A derrubada do monumento indígena, na esteira da implantação da cruz, reedita a discussão de uma questão fundamental: a autonomia Pataxó sobre a sua terra, que, foi seriamente abalada durante o processo de implantação do projeto do governo, mas principalmente nos episódios da substituição da cruz antiga pela cruz de metal e da invasão da Terra Indígena de Coroa Vermelha pela Polícia Militar. Esse é o tópico central em torno do qual giram as intervenções, concentradas na figura do representante do Ministério do Turismo.

Quando cheguei, a reunião do dia 7 de abril já havia começado. Ge-deon de Jesus, cujo nome indígena é Aruã Pataxó, um jovem membro do

grupo da Jaqueira, estava a postos, com o gravador na mão. No círculo que se formou, algumas vozes eram mais ouvidas. Sarakura falava diretamente para o Sr. Ivo Mendes, exaltado, reafirmando o direito ao exercício do poder da comunidade indígena para decidir sobre o que fazer no seu território:

- Nós temos esse direito, nós temos... esse direito... Não tem sentido vocês proibirem nós de construir isso. Nós vamos buscar esse direito onde tiver! Onde tiver! Nós vamos conseguir isso! Nós vamos buscar esse direito onde tiver no Brasil... Nós temos absoluto!!! Nós vamos buscar esse esclarecimento pra vocês porque vocês querem proibir nós... Tá dentro, tá, mas ninguém vai proibir, porque existe poder muito mais que o Conder, muito mais que o governo... existe poder pra isso... E nós não somos nenhum pateta... certo?... pra cruzar os braços e esperar por isso não. Nós vamos fazer? Vamos!!

A fala de Sarakura, composta de diversas frases simples e curtas, em que as palavras *direitos* e *proibir* são recorrentes, expressa um tom indignado que foi comum às intervenções de diversos pataxós na reunião. Representa um enfrentamento explícito e uma conclamação ao enfrentamento explícito. Logo após ter feito a intervenção acima, Sarakura expressa sua revolta pela retirada da cruz antiga, comparando essa intervenção do governo à derrubada do monumento indígena:

- Nós vamos querer a nossa cruz aí onde ela estava. Porque isso é história. É nosso passado... dos nossos antigos... e nós vamos querer ela... vamos querer a pedra... tudo onde estava... tudo no lugar.

O representante do Ministério do Turismo retruca, ressaltando o poder de representação da comissão para legitimar a implantação da cruz, ao que Matalawê Pataxó arremata, reafirmando que o poder de decisão é da comunidade como um todo. À comissão caberia, quando muito, fazer os encaminhamentos, organizar o trabalho, mas nunca ter poder para decidir o que fazer.

Comandadas por um ritmo nervoso, de ambas as partes, as intervenções do representante do Ministério do Turismo direcionavam-se para justificar a atuação do governo tanto no caso do monumento quanto

da cruz. A negociação se deu através de dois movimentos contraditórios, que não passaram despercebidos aos representantes Pataxó presentes: por um lado, a defesa da legitimidade da representação da comissão e sua autonomia para tomar decisões; por outro, a justificativa das iniciativas do governo na área, através do acordo que garantiria a conclusão de todo o conjunto de obras a serem realizadas ou em andamento. Os Pataxó tentavam desarticular, de diversas maneiras, o discurso do representante do Ministério do Turismo, a cada tentativa de retomada do argumento em torno do poder legítimo da comissão e da necessidade de respeitar as regras estabelecidas para a negociação, conforme pode ser comprovado no trecho da reunião transcrito a seguir, que não permitiu maiores recortes sob pena de se comprometer a coerência discursiva.

Representante do Governo (RG) - Eu quero dizer que até o momento isso é novidade para mim. Porque até então... a comissão tirada em assembleia... ela tinha poderes para representar a comunidade porque a comissão existiu... e está registrada na ata porque cada vez que fosse fazer uma coisa... não precisava ouvir a comunidade... a comissão representou.

Mulher Pataxó 1 - E outra coisa... o Françaçois, que trabalha no EIA-RIMA... ele deixou claro que na verdade não podia mesmo construir esse monumento... porque ia atrapalhar a paisagem... mas desde quando foi colocada a cruz que também está atrapalhando a paisagem... não tinha nada a ver... e se for da vontade da comunidade podia construir esse monumento. O problema todo que o senhor falou foi que o EIA-RIMA não deixava por causa da paisagem e o EIA-RIMA falou que não tinha problema porque já tem a cruz que está atrapalhando a paisagem. Se a cruz está atrapalhando... mais um monumento não ia fazer tanta diferença assim...

Representante do Governo - Com relação à cruz... houve a comissão... ela é legítima... até que vocês em outra plenária revoguem... ela tem poderes para decidir pela comunidade. Com relação à outra cruz... ela saiu para ser reformada. Ninguém é contra que a cruz volte. Com relação ao monumento... eu quero mostrar pra vocês

uma posição bastante clara. Na vida... a gente vai tomando caminhos e caminhos e a gente decide o caminho da vida da gente. O que nós estamos propondo pra vocês... pra comunidade indígena [...] nós temos dois caminhos: ou a gente continua se entendendo e fazendo as coisas do jeito que o projeto foi desenhado... ou não... É uma decisão de vocês. Ou a gente faz a coisa a quatro mãos... porque isso aqui é área de parque... é terra indígena... é terra indígena... Agora... esse parque vai ter gerenciamento... vai ter uma pessoa gerenciando... que é índio... vai ser índio que vai estar gerenciando. Agora... pra que ele possa gerenciar vai ter REGRAS e essas REGRAS quem vai estabelecer somos nós... Você... s... e nós... que ajudamos fazer esse parque. Agora... não é uma exigência nossa... é o estabelecimento de um acordo. O que é combinado não é caro. Agora... ou nós combinamos a nossa vida... ou não combinamos. Isso precisa ser discutido. A verdade nós estamos propondo que continue como está sendo. Nós temos muita coisa pra fazer. Nós temos muitas coisas pra fazer... Nós temos que fazer muita coisa pra dar certo. Nós temos que fazer o comércio indígena. Temos que fazer o museu. Tem que fazer o saneamento...

Homem Pataxó – As casas...

Representante do Governo – As casas! Temos que fazer o saneamento... temos que fazer o loteamento da nossa área... que o Mauro e eu estamos fazendo o projeto... agora eu pergunto pra vocês o seguinte: sempre o que nós fizemos até hoje foi em comum acordo... ninguém é contra o monumento... ninguém diz que não é terra indígena... ninguém... Agora... se nós vamos fazer uma ocupação nesse parque... nós temos de fazer de comum acordo. [...]

Matalawê Pataxó – Mais uma vez a gente está fugindo do assunto. A comunidade é soberana. Não tem governo... não tem... Não tem nada... É a comunidade...

Sarakura – A comunidade é soberana. O local é aquele...

Se, por um lado, o representante do governo tomou a maioria dos turnos de fala, durante a reunião – levando Neuza a questionar sua mani-

pulação no uso da palavra –, por outro lado, foi sistematicamente inter-
pelado pelos interlocutores Pataxó. A estratégia discursiva traçada pelo
representante do governo, visível na leitura do trecho transcrito, aposta
no ponto principal da sua argumentação. Evita a abordagem do tópico
em questão – o direito dos índios de realizar a construção do monumento
no lugar em que planejaram –, que é sistematicamente recolocado pelos
Pataxó, e tematiza recorrentemente o poder de representação da comiss-
são e das regras do que seria o “acordo com o governo”. No entanto, num
dos momentos, o argumento do representante do governo é contrariado
por ele mesmo num significativo ato falho que se apressa em corrigir,
gaguejando: “Agora, pra que ele possa gerenciar vai ter reGRAS e essas
REGRAS quem vai estabelecer somos nós... Você... s... e nós...”⁷³

Ou seja, revela-se na própria pressa do representante do governo
em esconder o seu deslize que as regras são ditadas pelo governo. O ar-
gumento é coroado com a ameaça sub-reptícia de que o governo não
concluiria o projeto de construção das casas e das obras de saneamento
caso não fossem atendidas as suas exigências, como veremos a seguir, no
trecho extraído do diálogo transcrito acima:

– Agora, ou nós combinamos a nossa vida, ou não combinamos.
Isso precisa ser discutido. A verdade nós estamos propondo que
continue como está sendo. Nós temos muita coisa pra fazer. Nós
temos muitas coisas pra fazer... Nós temos que fazer muita coisa
pra dar certo. Nós temos que fazer o comércio indígena. Temos que
fazer o museu. Tem que fazer o saneamento [...].

Essa estratégia é desmascarada por vários pataxós presentes como
chantagem. Aliás, essa estratégia da *chantagem* foi construída com o
uso recorrente do verbo *fazer* em frases simples e curtas, estrutural-
mente algo próximas das de Sarakura, porém num tom semelhante ao
que normalmente se usa com crianças, quando é cobrado o cumprimen-
to de uma ordem, ou se quer fazê-las entender algo.

73 As convenções adotadas para a transcrição são as da transcrição ortográfica, observando as seguintes con-
venções: pausa marcada por vírgula [,], substituída por [...]; letras em caixa alta no interior da palavra para
destacar a entonação; recortes no trecho transcrito [...]. Alguns traços mais estigmatizantes de sintaxe ou
fonética foram neutralizados dentro das convenções da escrita padrão.

No entremeio, o representante do governo elenca outros argumentos, como a autoridade do EIA-RIMA – que, não tendo sido respeitado na imposição da cruz, como desmascararia mais tarde a representante da Procuradoria da República, Sheila Brasileiro, obriga-o então a mudar de argumento. E afirma reiteradamente os pontos principais da argumentação: a legitimidade da comissão de representantes indígenas, bem como a necessidade de seguir um acordo, como forma de evitar a condução das intervenções, pelos Pataxó, para o ponto que lhes interessava. Essa estratégia discursiva foi percebida pela comunidade indígena presente, cujas intervenções tentavam não só desconstruir os argumentos apresentados, mas principalmente desmascarar os interesses que a fala do representante escondia, conforme fica patente no desfecho irritado de Matalawê Pataxó, no trecho transcrito acima: “Mais uma vez a gente está fugindo do assunto. A comunidade é soberana.”

Esse tipo de contra-argumentação se verifica também no longo trecho que apresento a seguir, para que seja possível perceber como vai se constituir um acatamento aparente da argumentação discursiva do representante do governo pelo homem Pataxó 2, ao *reconstruir* semanticamente, através da sua lógica, a *negociação*, já identificada como chantagem pelos próprios pataxós. O homem Pataxó 2, a partir do que identifica como a *observação*, a *escuta*, faz uma espécie de síntese do *acordo*, que também é uma reflexão metadiscursiva do processo de negociação de sentidos, na qual identifica a *conversa* :

Matalawê Pataxó – Isso é a posição da comunidade. Não tem nada aqui pessoal... Eu acho que vocês estão puxando pra o lado pessoal...

Homem Pataxó 2 – Pelo que eu entendi aí bem claro... as coisas assim explicadas aí... tanto pela parte de Jerry quanto pela parte do Dr. Ivo. Eu entendo... por isso que eu gosto quando a pessoa conversa... a pessoa fica observando... que é pra depois a pessoa não dizer que não ouviu que não foi bem assim. Jerry quer que faz a coisa ali. Dr. Ivo está dizendo que não é contra fazer. Agora, só tem uma coisa: que pode romper o acordo. Não vai ser feito mais as casas que vai ser feito lá. Quer dizer... eu hoje estou na minha casa,

mas o parente está precisando da casa dele lá. O projeto tem duzentas e cinquenta casas...

Mulher Pataxó 2 - Eu acho que isso é uma chantagem. Isso é CHANTAGEM....

Homem Pataxó 2 - Vamos chegar a um acordo... gente... pra que aconteça o projeto e o nosso parente ter nossas casas. Mas eu tenho a minha casa e não é porque eu tenho minha casa que eu não quero ver o meu parente com a casa dele lá não. Se romper o acordo... rompe tudo aí.

Mulher Pataxó 2 - Eu pergunto pra o senhor a respeito daquelas casas... né? Porque ouvi falar que aquelas casas... disse que o governo vinha pra aqui pra fazer casa... pra beneficiar o índio... e agora eu sempre escuto por vocês falar que aquelas casas são da Conder... não são dos índios.

Representante do Governo - São dos índios. Quem decide pra quem é a comissão... é a comunidade.

(Vários falam ao mesmo tempo)

Neuza Pataxó - O assunto era a construção do monumento... agora já estão desviando pra outro assunto. Isso não tá certo.

(Vários falam ao mesmo tempo)

Mulher Pataxó 3 - Vou lhe fazer uma pergunta: o senhor é de acordo construir aquele monumento ali?

Representante do Governo - Ali... não...

Mulher Pataxó 3 - Então... é vocês que decidem o que vocês querem... tudo tem que falar o que vocês querem... o que vocês querem...

Observa-se que a estratégia discursiva do representante do governo torna-se bem sucedida, na medida em que recoloca a discussão em outro patamar: não mais a sua fala contra a dos Pataxó. Ele consegue que a discussão se estabeleça entre os próprios Pataxó presentes, conforme conclui a fala da mulher Pataxó 4. Neuza e Matalawê Pataxó, entre outros, percebem essa condução e tentam realinhar a discussão, restabelecendo o tópico que lhes interessa, que é a reconstrução do monumento.

Neuza Pataxó – Olhe... e tem outra coisa: a comunidade está toda com a gente... não é? Só tava ali... estava fazendo o monumento sozinha. Eu gostaria de ouvir a voz da comunidade... porque até agora quem falou foi o Dr. Ivo... e que está desviando o objetivo da discussão. E a comunidade tem que decidir... se essa terra é do índio... logo... e se não for... é melhor a gente arrumar logo as bolsas... porque está parecendo aqui é isso...

Mulher Pataxó 4 – Ele está fazendo o índio brigar com o próprio índio.

Segue-se uma nova rodada de intervenções que, de certa forma, repete a mesma sequência discursiva, porém com falas dos Pataxó, que vão conseguindo retomar o fio da discussão para o tópico que lhes interessa – a ilegalidade da situação criada pela intervenção da polícia, destruindo o monumento e também interferindo na autonomia pataxó sobre o seu território:

Mulher Pataxó – Isso significa que a gente tá perdendo o direito da gente. O direito de mandar, como a gente mandava antes... o direito de viver... de voar como a gente voava aqui. Agora a gente tá perdendo. A gente só perde com isso. É capaz de virar uma guerra... porque enche isso aqui de polícia...

A partir de certo ponto, vários falam ao mesmo tempo e o representante do governo, sem o seu piso, vai ficando em silêncio, até que uma funcionária da Conder dirige-se acintosamente contra Neuza, quase provocando uma luta corporal entre as duas. O representante do governo desloca-se no espaço, arrastando um grupo de pataxós, deixando as duas mulheres sob a audiência de outra parte dos presentes à reunião, e reorganiza o evento comunicativo (SAVILLE-TROIKE, 1982):

Representante do Governo – Então... eu quero deixar claro para vocês o seguinte: vou trabalhar... tudo que eu sei... a minha inteligência... o meu trabalho para a gente continuar negociando... porque eu acho que é o caminho nosso. Deu certo até agora... e vai dar certo para frente... E estou aqui com vocês... em qualquer lugar...

se for meio dia... se for sábado... domingo... estarei... mas com uma proposta só: continuar negociando com vocês.

Mulher Pataxó 3 – Negociar da maneira do senhor... né? Porque se for da maneira que a gente...

Representante do Governo – Não... não... não... Nós fizemos tantas coisas aqui... O projeto é de...

Matalawê Pataxó – Olhe... Dr. Ivo... eu não entendo isso... O que a gente entende que vai construir a gente constrói... e a gente vai embora agora... Acabou a conversa... porque não adianta ficar nessa polêmica. Ou a gente faz... ou não faz.

Neuza Pataxó – Eu estou aqui... fui tirada pela comissão para comprar o material para a construção... se vocês acham que o monumento é importante... a gente faz... Eu acho... Eu não sei porque aguardar pra amanhã se o Dr. Ivo está aqui na reunião.

(Todos falam ao mesmo tempo, aprovando)

Mulher Pataxó – O senhor falou que... enquanto a Conder tiver fazendo a construção o índio não ia mandar nada aqui.

Representante do Governo – Nós do governo aqui nunca colocamos uma palha sem que vocês concordassem...

Mulher Pataxó 4 – Mas por que é que vocês colocaram polícia aqui pra derrubar a construção?

Representante do Governo – O EIA-RIMA não permite...

Mulher Pataxó 4 – O EIA-RIMA não falou isso, Dr. Ivo! Ele teve uma reunião com a gente e falou que podia construir o monumento...

Mulher Pataxó – Por que se o EIA-RIMA acusar o monumento que é baixinho... tem que tirar a cruz daí.

(Todos falam ao mesmo tempo)

Homem Pataxó – *(virando-se para um outro homem ao seu lado)*
A gente é que tem que olhar... conversar e ver o que é melhor pra gente... rapaz. Não adianta a gente ficar aqui discutindo...

(A reunião das pessoas em torno do RG começa a se dispersar)

A condução do representante do governo, que até ali já estava seriamente abalada pela argumentação dos representantes da comunidade indígena, foi rapidamente abandonada quando chegaram ao local a antropóloga da Procuradoria da República e a advogada da Funai, trazendo notícias de que os procuradores da República estavam a caminho e que havia uma liminar que desautorizava a ação da Polícia Militar em terra indígena. Nesse momento, o agrupamento de pessoas, que já se dispersava melancolicamente, voltou a se reunir e a falar com mais vigor, e os argumentos do representante do governo se conduziram para outra direção, a da proibição, pelo EIA-RIMA, da realização das obras no local, abandonando definitivamente a retórica do *acordo* para a construção das casas. Ao final da reunião, por ponderação da advogada da Funai, concluiu-se que esperariam até o dia 11, terça-feira, para tomar uma decisão, com a liminar e a presença dos procuradores da República, que estavam a caminho. Uma parte dos presentes ficou insatisfeita com o resultado da reunião.

Como desfecho dessa sequência de acontecimentos, no longo processo de negociação entre as lideranças e os representantes do governo que residiam na área, houve outra reunião no dia 11, adremente preparada para garantir todos os acordos, sem a presença anunciada dos procuradores da República, cuja chegada à Terra Indígena de Coroa Vermelha só se deu no dia seguinte.

Os desdobramentos dessa reunião não vão muito além do que previram duas mulheres Pataxó, quando se retiraram da reunião, comentando sobre o poder de enfrentamento dos não-índios – no caso, os procuradores – contra a decisão do governo: “No final, quem tem o dinheiro mesmo para a construção é o governo, eles terminam mesmo fazendo o que querem [...]”.

No entanto, não podemos dizer que a fatalidade da condição subalterna se instale de forma tão lacônica quanto foi anunciada pelas mulheres Pataxó nos seus comentários de pé de ouvido. Um ano e quatro

meses depois da destruição do monumento à resistência indígena pela Polícia Militar, os Pataxó reedificaram o símbolo indígena. Instalaram no Monte Pascoal o Monumento à Resistência dos Povos Indígenas. A inauguração da obra, no dia 19 de agosto de 2001, coincidiu com a celebração de dois anos de retomada do Monte Pascoal e contou com a presença de entidades de apoio à causa indígena e parlamentares. Assim, o processo de negociação e o desfecho da construção do monumento seguiram a mesma lógica da *cruz antiga*: os Pataxó tentaram retomar e afirmar a autonomia sobre o seu território, embora num tempo/espaço outro. Nesse sentido, talvez possamos dizer que haja uma (re)construção de uma *autonomia específica*, circunscrita, local, submetida ao jogo de forças de suas relações internas e externas, principalmente com a sociedade nacional. De todo modo, reconstrói-se, nos dois gestos, a sua *diferença*: enfrentamentos explícitos diversos ou supostos acatamentos negociados, que, sob a pressão econômica ou mesmo policial, transformam-se em silêncios diversos – suposta indiferença, acatamento puro e simples, conversas de fundo de quintal –, até encontrarem o tempo/espaço propício para o enfrentamento explícito com que coletivamente se impõem. Tanto no primeiro movimento do retorno da cruz quanto na reconstrução do monumento indígena, há movimentos de retomada num tempo/espaço deslocado dos conflitos iniciais, que parecem ser próprios dos seus mecanismos de resistência: a predisposição à negociação, mas, ao mesmo tempo, uma persistência em afirmar os seus pontos de vista e intenções. Isso é visível na própria constituição histórica da Aldeia de Coroa Vermelha naquele local, que se fez no sentido contrário dos interesses de políticos, empresários, do próprio governo e de alguns Pataxó que se alinharam aos interesses de empresários locais, em alguns momentos de consolidação da ocupação indígena na área, até conseguirem, quase trinta anos depois, a regularização da posse sobre suas terras, conforme depoimento de D. Mirinha Pataxó.

Lição 3 – Entre o crachá e o *walkie-talkie*: autoria, autonomia e invisibilidade

Professora – E aí... o que você viu lá... na conferência?

Aluno 1 – Eu não estava...

Aluno 2 – ...lá... pra entrar e [inaudível] disse que sem crachá não entrava... não...

Professora – Como é que foi?

Aluno 2 – ...disse que... não queria deixar nós entrar lá... sem crachá... não...

Professora – Por quê?

Aluno 2 – Sei lá... quando chegou logo... ele disse que não ia deixar entrar sem crachá não... aí tinha uma cerquinha cá atrás... eu entrei por cá pela cerquinha...

Professora – E aí? Você entrou... e o que você gostou lá?

Aluno 2 – Eu gostei das índias! Claro...

(Risos...)⁷⁴

Como resultado da observação de campo, foi possível perceber internamente as divergências quanto à condução da marcha e o processo de negociações com o governo, que aguçaram dissensões entre as organizações e lideranças indígenas e não-indígenas durante a Conferência Indígena, o que foi chamado de *racha de Coroa Vermelha*.

Na verdade, o *racha de Coroa Vermelha* mimetizava um embate que vinha se travando no plano da sociedade nacional, numa clara polarização. De um lado, estava o governo, com um conjunto de atos preparados para legitimar o discurso oficial, no qual a data de 22 de abril tornou-se emblemática para a corroboração do seu discurso político, de reafirmação do imaginário de *nação hegemônica* e de convivência har-

74 Diálogo gravado entre professora e alunos Pataxó na Escola Indígena de Coroa Vermelha, no dia 24 de abril de 2000.

mônica. Esse discurso se confrontava com o discurso dos movimentos sociais – contrário à *ideologia do descobrimento* –, cujos representantes acionaram um conjunto de ações performativas no sentido de des-
construir *a festa dos 500 anos*. (CUNHA, 2000)

Nos discursos dos indígenas que tematizavam as comemorações, encontravam-se, quase ritualisticamente, palavras como *massacre, dor, opressão, destruição, dizimação, genocídio* – palavras que são recuperadas inclusive no discurso de Matalawê Pataxó. Do mesmo modo, a palavra *descobrimento* foi sistematicamente substituída por *invasão*. As comemorações oficiais pelos 500 anos soavam e ressoavam quase unanimemente nos discursos indígenas como indecorosas diante do quadro de exclusão e sonegação dos direitos mais elementares dos povos indígenas do Brasil. Havia consenso de que não se tinha por que comemorar. Como, então, entender o *racha*?

Há diversos ângulos através dos quais pode ser analisada essa questão. No entanto, aqui vou destacar apenas um: a questão político-cultural. Primeiramente, torna-se necessário atentar para os diversos significados dos eventos – a Marcha e Conferência Indígenas – para os povos indígenas que deles participaram. Foi um momento único, sem precedentes, em que mais de três mil *parentes*, como eles mesmos afirmavam, das mais diversas etnias e dos lugares mais distantes, estavam ali reunidos. Foi visível a alegria estampada nos rostos, mesmo cansados e abatidos pela longa viagem e condições adversas de alojamento. A importância do grande encontro se refletiu no esmero das *apresentações da cultura*⁷⁵ de cada povo, que se estendiam até altas horas da noite. Muitos, que não conseguiram “espaço para cantar e dançar para os parentes”, manifestaram descontentamento ou procuraram espaços alternativos no local da conferência para suas manifestações culturais. Demonstravam, inclusive, preocupação em registrá-las, muitas vezes solicitando aos cinegrafistas e fotógrafos presentes que o fizessem. Outras vezes, eles mesmos documentavam os eventos com suas máquinas fotográficas e gravadores portáteis.

75 As chamadas *apresentações da cultura* são apresentações de cantos e danças indígenas, que foram organizadas por etnias.

O depoimento de uma professora Pataxó Hã-Hã-Hãe em encontro do Curso de Formação, alguns dias depois da Conferência e Marcha Indígenas, dá uma ideia do que significou o evento:

- Naquela conferência não só restou a dor... certo?... Restou também uma experiência... que todos nós... paremos para pensar... e ver que precisamos nos unir mais. Porque foi uma coisa muito bonita... estava unido índio de todo o Brasil... e onde nós estávamos hospedados houve até uma febre... uma febre emocional! Meu Deus! Uns diziam foi a água... foi isso... foi aquilo. Foi não... geN-TE! Aquilo foi uma febre emocional... de a gente estar junto... se juntar... indÍGENAS de todo o Brasil! Então... eu quero deixar no coração de todo mundo... deixar essa tristeza e vamos pensar que nós precisamos nos unir mais... pra outra conferência dar certo! Porque aí nós vamos estar todos unidos... num pensamento só. E aí vai dar certo. Não deu certo agora porque não estava todo mundo num pensamento só... certo? Mas que a gente vai unir... juntar pra dar tudo certo.

Nós não fomos derrotados não! Nós conseguimos o objetivo que foi juntar O POVO INDÍGENA do Brasil... (aplausos) E isso foi muito importANTE. (mais aplausos) Muito IMPORTANTE MEEESMO... (aplausos)

Na Aldeia de Coroa Vermelha, havia um crescendo de expectativas sobre a recepção aos participantes da Marcha e Conferência Indígenas, à medida que a data se aproximava. É certo que essa preocupação se restringiu às lideranças e àqueles membros da comunidade Pataxó mais diretamente envolvidos com os preparativos do encontro, mas foi motivo de conversas em diversos círculos, que se estenderam a outras aldeias Pataxó, num trânsito intenso de lideranças e representantes em Coroa Vermelha, que começara já no ano anterior.

Em segundo lugar, aquela grande reunião significava possibilidades de abordar e discutir encaminhamentos políticos que diziam respeito diretamente às reivindicações atuais das sociedades indígenas: regularização e demarcação das terras indígenas, discussão do Estatuto

das Sociedades Indígenas, autossustentação, educação, saúde. Ou seja, a conferência em si foi um fórum de debates e encaminhamentos sem precedentes. Quanto a isso, todos concordavam. A alguns dias da conferência, mais precisamente até o início de abril, a forma como seria encaminhado o documento que sairia da conferência – um dos pontos da discordância – não tinha sido colocada na pauta das reuniões em Coroa Vermelha, embora algumas lideranças Pataxó de Coroa Vermelha considerassem a possibilidade de receber o presidente da República na aldeia.

Não vi por parte dos Pataxó de Coroa Vermelha, de uma forma geral, negação explícita à visita do presidente às suas terras, mas, depois da invasão da Polícia Militar ao território indígena, a vinda do presidente de certa forma associou-se à destruição do monumento e à presença da polícia na área. Além disso, em diversas situações, a recepção ao presidente Fernando Henrique Cardoso e sua comitiva foi *naturalizada* por representantes governamentais, que não colocavam em discussão a possibilidade de os Pataxó receberem ou não o presidente, mas as formas da recepção.

A esse respeito, há um episódio bastante emblemático. Durante a reunião em que se discutia a destruição do monumento indígena na Terra Indígena de Coroa Vermelha, o representante do Ministério do Turismo justificou a presença da polícia na área como medida de segurança para a recepção ao presidente. Estabeleceu, no seu discurso, uma relação entre a presença da polícia e outras providências necessárias para a visita presidencial à Terra Indígena de Coroa Vermelha no dia 22 de abril, entre elas a compra de peças para a indumentária das mulheres Pataxó.

Aliás, um episódio circulou entre os membros da comunidade indígena da aldeia, provocando comentários entre indignados e irônicos. Segundo contaram alguns Pataxó, em oportunidades diversas, o ministro do Turismo, Rafael Greca, em uma das suas visitas à aldeia, numa reunião na Jaqueira, teria manifestado preocupação com a roupa que as mulheres Pataxó usariam na *recepção ao presidente*, sugerindo a compra de “*shorts* cor da pele e meias transparentes”, que deveriam ser colocadas por baixo das tangas.

Quando o representante do ministro Greca retornou ao assunto na reunião do dia 8 de abril, a insinuação à proposta do ministro gerou um profundo mal-estar entre os pataxós presentes na reunião, provocando comentários laterais e levando um representante Pataxó a tomar a palavra e rebater o argumento utilizado pelo representante do governo:

Representante do Governo – Ontem mesmo eu falei com o ministro... e ele pediu a presença da comunidade indígena na festa. Inclusive a presença da comunidade!... Nós vamos comprar roupa para as mulheres vestirem com a roupa indígena... Meu Deus do céu!... A festa é indígena!... Junto com os povos aqui que faz a festa. Pelo menos é isso...

Matalawê Pataxó (Jerry) – A gente não aceita esse negócio de comprar roupa... não... Dr. Ivo!

Mulher Pataxó – Também temos... minha roupa...

A tentativa de *naturalização* da visita do presidente, através de tais processos, associava-a, implícita ou explicitamente, a essas intervenções desrespeitosas, criando um clima realmente tenso, que gradativamente se acirrou.

Aliás, o termo *festa* – usado pelo representante governamental no texto acima – era ambigualmente utilizado e percebido pelos interlocutores. Enquanto o representante do ministro referia-se à festa preparada pelo governo, na fala dos índios a palavra *festa* frequentemente era questionada com acidez ou ironia, quando se referiam à “festa montada pelo governo” (ver depoimento do pajé Itambé na página 148). Outras vezes, quando usavam o termo *festa*, referiam-se à Marcha e Conferência Indígenas, à *sua festa*, à festa para receber as mais diversas representações indígenas na conferência.

Nesse sentido, voltando a Certeau (1985), os índios se apropriaram do termo, deslocando-o do significado oficial, ao organizar e realizar a conferência como a *sua festa*, numa grande metáfora contradiscursiva.

Com efeito, a excitação com a perspectiva dos acontecimentos entre os Pataxó demonstrava sua disposição, como donos da terra indígena, de receber e hospedar os parentes vindos dos mais longínquos

lugares, e em número que desafiava sua capacidade de organização. Havia um incansável desvelo dos membros da comunidade Pataxó de Coroa Vermelha, inclusive das suas lideranças, em atender às mais diversas solicitações, marcar reuniões, conversar. E, a poucos dias da conferência, havia uma visível preocupação com as condições de hospedagem e alimentação dos representantes indígenas que vinham na marcha, que terminaram sendo negociadas com o governo.

Além disso, quanto à perspectiva da visita do então presidente da República, se não fugia ao universo de conversações das lideranças Pataxó, estas não pareciam preocupadas com a maneira como se comportariam os membros da sua comunidade na convivência com o presidente e sua comitiva, por algumas horas, em Coroa Vermelha. O fato de receber o presidente não parecia ser algo que fugisse à rotina de visitas impostas de autoridades governamentais nesses últimos meses. No entanto, esse era um ponto nevrálgico que tensionava as diversas facções do governo. O ministro do Turismo, instável politicamente no âmbito oficial, apostava as fichas na sua capacidade de implantação do projeto e no sucesso da *sua festa em Coroa Vermelha*, em consonância com o governo do Estado da Bahia.

Enquanto a Polícia Militar do Estado da Bahia ocupava a área, desde a destruição do monumento indígena, intensificava-se o assédio às lideranças indígenas por representantes do governo, que colocavam carros, celulares e *walkie-talkies* à sua disposição, monitorando o que chamaram de *esquema de segurança indígena*.

Mas, quando o general Cardoso, encarregado do esquema de segurança do presidente, após uma visita à área, desaconselhou a sua ida a Coroa Vermelha, representantes do governo federal passaram a trabalhar a ideia de uma comissão de representantes indígenas encontrar-se com o presidente em Porto Seguro. Enquanto isso, o governo do Estado da Bahia e o Ministério do Turismo, através dos seus representantes na área, ainda continuaram laborando a possibilidade da visita do presidente à aldeia.

Entre as lideranças de organizações indígenas, divergências políticas quanto à condução dos eventos e interlocução com o governo já se

insinuavam desde o dia 11 de abril em Coroa Vermelha. Na reunião do dia 11, conduzida pelo presidente do Conselho de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (CAPOIB) e pelo cacique de Coroa Vermelha, foram rapidamente discutidos os pontos polêmicos que já se colocavam desde o dia 8 de abril, na reunião com o assessor Ivo Mendes, no Cruzeiro: a presença da Polícia Militar na área, o convite para a ida do presidente a Coroa Vermelha e a *substituição* do monumento indígena por uma obra feita por um membro da própria comunidade Pataxó.

No dia seguinte, 12 de abril, na reunião com os procuradores da República, tem-se notícia de uma carta forjada pelo representante do Ministério do Turismo na Conder. Essa carta teria sido ditada a uma índia Pataxó da Comissão de Representantes da Comunidade e a ela foi anexada uma lista de presença de uma reunião, realizada no dia anterior, como se se tratasse de um abaixo-assinado, para ser encaminhada ao presidente da República. Segundo relato de alguns pataxós presentes nessa reunião com os procuradores da República, alguns representantes da comissão haviam comparecido no dia anterior ao escritório da Conder, nas proximidades da terra indígena, e lá teria sido insinuado a eles que, com a possibilidade de o presidente da República não mais visitar Coroa Vermelha no dia 22, as obras do seu interesse na aldeia, ainda não concluídas, poderiam não ter continuidade após aquela data; ou seja, repetia-se a mesma postura da implantação da cruz de Mário Cravo Neto e da sonegação do monumento indígena, que os Pataxó denunciaram como chantagem.

Diante das informações de que o presidente não iria a Coroa Vermelha após as repercussões negativas da invasão policial do dia 4, a carta forjada, à qual foi anexada uma lista de presença de outra reunião, como se fosse um abaixo-assinado, com suposta autorização indígena para a presença ilegal da Polícia Estadual em seu território, foi uma manobra para desmobilizar a medida judicial ingressada pela Procuradoria da República, logo em seguida à invasão, para que os Pataxó voltassem a ter o controle do seu território.

As notícias a respeito tanto da *carta forjada* quanto da reunião com os procuradores da República repercutiram em Brasília no dia 13 de

abril, por ocasião da audiência de representantes indígenas que participavam da marcha indígena em direção a Coroa Vermelha, e provocaram atrito entre os organizadores da marcha, mimetizando-se também entre os próprios Pataxó em Coroa Vermelha. Representantes Pataxó Hã-Hã-Hãe e uma parcela de representantes da comunidade Pataxó de Coroa Vermelha se posicionaram contra as negociações das suas lideranças com representantes do governo. Algumas lideranças de Coroa Vermelha e outras aldeias Pataxó, além da parcela da comunidade que lhes dava sustentação, apoiavam a perspectiva de algum nível de interlocução dos índios com o presidente e sua comitiva na região, o que implicava a presença da Polícia Militar na área e o apoio logístico para a realização da conferência: alimentação, colchonetes, sanitários químicos, entre outros itens.

Na reunião do dia 12, em Coroa Vermelha, que contou com a participação dos procuradores da República e da comunidade Pataxó, foi solicitado pelas lideranças Pataxó que coordenavam a reunião que os assessores não-indígenas, principalmente do Cimi e da ANAI, se retirassem do recinto. Progressivamente, as tensões entre as lideranças de Coroa Vermelha e os representantes do Cimi foram se acirrando. As manchetes de jornais nos dez dias que antecederam a Marcha Indígena para Porto Seguro eram emblemáticas do clima intensamente conturbado e contraditório dessas relações. A imagem dos *índios cooptados*, inclusive veiculada pela mídia, foi generalizada para os Pataxó de Coroa Vermelha de uma maneira indistinta, o que resvalou para o aprofundamento das tensões entre o povo Pataxó. Do ponto de vista governamental, havia interesse também em frisar a intervenção do Cimi como manipulação política. Por outro lado, também entre os assessores do Cimi e aliados não-indígenas, as lideranças que defendiam um encontro com o presidente em Porto Seguro foram percebidas como *orgânicas, cooptadas, governistas*.

No documento *As muitas faces de uma guerra: Cimi interpreta comemorações dos 500 anos e critica movimento indígena* (ISA, 2000, p. 72), lançado em maio de 2000, o Cimi publica as conclusões da avaliação dos fatos de abril, numa dura crítica às lideranças indígenas de

Coroa Vermelha e de algumas organizações indígenas da Amazônia. O documento, que começa fazendo uma crítica à condução política desenvolvida pelo governo de Fernando Henrique Cardoso, constrói três hipotéticos cenários para o desfecho dos acontecimentos e destaca que o governo apostara no cenário 1. Neste cenário descrito no documento, o presidente da República cumpriria a sua agenda do dia 22 de abril, iria a Coroa Vermelha e receberia os tripulantes da Nau Capitânea.⁷⁶ Argumenta-se ainda, no referido documento, que, para a concretização desse cenário, seria necessário controle militar sobre os diversos segmentos dos movimentos sociais, destruição da Conferência Indígena e expulsão do Cimi do local, através de uma articulação forte e bem sucedida com lideranças indígenas que fossem *orgânicas*.

No documento escrito pelo Sr. Paulo Maldos (2000 apud ISA, 2000, p. 72), assessor político do Cimi, afirma-se literalmente que:

[...] alguns índios da Amazônia e o Cacique de Coroa Vermelha aceitaram fazer o jogo do governo, de olho nos benefícios que conseguiriam de imediato e no futuro. Fizeram de tudo para construir o “objeto do desejo” do governo federal, o cenário 1. Ameaçaram os participantes, ameaçaram o Cimi como entidade de apoio. Trouxeram a Polícia Militar, a Funai, a Prefeitura de Santa Cruz Cabralia para dentro da conferência indígena. Trouxeram uma jornalista de Brasília para fazer o trabalho de confundir os jornalistas e atacar o Cimi.

Em resposta a esse documento, mais de vinte lideranças de diversas organizações indígenas da Amazônia, dentre outras, lançaram, também em maio de 2000, *As faces escuras do indigenismo missionário com as modernas formas de dominação colonial* (ISA, 2000. p. 73-74). A réplica ao documento do Cimi, que começa associando a Igreja e o governo como responsáveis pelo processo de dizimação dos povos indígenas no decorrer desses 500 anos, afirma que, mais uma vez, o Estado e a Igreja mantiveram

[...] os seus verdadeiros objetivos de controlar, dominar e detonar os povos indígenas. De um lado, o Estado preparou seu festejo indiferente aos destinos dos povos indígenas e os recebeu a bombas e balas

76 A Nau Capitânea, uma réplica das embarcações portuguesas, que sairia do porto de Salvador até Porto Seguro, naufragou a poucos metros do local de partida.

em Coroa Vermelha, naquele 22 de abril que simbolizou o tratamento dado aos índios nesses 500 anos. De outro lado, a Igreja, naquele momento representada pelo Cimi, apresentava-se como aliada dos povos indígenas esboçando gestos de pedidos de perdão por tantos crimes cometidos em nome de Deus. Porém, na prática, tentava manipular os índios para se respaldar na condição de salvadora e protetora dos índios, de modo a garantir sua sobrevivência político-financeira. (ISA, 2000, p.73)

Além disso, ao passar em resposta os pontos do documento lançado pelo Cimi, localizaram no documento, com detalhes, a divergência que aconteceu a partir do momento em que as organizações da Amazônia se deram conta da postura do Cimi de manter sob a sua orientação política todo o processo das manifestações indígenas, concluindo que

[...] se foram [essas] lideranças das organizações indígenas que reagiram mais do que outras, isso se deve essencialmente à possibilidade de acumular maior experiência nesse processo organizativo, procurando definir por conta própria o caminho da autonomia e das formas de luta que melhor correspondem à atual realidade dos povos indígenas. (ISA, 2000, p. 73)

Naquela conjuntura, do ponto de vista dos não-índios envolvidos com os acontecimentos, as comemorações tornaram-se uma questão nacional numa arena em que só havia duas posições: contra ou a favor. Tratava-se, de um lado e do outro (do governo e dos movimentos sociais organizados), de produzir um efeito de mídia que projetasse *uma imagem*. Assim, os que estavam em torno do movimento *Brasil: outros 500* e parte dos representantes indígenas enxergavam a cena como um fato político para ser amplificado através da força midiática.

Além disso, com a dimensão que foi dada aos eventos comemorativos – vide contagem regressiva do relógio da Rede Globo –, havia uma grande expectativa em relação ao desenrolar dos fatos. No entanto, essa percepção da cena política, que se colocava genericamente para a *sociedade nacional*, era percebida de formas bastante distintas pelos representantes das mais diversas etnias, vindas de lugares tão diferentes, com expectativas, línguas e interesses múltiplos, e conseqüentemente

com discursos políticos e interesses também conformados dentro da sua especificidade.

Voltando ao plano local, como estava ali já há algum tempo, pude perceber, em relação aos pataxós de Coroa Vermelha, que havia indignação e insatisfação entre muitos deles, e críticas abertas e contundentes a algumas de suas lideranças em relação à implantação da cruz e à presença da Polícia Militar, mas a manifestação das críticas era regulada por um determinado acordo tácito, um respeito à ordem instituída, ainda que em vários momentos houvesse espaço para a contestação. Mesmo os pataxós mais indignados com a condução das lideranças que permitiram a presença da polícia em área indígena agiam com maior cuidado e reserva quando se manifestavam para fora, sinalizando para o fato de que tinham objetivos comuns definidos pela própria *indianidade*. Em diversos momentos, inclusive no Curso de Formação de Professores,⁷⁷ avaliaram como negativa a falta de organização entre os Pataxó e, de uma forma genérica, entre todos os índios ali representados, quando não souberam se *unir*. Localizaram, assim, a necessidade de uma maior organização interna do movimento indígena, como forma de superar o que consideraram o seu ponto de fragilidade na avaliação final: a *desunião*.

Portanto, o embate entre facções governistas e as entidades articuladas em torno do movimento *Brasil: outros 500* determinava um *lugar discursivo* para os índios. De um lado, representantes do governo concordavam quanto ao lugar dos índios nas comemorações. Este lugar, simbólico, foi marcado de antemão, principalmente depois do desgaste provocado pela invasão da Polícia Militar à área indígena e pela destruição do monumento da comunidade: figurativamente, ao lado do presidente, à revelia do desejo e interesse dos próprios índios. Se os índios iriam ao encontro do presidente em Porto Seguro, ou se seria o presidente que iria até Coroa Vermelha, ponto da discórdia entre os governantes, de qualquer forma isso não interferiria muito no lugar a eles destinado. E, de preferência, estariam usando “meias cor da pele” compradas pelo governo para conferir-lhes *autenticidade*.

77 A esse respeito, ver Parte 3.

Do outro lado, representantes e lideranças indígenas, entre eles representantes Pataxó Hã-Hã-Hãe, e aliados não-indígenas, principalmente o Cimi, entendiam a importância de criar e veicular uma imagem de confronto, e defendiam a posição de marchar até Porto Seguro, mas mantendo distância de qualquer gesto simbólico de inclusão dos índios no conjunto de atos performáticos oficiais, posição que contava com o apoio dos representantes de entidades do Movimento Negro e outros reunidos no Quilombo. Contudo, até a véspera da saída da marcha para Porto Seguro, ainda não se sabia precisamente como os militantes do Quilombo integrariam a marcha. Parece que havia duas possibilidades de integração: entre os indígenas ou como um bloco separado. No entanto, a perseguição e espancamento, com a consequente prisão de manifestantes do Quilombo, nas primeiras horas da manhã do dia 22 de abril, precipitaram a saída da marcha, que se fez sob aclamação a partir desse momento. Nessa manhã, já se haviam retirado da conferência diversas representações indígenas da Amazônia, sob a liderança da CAPOIB e da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), em virtude da discordância quanto à condução política do encontro.

A precipitação dos acontecimentos provocou a saída dos representantes indígenas na marcha de forma improvisada. Mulheres, crianças, nos colos de seus pais ou mães, e anciãos se perfilaram apressadamente. Algumas faixas, que já tinham acompanhado diversas representações indígenas na caminhada do seu lugar de origem até Coroa Vermelha, serviram de balizas para organizar os grupos. Uma boa parte dos não-índios organizados em torno do Quilombo, bem mais de cem pessoas, detidas pela ação militar da madrugada, encontravam-se na entrada da Terra Indígena de Coroa Vermelha, sentadas num declive à margem da estrada, sob a guarda de policiais militares, quando os índios, na marcha, passaram por eles. Quando a marcha passava, aqueles que estavam sob a mira dos policiais tentavam falar para os participantes, com apelos: “Tem gente presa aqui!”; “Estamos detidos ilegalmente!”; “A polícia nos cercou aqui!”

A fileira dos Pataxó que compunham a *segurança indígena* ainda ocupava as margens da estrada próximas ao Centro Cultural Pataxó, justamente numa das entradas da aldeia, já que, enquanto acontecia a invasão do Quilombo pela Polícia Militar, na mesma madrugada, duas casas de moradores Pataxó foram supostamente *invadidas* por homens que portavam bonés vermelhos, identificados por alguns índios como “os sem-terra”. Ao que indicam alguns depoimentos em conversas locais, policiais disfarçados, com bonés e camisas vermelhas, teriam espalhado a notícia e criado alguns constrangimentos entre os moradores da aldeia.

Nesse ínterim, o presidente da Funai, políticos de oposição, assessores e indigenistas tentavam negociar com o comandante da Polícia Militar para garantir a integridade dos que estavam na marcha, mas o esforço foi em vão. A poucos metros dali, na entrada da Praia do Mutá, ainda nos limites da Terra Indígena de Coroa Vermelha, os participantes da marcha foram violentamente desmobilizados pela barreira de policiais que se formou ao longo da estrada, conforme descrito na Parte I.

Interessa aqui analisar, no desfecho dos conflitos, as formas de silenciamento e autoria que se constituíram ao se produzirem os discursos, no âmbito do Quilombo, da Marcha Indígena, ou mesmo dos eventos oficiais. Análise a constituição dos silêncios (ORLANDI, 1990) que atravessaram os acontecimentos narrados anteriormente, considerando, primeiro, que na determinação dos indígenas e demais segmentos aliados na decisão de marchar até Porto Seguro, havia uma tentativa de silenciamento do discurso oficial, ou de confronto às determinações do governo. Por sua vez, na decisão do governo, havia a necessidade, para constituir o seu discurso, de isolar a circulação do discurso do movimento *Brasil: outros 500* e confiná-lo, pelo menos, ao espaço da conferência e do Quilombo em Coroa Vermelha, e também de restringer o MST em Eunápolis, bloqueando, de forma inconstitucional, toda e qualquer circulação de pessoas no sentido Eunápolis-Porto Seguro. Foi impressionante a quantidade de pessoas, inclusive turistas, além dos manifestantes do MST, que tiveram o seu direito de ir e vir cerceado.⁷⁸

78 Ver Parte 1.

Também no plano discursivo, essa tentativa de silenciamento do movimento *Brasil: outros 500* por parte do governo se complementava quando este propõe deslocar apenas uma parte da representação indígena, para compor, com segurança, a cena a ser projetada na mídia nacional e internacional. Nada muito diferente do pensamento do capitão Raimundo, que viu com bons olhos a ocupação dos primeiros pataxós em Coroa Vermelha, por entender que alguns índios no lugar emblemático do *descobrimento* comporiam bem o cenário. Assim, esse lugar instituído oficialmente para os indígenas se constituía também a partir de um apagamento, um silenciamento de outras possíveis formas de manifestação discursiva.

A Polícia Militar da Bahia, por ordem do governador do Estado, atuaria para garantir esse silêncio constitutivo dos manifestantes, necessário para a ressonância da fala oficial, e nesse sentido precisava garantir uma outra forma de silenciamento explícito, o silêncio local, a partir da censura, da sonegação corporal, da interdição explícita de manifestação dos participantes da marcha e dos militantes negros no Quilombo. No entanto, a Polícia Militar, ao ser bem sucedida na sua tentativa de deter a marcha, através da força armada, e garantir a *censura*, a *interdição*, o *bloqueio*, provocou um acontecimento contradiscursivo emblemático, a imagem do índio Gilson Terena ajoelhado diante dos policiais armados – que, paradoxalmente, permitiu a circulação de *vozes* sequer imaginadas, cuja amplitude midiática deu a visibilidade necessária ao *discurso do confronto*.

Assim, o *confronto* ao discurso governamental estava irredutivelmente atado, pelo seu avesso, como numa moeda, à ótica oficial do seu silenciamento, e vice-versa. E não foi à toa que, apesar de toda a violência e trauma da ação policial, do ponto de vista político, houve um saldo a considerar no desgaste da *imagem da festa* pretendida pelo governo e na afirmação do contradiscurso do movimento *Brasil: 500 anos (...)*.

No entanto, observando de dentro e de perto as reações ocorridas antes, durante e depois dos acontecimentos de 22 de abril entre os representantes indígenas em Coroa Vermelha, foi possível identificar formas diversas de participação, de compreensão dos acontecimentos e de

alinhamento tático, fora da dicotomia discurso oficial *vs* discurso de confronto, que não foram pontuadas nem por jornalistas, nem por analistas políticos, nem mesmo pelos assessores e indigenistas aliados.

Em que pesem as especificidades das lutas dos diversos povos indígenas e as suas dissensões dentro do próprio movimento indígena, ficou evidente que uma boa parte dos representantes indígenas se conduziu para um enfrentamento explícito, um deslocamento no sentido de marcar a sua autoria/autonomia, que se traduziu claramente na contraposição à ordem imposta pelo governo, através da ação da Polícia Militar contrária à marcha até Porto Seguro. No caso dos pataxós de Coroa Vermelha, esse enfrentamento estava marcado por vários sinais agravantes: a presença da Polícia Militar na aldeia, o sumiço da cruz, a derrubada do monumento à Resistência Indígena, a derrubada das casas e a falta de definição quanto à construção e acabamento das casas prometidas, cujo TAC não tinha sido assinado até o dia anterior.

Ou seja, ao marchar em direção a Porto Seguro, num alinhamento à posição majoritária entre os participantes da conferência, os indígenas se posicionavam politicamente no sentido de definir uma posição de autoria e autonomia frente aos acontecimentos impostos. No entanto, essa posição não foi corroborada por um conjunto de lideranças – não só as de Coroa Vermelha – que defendiam, em relação aos acontecimentos, uma posição negociada em vez de um enfrentamento explícito. Parecia que, mais do que se contrapor ao discurso oficial, eles viam as comemorações em Coroa Vermelha, em todas as suas implicações, como uma possibilidade de se organizar e se reunir para definir e expressar um *poder indígena* e um *discurso indígena* em forma diversa da que foi pensada pelo movimento *Brasil: outros 500* ou mesmo pelo Cimi, dentre as diversas razões que expuseram no documento das organizações indígenas já referido, pelas relações que já estabeleciam com o governo, como chefes dos seus povos, inclusive através de projetos de autossustentação ou prestação de serviços às suas comunidades indígenas. Ou seja, na compreensão dessas lideranças, não se tratava de opor as determinações de um movimento às de um chefe de Estado, mas se tratava de uma conversa entre líderes. E aí também estava em jogo uma construção

de autoria/autonomia indígena, em que pese ser interpretada justamente como o contrário, como atrelamento à decisão do governo, no documento do Cimi.

Assim, a autoria no movimento indígena se constitui quando representantes indígenas se colocam na marcha, num enfrentamento explícito ao poder do Estado, alinhados com outros não-índios, ou quando, por outro lado, enfrentam explicitamente a ordem que pretendia ser hegemônica também no interior do próprio movimento *Brasil: outros 500*, defendendo os seus pontos de vista específicos e uma decisão no âmbito apenas do movimento indígena. No entanto, na lógica dos não-índios, a percepção dessa autonomia indígena tornou-se bastante problemática. Era mesmo difícil enxergar a lógica que movia as lideranças indígenas não-alinhadas, que se retiraram da conferência, fora do que consideraram *cooptação*.

Inclusive, um ponto me chamou a atenção: havia, entre a maioria dos representantes indígenas que participaram da marcha de 22 de abril, um profundo pesar pelo desfecho dos acontecimentos. Foram várias as manifestações de dor e revolta pelo ato brutal de controle e cerceamento do seu direito de se movimentar, diante da violência e afronta da Polícia Militar contra aqueles que exerciam o seu direito à manifestação: as mulheres Kaiapó rasgaram as roupas em pleno asfalto; os Xavante queriam retornar ao acampamento para pegar as suas armas e “voltar para a guerra”; mulheres de várias etnias choravam, em dolorosas lamentações. Foram inúmeras as falas indignadas diante da violência exercida; o desânimo se abateu sobre todos. Na verdade, a imagem que ficou foi de uma batalha, de uma guerra, da qual eles tinham saído derrotados. O clima pós-conferência foi terrivelmente lacônico, triste, revoltante.

Por que esse sentimento de derrota a tal ponto, se, na perspectiva estratégica dos que estavam à frente da conferência, previa-se em algum ponto um bloqueio da Marcha Indígena e, do ponto de vista da confrontação ao discurso governamental, a estratégia tinha sido bem sucedida? Por que esse sentimento, se, de certo modo, já estavam previstas ações violentas, inclusive diante da movimentação da Polícia Militar na área e dos acontecimentos que antecederam a marcha, já na noite anterior,

como o cerco ao Quilombo e a agressão da polícia, ainda pela manhã, contra manifestantes pacíficos das entidades do movimento *Brasil: outros 500?*

O próprio pajé Itambé já havia vaticinado, na reunião do dia 11 com o representante do Ministério do Turismo:

- Uma coisa eu estou escutando aqui... tou enxergando aqui um negócio... não sei se vocês estão observando... que pode acontecer... Eu sou... todo mundo sabe que eu sou um dos moradores bem mais antigos aqui dentro... e a única coisa que eu tou enxergando aqui no momento agora de fazer essa festa... eu acho que o governo está querendo chegar aqui... junto com o pessoal dele... e nós... já com a bandeira de guerra. É a única coisa que eu estou enxergando na frente é isso. Que não vai ser festa... Eu tou vendo que vai ser uma guerra na nossa frente.⁷⁹

Ademais, entre os Pataxó, lamentou-se muito a dissensão ocorrida entre os próprios parentes, como eles afirmaram em diversas situações, a exemplo do depoimento da professora Pataxó Hã-Hã-Hãe apresentado anteriormente:

- Restou também uma experiência... que todos nós paremos para pensar... e ver que precisamos nos unir mais! [...] Então... eu quero deixar no coração de todo mundo... deixar essa tristeza e vamos pensar que nós precisamos nos unir mais... pra outra conferência dar certo! Porque aí nós vamos estar todos unidos... num pensamento só. E aí vai dar certo. Não deu certo agora porque não estava todo mundo num pensamento só... certo? Mas que a gente vai unir... juntar pra dar tudo certo.

Ou seja, para a professora Pataxó, “a conferência não deu certo agora”. O que seria “dar certo”, nesse caso? Que a marcha chegasse até Porto Seguro, sem a repressão policial? É uma hipótese. Ou, mais certo, porque não precisassem estar ali somente reunidos, mas deveriam estar unidos em torno de um projeto comum, de agregação pan-étnica

⁷⁹ Entrevista gravada no dia 11 de abril, em reunião no Centro Cultural Pataxó.

(MAHER, 1998), que implicaria a construção de um poder indígena, com sociedades indígenas soberanas e unidas.

Percebo esse perspectiva utópica do projeto coletivo, na fala da professora Pataxó Hã-Hã-Hãe, como um ideal de autonomia do movimento indígena. Uma autonomia que se encontra emblematicamente colocada na luta que hoje desenvolvem as sociedades indígenas no Brasil, e se fortalece dia a dia no movimento indígena: uma autonomia que é mutante, flexível, que tem muitas faces, e que se faz nesses processos de negociação e conflito, como uma construção, como uma práxis revolucionária, com todas as suas contradições. Como construção de autonomia, não deu certo agora...

Decerto, foram realmente muitos os significados desse grande encontro de povos indígenas, tantos que, para os que estavam do *outro lado*, e entraram com o crachá – e não “por cá, pela cerquinha” –, torna-se até mesmo difícil perceber. Tome-se o exemplo do menino Pataxó, que se explicita na epígrafe: cerceado pela impossibilidade de portar o crachá e entrar no espaço da conferência que se realizava dentro da sua aldeia, ele não desistiu e fez um deslocamento naquela posição de exclusão, encontrando um *lugar próprio*, o lugar para observar o que lhe interessava (“as índias”) – um interesse que certamente não estava no universo de preocupações dos organizadores da Conferência e Marcha Indígenas.

O que parece certo é que há um movimento que vai corroendo os enunciados que historicamente comandaram determinadas práticas, uma certa duplicidade também no sentido da construção da *autoria*: há que ser considerado, de um lado, o *aliado branco*; de outro, a desconfiança que os *brancos* inspiram (“brancos? são todos iguais”; “vêm aqui para dizer o que devemos fazer”).

E, em certo sentido, as coisas pareciam funcionar para ratificar essa desconfiança. De um lado, havia assessores indigenistas, principalmente do Cimi, na organização do evento, que, na entrada da conferência, averiguavam quem deveria participar através da apresentação do crachá, e, portanto, pediam ao pataxó um crachá para entrar nas suas próprias terras,⁸⁰ e que interpretavam as posições contrárias às suas em relação à

⁸⁰ Houve conflito na entrada da conferência porque, dentro do modelo de organização adotado, desconheceu-se o fato de que o evento se localizava em terra indígena, e não foi prevista a forma como a população indígena local participaria da conferência. A partir de um certo momento, no segundo dia, os Pataxó retiraram

condução dos eventos também com enunciados tais quais os que estão no documento publicado pelo Cimi. Do outro lado, havia assessores de um governo que tentava, com força policial ou econômica, dizer aos Pataxó como eles iriam dispor das suas terras, monitorando-os à distância através dos *walkie-talkies* e celulares, ou até definindo como deveriam se portar as mulheres Pataxó. Embora estivessem em lados diametralmente opostos, os *brancos* se encontraram nessa posição de definir o lugar reservado aos indígenas.

Com efeito, para além do peso de cada um desses fatos, certamente não equivalentes entre si, havia apenas um lugar reservado para os índios, instituído no conjunto dos acontecimentos – ainda que aparentemente polarizado em posições antagônicas, contra ou a favor da ordem hegemônica –, nos quais os indígenas, ainda que também ocupando pólos distintos, tentaram deslocar e construir suas próprias posições e seus próprios discursos, dentro da sua lógica, das possibilidades que tinham de enfrentamento, e no tempo propício. Certamente, os povos indígenas ali reunidos descobriram inúmeras outras possibilidades de *falar* entre si e de se apropriar dos acontecimentos, outras posturas e posições, ainda que milimétricas e invisibilizadas, como a do menino Pataxó de Coroa Vermelha que finalmente conseguiu ver as índias e, com certeza, muitas outras que não foram registradas por mim.

Lição 4 – A resistência das mulheres Pataxó de Coroa Vermelha

- Eh! eu não tenho rabo preso! Não faço nada errado pra ninguém me reclamar... aí eu não tenho medo de falar. Eu vivi pressionada por Dr. Ivo... não foi? Então eu fiz uma denúncia dele... [...] Mandei pra fora... Não sei nem pra quem... sei que tomou uma chamada... E aí ficou morrendo de medo... eu fiquei sabendo...⁸¹

os assessores não-índios da portaria da conferência e assumiram o controle da entrada, o que acirrou ainda mais a tensão.

81 Depoimento concedido por D. Mirinha Pataxó.

D. Mirinha Pataxó mora na entrada do Cruzeiro, próximo às atuais instalações do Comércio e Museu Indígenas (ver Figura 14). Sempre morou ali, e viu a paisagem se modificar pouco a pouco. Veio em seguida ao pajé Itambé, seu irmão, um dos primeiros habitantes da aldeia e líder de uma das mais influentes linhagens Pataxó em Coroa Vermelha, com ramificações em Mata Medonha e Aldeia Velha. Na época da execução das obras do projeto governamental para Coroa Vermelha, no embate corpo a corpo travado com os enviados do Ministério do Turismo e da Conder, responsáveis pela obra, D. Mirinha Pataxó foi submetida a um insistente assédio por parte desses funcionários, com o objetivo de pressioná-la a sair da

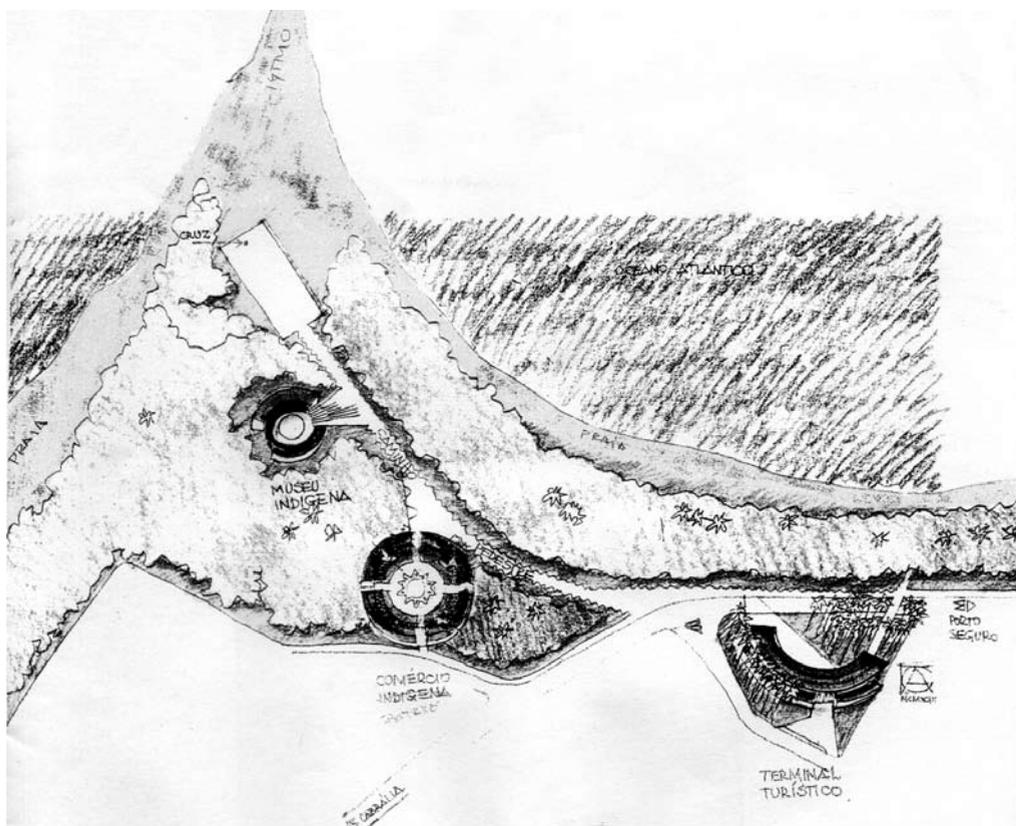


Figura 14 – Planta baixa / Coroa Vermelha / Projeto Made

Fonte: Secretaria de Obras e Planejamento Urbano – Prefeitura Municipal de Santa Cruz Ca-brália.

sua casa para a realização do projeto. Foi tão insidiosa a pressão, que ela mesma apelou para a Procuradoria da República, denunciando a ação dos agentes do governo. Por conta da resistência para negociar sua casa, o projeto das obras sofreu modificações, mas até um ano depois D. Mirinha ainda recebia propostas para ceder, já que a intenção do governo era retirar todas as habitações indígenas do local. Até hoje a sua casa se encontra lá, no mesmo lugar.

No período das obras, algumas mulheres se organizaram em torno da Associação de Mulheres Pataxó, a partir de um encontro de mulheres indígenas ocorrido em Brasília. D. Mirinha Pataxó foi eleita presidente, mesmo contra a sua vontade, como ela mesma afirma no longo depoimento que transcrevo a seguir, quase na íntegra, para não comprometer a sua densidade:

- Eu quero que Deus abençoe que a gente toque esse trabalho da mulher pra frente... agora eu não quero ficar... porque eu tou me sentindo muito cansada. Eu já lutei muito aqui...

- A outra firma... primeiro do que essa agora... a firma da... agora é a Conder... nesse tempo foi a firma da Centaura. O prefeito de Cabralia chamava Alcides Lacerda... sujeito sequinho! Tá vivo até hoje... mora lá em Eunápolis. Ele vendeu essa terra daqui pra Centaura... [...] Essa firma comprou essa terra... dessa época pra cá começou a perturbação... [...] Tinha o quê? Tem 22 anos que eu estou aqui... e nessa época tinha quatro anos que eu morava aqui... Então tem quantos anos?

[...]

- [...] Dezoito anos de perturbação! De consumição... que eu tenho aqui. Essa firma comprou essa terra... loteou essa terra toda... passou a máquina em tudo... limpou tudo. Trouxe a máquina até aqui no meu terreiro pra dentro da minha casa.

- E nesse dia meu marido tava pra Porto Seguro... eu tava aqui mais uma outra família... um parente da Mata Medonha tava aqui... aí o trator veio por ali... quando chegou ali parou e olhou pra mim. Aí quando eu vi ele vindo... eu peguei um gadanho e disse: - Eu acabo

com ele de gadanho. Aí quando chegou ali... eu tinha uma ponta de mandioca bonita... daqui até na ponta da lagoa... aquele pezão de aipim... né? Mandioca mansa... e tinha ali um bocado de cana... tinha outra... tinha um bocado de coisinha plantada... aí quando chegou bem ali pertinho do coco anão... ele parou: – Dona... seu marido tá em casa? Eu disse: – Não. Falou: – É porque a firma mandou eu passar a máquina aqui em tudo... e eu tou vendo sua casa... suas plantações... eu quero saber como é que eu faço. Eu falei: – Eu não sei... vocês é que sabem. Sair daqui eu não vou... porque eu não tenho pra onde eu ir. Se é de morrer no que é dos outros... eu morro no que é meu. Aí eu panhei meus filhos e botei aqui de junto. Aí ele falou assim: – Dona... eu não sou doído não! Se eles mandarem eu fazer isso... eu saio da firma mas não faço. Aí ele despejou aquela terra e manobrou o trator. Aí o gerente... o gerente... não... o sócio da firma... um que chamava Antônio... chamava ele Antônio de Archimedes... porque o cara que comprou foi um cara por nome Archimedes... e tinha o Antônio. Uns dizem que era irmão... outros dizem que era sócio... né? Eles trabalhavam juntos... irmão desse Zé Martins. Archimedes... irmão de Zé Martins. O Antônio ia passando assim e falou por minhas costas... – Pois livra essa parte aí que essa porra aqui é pra passar a máquina em tudo.

– Aí virou o trator pra lá. Mas eu não dormia. [...] Aqui ficou eu... Itambé... quem foi mais?... Chico Branco era o corretor. Era! O corretor da firma! [...] Chico Branco mandou cercar por aqui tudo... passar cerca pela porta de todo mundo... e eu cortando... Cortando a cerca (risos). Um dia eles mediram de lá... Domingo Leite morava ali... mais a velha Joana... eles passaram a cerca na porta da velha Joana assim... oh... Deixaram a casa presa pelos fundos... [...] A mãe de Karajá morava ali embaixo... eles passaram a cerca na porta da cozinha... assim. Tava cozinhando com o foguinho no chão... a panelinha no fogo... eles passaram a cerca aqui... deixaram a panela lá pelo lado de lá da cerca. Eu falei assim... D. Nega! a senhora podia cortar essa cerca! Eu não vou cortar porque a senhora também é índia... mas na minha porta eu não deixo isso... não. Eu peguei uma

serra e saí cortando... desde lá até a beira da pista. Uma menina de Lurdes... Lurdes que era irmã de Benedito... Arapati... mulher de Charru... cortou logo o rosto no arame. Aí eu fui com a serra... É bom de cortar com a serra... (risos) fui cortando os arames e as estacas (risos) tirava tudo e fazia lenha! Queimava tudo! Fazia aquele montão de lenha! Quando foi um dia... apareceu uma mulher dizendo que ela era dona dessa terra: – Essa terra é minha há mais de duzentos anos... Hum... Ela tinha assim numa base de uns dezoito anos... por aí... dizendo que a terra era dela há mais de duzentos anos... (risos) aí botou uma pessoa pra fazer a cerca. Aí nesse dia eu tava aqui em casa... depois já de muita luta. Aí quando eles começaram a medir... mediram até o batente da porta. Aí quando eles estão medindo... fincando piquete... eu tou arrancando... jogando fora. Botava o piquete... eu pegava... jogava fora. Eu... de prova... ainda tenho ali dois piquetes de cimento dessa época. Eles ficaram debaixo do pé de caju que eu tenho aqui no quintal. Eu arranquei. Guardei.

– Eu já me sinto cansada... de tanto sofrimento!

[...]

– Aí eles foram infincando as estacas e os índios arrancando... daqui a pouco...

– Meu marido tirou uma canoona grande... assim... que meu marido era tirador de canoa... aí essa canoa como daqui ali... cheia de índio... tudo armado... com flecha... com lança... com a borduna... aí encheu! Até as mulheres vieram! Não demorou chegou um ônibus cheio dos índios da Mata Medonha... souberam que eu tava brigando... vieram (risos) Não demorou... um disse assim: – Oi... tia... lá no mar vem um barco da Mata Medonha... vem cheio de índio. Não demorou o barco chegou cheio de índio. Vieram tudo pra aqui. Tomaram conta aqui. Tudo aí. Não demorou a viatura apontou lá. (risos)

– Ele se viu impressionado... aí disse: oi gente! Vocês sabem o que é que eu quero de vocês? É uma aguinha de coco... se vocês tiverem

ai... (risos) Eu ainda não tinha... que esses pés de coco ainda não tavam botando... aí falei... Arai... Cabeludo... vai dar uma água de coco a esse policial pra lá... vai... Aí a mulher falou assim: – Se eu soubesse disso... eu não tinha pago meu dinheiro pra você... você não vai resolver nada. Eu paguei você foi pra resolver. A Lurdes falou assim: – Vamos dar uma surra nela?! Vamos furar o pneu do carro dela?! Eu disse: – Vamos! Quando a gente entrou em casa pra pegar uma coisa pra furar... essa mulher entrou no carro e foi embora... Ôxe!! E não voltou mais... Eu fiz muito isso... viu? (risos) [...] De tudo... o que eu achei pior foi tirar os índios do lugar que moravam.

Assim, a luta pela casa, pela terra, faz parte da sua história. Como ela mesma afirma, apenas nomes diferentes distinguem as empresas, ou pretensos donos, uma vez que suas intenções e as relações que estabelecem com os índios em pouco demonstram diferir (hoje a Conder, ontem a Centaura). Ao enfrentar o Dr. Ivo, atualizando a história em defesa do seu território doméstico, desde que chegou ali, D. Mirinha Pataxó, que só encontrou poucos seguidores, evitou passar por constrangimentos semelhantes aos de Zabelê Pataxó, uma entre muitos outros que foram removidos do local para a realização das obras do projeto oficial, conforme nos conta no seu depoimento, reproduzido abaixo:

Pesquisadora – Como foi a implantação desse projeto... D. Isabel? Eu me lembro que a senhora estava muito revoltada... não queria sair daqui.

Zabelê Pataxó – Foi... Ah!... Não queria... minha irmã... se eu lhe disser que eu não sei contar como é que eu estava no dia?! Eu só sei contar que nós saímos... eu saí daqui contrariada... por causa de meus filhos... se fosse por mim não saía mas meus filhos falaram: – Ah! Mãe deve sair que vai ser melhor pra nós... que vai fazer um negócio pra nós... Vai ser muito legal pra nós. Aí eu falei: – Não... mas pra mim eu não concordo com isso! Por que eu vou sair do meu lugar pra ir pra outro canto? Mas o pessoal falou: – Não... vai ser muito melhor... Aí eu fui pra praia vender... né? Quando

eu voltei o pessoal já estava desmanchando a minha casinha... Já tava desmanchando... Os meninos concordaram com o pessoal lá... com Dr. Ivo... né? E quando eu cheguei já tava desmanchando e os trem tudo pra fora. Eu não sei não... eu fiquei ruim... eu fiquei assim... nesse dia eu não comi... cheguei da praia com fome... não comi mais... Não me deu fome... Eu fui chorar... né? Como eu falei pra o Dr. Ivo que minha casa era pequena... mas eu não tinha vontade de sair nunca da minha casa. Vender... dar minhas coisas de graça... Porque hoje em dia tá tudo caro... Eu pego meus trem dou de graça... quando acabar aí... o dinheiro que eu pego não dá pra comprar alguma coisa pra mim... Eu falei: – Não quero nada com esse dinheiro... um real... Lá eles dizem que era um real... que é cinquenta... mas eu não posso fazer isso não... Porque eu vendendo de um real ou cinquenta... eu não estou dando valor às minhas coisas... Desmanchada... aí nós mudamos... Mudamos pra uma casa lá dentro d'água... Dr. Ivo enrolando nós... Aí foi indo... foi indo... arrumaram uma casa... Então... não deram acabamento... Eu falei: – E aí... Dr. Ivo? – Eu vou mudar a senhora... eu vou ajudar a senhora porque eu tenho que dar uma ajuda a vocês... Aí meu filho falou: – Eh! Mãe... ele vai dar uma ajuda à senhora... ele vai dar um acabamento na casa... vai aterrar lá na areia... e nada de Dr. Ivo ir... a casa pinga tudo... é de laje mas ela pinga... pelas paredes... né? Aí eu falei: – Oh! Dr. Ivo! O senhor disse que ia me ajudar e nunca mais o senhor apareceu lá em casa pra fazer minha casa... pra eu mostrar ao senhor como ela estava? Ele falou: – Mas a casa da senhora tá no projeto 2... Mas eu falei: – Dr. Ivo... a minha casa não é de projeto... Minha casa é do meu terreno... se eu soubesse que o senhor estava me enrolando... eu nunca tinha saído das minhas terras... do que era meu...

– Foi errado... Tudo errado... Aí eu disse assim: o senhor enrolou nós... porque nós somos índios... o senhor enrolou nós... Cadê que os outros... que são mais sabidos... o senhor enrolou?!...

Isabel Ferreira, ou Zabelê, como gosta de ser chamada, é mãe de numerosa família. Sua casa, com um grande terreno e alguns *pés de*

coco, ficava onde hoje se instalou o Museu Indígena. Em troca, recebeu uma casa na área denominada *invasão*, com uma série de avarias, com a promessa de acabamento. No processo de negociação da retirada dos índios do local, algumas casas de não-índios que ocupavam a terra indígena foram utilizadas para abrigar muitos dos Pataxó cujas casas foram demolidas para a execução das obras, celeremente, para cumprir o cronograma. Nesse episódio, o que contava era a habilidade de negociar, já que na troca das casas estavam envolvidos significados materiais e simbólicos que variavam também de acordo com o valor atribuído por cada um ao seu imóvel. Nesse ponto, a estratégia do governo de negociar caso a caso foi bem sucedida, porque desorganizou a rede de relações existentes e as formas coletivas de decisão.

Mas, no dia da Missa dos 500 Anos,⁸² a revolta de Zabelê Pataxó, que enfrentou seguranças e puxou os seus parentes para subir até o altar, segundo narrou Matalawê Pataxó, foi fundamental para garantir a participação do grupo da Jaqueira e o protesto dos Pataxó de Coroa Vermelha.

Zabelê Pataxó – Na hora da missa foi assim... Não tinha aqueles policiais... né? Que estavam na porta... Na hora que a gente ia... eles não deixaram a gente entrar pra ir pra missa... eles não deixavam a gente entrar pra ir pra missa... Aí eu me danei...

– Aí sentei lá dentro: se eles quiserem... eles mandem a polícia tudo aqui... Aí entrou com tudo... Mas não queriam deixar nós entrar... não... Vai... eu voltar pra esses danados... Aí o segurança... deu o crachá pra Sinivaldo... e jogou lá... Matalawê foi... um quarto assim... deu um empurrão no segurança que tava lá assim... Eu também xinguei... falei... chorei... Por que que nós somos donos e nós não temos direito de pisar aqui em cima do que é nosso?!... e os outros chegam de lá e querem mandar em cima de nós?! Ninguém pisa firme aqui em cima do que é nosso! Vamos... meus irmãos... vamos entrar... que aqui é nosso! Aí foi todo mundo... Das Neves... Célia... Nilça... um bocado de gente mesmo... Eu também chorei logo... saia da frente!

82 A esse respeito, ver Lição 6.

[...]

- Na hora lá foi tão bonito! Matalawê conversou... Eu não falei nada lá... não. Eu só representei... Matalawê conversou... conversou... Também não falamos mais nada. Depois nós saímos...

O relato de Zabelê Pataxó sobre a sua participação na Missa dos 500 Anos tem alguns pontos de semelhança com o relato anterior da derrubada da sua casa na sua ausência. Nos dois, há a presença dos *outros*, que representam uma ordem que barra e desrespeita o seu direito, o seu desejo, a heteronomia. No primeiro trecho, a fala se expõe, mas é um dito sem poder. Silenciada, não consegue fazer valer o seu desejo, nem falar, no primeiro momento, quando da negociação com o funcionário do governo. Também no púlpito, faz questão de frisar: “Eu não falei nada lá, não. Eu só representei”, colocando-se em segundo plano diante da atuação masculina. No primeiro episódio, os filhos negociam a derrubada da sua casa, e, no caso da missa, é a liderança de Matalawê Pataxó, no púlpito, que fala *para fora* o que Zabelê Pataxó gostaria de dizer. No entanto, Zabelê Pataxó, com seu gesto de falar *para dentro*, nos bastidores do palco, possibilitou que o grupo de pataxós, derrubando o bloqueio dos seguranças, com um pano preto estendido, manifestassem na Missa dos 500 Anos o seu protesto e a sua dor diante dos recentes acontecimentos na sua terra, culminando com o discurso de Matalawê Pataxó (Lição 6). O vigor de Zabelê Pataxó, na contenda com os seguranças do cerimonial da CNBB, desloca-se do silêncio remoto, acumulado de ressentimentos e palavras, um silêncio responsivo, para produzir o discurso inflamado contra os seguranças, o que influiu no ânimo do grupo de pataxós que tentava um lugar no altar da missa para marcar a sua posição, principalmente por sua idade e pelo respeito que os jovens Pataxó lhe tinham. Diferentemente do primeiro caso, quando teve que acatar a violência da demolição da sua casa contra a sua vontade, a sua atitude diante dos seguranças, nos bastidores do palco, condensa um discurso contundente que a aproxima, na sua reação à ordem imposta, da atitude de enfrentamento explícito e resistência de D. Mirinha Pataxó, e é compartilhada por todos que a seguem, viabilizando o discurso de Matalawê Pataxó, poucos minutos depois. Este trecho da sua fala nos

bastidores antecipa, inclusive, em certas palavras, a introdução do próprio discurso de Matalawê Pataxó, como tinha sido pensado e escrito na reunião da noite anterior, da qual Zabelê Pataxó não tivera notícia: “Por que nós somos donos e nós não temos direito de pisar aqui em cima do que é nosso, e os outros chegam de lá e querem mandar em cima de nós? Ninguém pisa firme aqui em cima do que é nosso! Vamos, meus irmãos, vamos entrar, que aqui é nosso!”

Lição 5 – A Reserva da Jaqueira: uma outra escola

Kitoki-ré pataxó olha no passado,
se espelha no presente,
para o preparo do seu futuro e de seu povo.
Sirimã Pataxó

A Reserva Pataxó da Jaqueira, com seus 827 hectares, representa mais da metade dos 1492 hectares da Gleba B da Terra Indígena de Coroa Vermelha. Possui ainda raras espécies da flora e fauna tropicais, como madeiras de lei, árvores frutíferas e plantas medicinais. Porém, a *Jaqueira* é mais do que um pedaço de Mata Atlântica, frequentemente ameaçada por ocupações de índios e não-índios no seu entorno, que se tornou um dos pólos turísticos mais movimentados do país. Para os membros do *grupo da Jaqueira*, composto, na época, em sua maior parte de jovens de idade entre 14 e 25 anos, além de crianças e alguns anciãos, a Jaqueira tem diversos significados:

- Eu gosto da Jaqueira. Na Jaqueira é bom a dança... tomar banho no rio e brincar com os pequenos.⁸³
- Na Jaqueira a gente se diverte... fica o dia todo procurando mais conhecimento com a natureza... andando nas trilhas... vendo os animais... contando nossas histórias.⁸⁴

83 Informação concedida por Jocimar / Siratã Pataxó.

84 Informação concedida por Tingui Pataxó.

- Pra mim a Jaqueira significa tudo... principalmente a vida dos meus filhos... as minhas crianças... é uma escola em que os meus filhos estão aprendendo bastante... tudo que eu não tive oportunidade de aprender... hoje eles estão aprendendo e tenho certeza que mais tarde eles vão saber mais do que eu e passar alguma coisa que eu não aprendi.⁸⁵

- Desenvolvemos um trabalho de educação ambiental. Lá dentro nós estamos conseguindo colocar em prática as coisas dos costumes indígenas... Que fique claro o seguinte: a gente não está com aquele espaço especificamente para o turista. A gente tem consciência que aquele trabalho lá vai ser referencial para a aldeia... que a aldeia possa estar utilizando isso aí no dia-a-dia... os costumes da cultura indígena.⁸⁶

- No início... tinha mais mulher do que homem. A gente trabalha igual aos homens. A gente trabalhou ali bonitinho. Era facção... enxada... cavador... As mãos cheias de calo... Às vezes era na mão mesmo... Muitas vezes a comida era um ovo... farinha de puba e água.⁸⁷

- Então... um dos objetivos foi fazer da Reserva da Jaqueira um referencial para as outras aldeias. Isso aí nós já temos um resultado. No Monte Pascoal... não sei se já está sendo colocado em prática... mas a idéia é fazer a mesma coisa que na Jaqueira... [...]⁸⁸

Nesses poucos anos de atividade – os Pataxó retomaram a área em outubro de 1997⁸⁹ –, o grupo da Jaqueira não só preparou o terreno para o trabalho a ser realizado, abrindo trilhas e capacitando os próprios jovens pataxós como guias, mas ampliou esse trabalho também para a escola indígena e outras escolas da região, recebendo alunos e professores, além de turistas e visitantes diversos. Os meninos e meninas que vão

85 Informação concedida por Jandaia Pataxó.

86 Informação concedida por Karkaju Pataxó.

87 Informação concedida por Nayara Pataxó.

88 Informação concedida por Nitinawã Pataxó.

89 Para mais informações, ver Parte 1.

para a Reserva da Jaqueira, com ou sem os pais, já são convidados pelas professoras para ensinar os colegas a cantar e dançar. A maioria das pessoas que trabalham na Reserva da Jaqueira desenvolve um trabalho de educação ambiental e valorização da cultura e língua Pataxó, tendo como referência principalmente os conhecimentos adquiridos com os pataxós mais velhos. Para isso, investe-se na pesquisa dessa memória para prover o conhecimento que buscam na tradição oral.



Figura 15 – Reserva da Jaqueira (entrada)

Além das suas atividades internas na Reserva da Jaqueira, esse grupo desempenha um papel de representação da sua comunidade, despontando como lideranças, pela função que exercem no contato com segmentos externos, ou pelo trabalho com a comunidade indígena. Tais responsabilidades exigem aporte de informações e conhecimentos, principalmente das suas próprias tradições culturais. Nesse sentido, alguns membros da Reserva da Jaqueira propuseram um projeto de pesquisa para investigação e estudo da língua e cultura Pataxó, entendendo que assim teriam mais segurança para realizar seu trabalho. Em

Matalawê Pataxó é mais evidente o desejo de fortalecer a organização comunitária em torno da explicitação de um projeto político para o povo Pataxó, inclusive tendo já desenhado um esboço, que inclui maior conhecimento dos fluxos culturais e políticos contemporâneos e pesquisa em fontes históricas.

Acredito que haja outros significados para as práticas culturais em torno da conservação e defesa da Mata da Jaqueira e da valorização da história e tradições dos Pataxó. Quando se empenham num trabalho efetivo de convencimento dos seus parentes para um projeto coletivo, que faz parte desse *projeto maior* de autossustentação econômica e política, é possível admitir um revés da própria diáspora Pataxó: um desejo e uma necessidade de religarem-se, mesmo que através de certos símbolos ou alegorias, o que chamam de *raízes*. Assim, na Reserva da Jaqueira, reencontram-se os próprios jovens que realizam esse trabalho – e mesmo outros índios hoje estabelecidos em distintas aldeias Pataxó –, através da organização comunitária, no exercício e descoberta de *um outro modo de viver*, em que se *refazem* dos embates *lá de baixo* (como se referem à parte urbanizada da aldeia): longe da agitação, pais, filhos e avós podem conviver no espaço circunscrito da reserva⁹⁰ e socializar valores e crenças na construção de uma utopia localizada, de outro modo de vida. A Reserva da Jaqueira funciona, assim, como um local onde esse grupo assume até mesmo uma identidade específica dentro da comunidade (*o pessoal da Jaqueira*), ao construir *um mundo* próprio, em que procuram os mais velhos para conhecer a língua que já não se fala cotidianamente nos outros espaços da aldeia, as histórias que estão na memória e que já não são contadas à noite, por causa da escola noturna, da igreja ou da televisão, a vida de abundância em recursos naturais, distante do consumo urbano, e vão descobrindo sentidos para as suas vidas no presente, a partir dos seus vínculos com o passado.

90 Ainda não havia nenhum morador permanente nessa área da reserva na época da pesquisa, embora o projeto aprovado pelo Ministério do Meio Ambiente previsse a construção de kijemes para o pernoite de turistas, e também para abrigar um número restrito de residentes pataxós. A rotina do trabalho começa às seis da manhã, quando se encontram na casa da mãe de uma das líderes da Jaqueira, e termina ao final da tarde. O transporte, quando há recursos, é feito por carro alugado de alguns pataxós, ou a pé, ou de bicicleta.



Figura 16 – Kijeme: Reserva da Jaqueira

Mas se essa concepção de passado remete a um passado historicamente constringido por forças dissuasórias, que, não obstante, continua vivo no presente, no sentido de uma *fusão de horizontes*, o futuro se expressa não em preocupações globais, remotas, na perspectiva genérica dos discursos ambientalistas, mas localmente, em preocupações com o crescimento demográfico de sua população e com a necessidade de autossustentação e legitimação na luta pela terra. Nesse sentido, “a busca da cultura e da natureza” pode contribuir para fortalecê-los como guardiões do seu território:

- Foi... como o nosso parente falou... através da Jaqueira que a gente ocupou lá o Parque (de Monte Pascoal)... porque se a Jaqueira não tivesse esse trabalho de preservar... eles não iam para lá. Aí eles ocuparam aquilo... e passado um pouco de tempo... nós fomos lá... com uma proposta boa de preservação... onde pudesse também se criar um espaço para mostrar um pouco da cultura indígena. O que também aconteceu com Coroa Vermelha. Nós... não... Mas pessoas chegam aqui e perguntam: onde está a aldeia? Acham estranho... onde é aldeia? Mas lá dentro do mato nós temos um lugar de referência a ela. É a Jaqueira. Onde você possa conhecer toda a histó-

ria... toda a explicação dada pelo próprio índio. Muitos falam que aquela terra não dá para ser preservada. [...] Claro que mais tarde nós vamos precisar de mais terra. Mas se nós fôssemos botar roça lá... já não tinha mais nada daquela beleza. Com o tempo nós vamos precisar mais terra. Se nós mantivermos aquela área verde... nós temos mais força para ganhar mais terra... ou então ganhar aquelas terras do nosso vizinho aqui do lado [...]⁹¹

Nas práticas discursivas do grupo da Jaqueira, fica muito evidente que a consciência da necessidade de proteção das florestas e da *cultura*, se está vinculada à visão de um passado ancestral, torna-se, principalmente, uma questão que diz respeito à sua própria sobrevivência/resistência como sociedade indígena, no conjunto de interesses que perpassam hoje as questões políticas e ambientais que os atingem diretamente. A defesa da Mata Atlântica, que faz parte do seu patrimônio, é uma questão de sustentabilidade da própria sociedade indígena, como eles identificam.

Se está claro que essas práticas discursivas legitimadoras da conservação da natureza estão diretamente imbricadas com a afirmação da identidade étnica que os legitima como habitantes tradicionais dessa região, trata-se então de descobrir e reconstruir referências próprias que promovam o fortalecimento étnico e garantam os bens que são fundamentais para a própria vida – que, nesse caso, não se descola da cultura: o alimento, a água, as matas, os valores transmitidos por seus pais e avós, como uma diferença que os garante como senhores do seu próprio destino, como construtores/elaboradores da sua própria cultura. Assim, esse grupo, por sua capacidade de articulação e interlocução com diversos segmentos de fora da comunidade, tem apresentado projetos e demonstrado competência para realizá-los, trazendo elementos para se repensarem as práticas usuais de geração de renda dentro da comunidade, como o artesanato com madeiras de lei e a caça predatória, em busca de um projeto maior que preveja alternativas sustentáveis para toda a sociedade Pataxó.

No entanto, internamente, eles ainda encontram dificuldades para se articular com outras lideranças e segmentos da comunidade, que lidam de modos diversos com os recursos ambientais disponíveis.

91 Depoimento de um pai, gravado em reunião da Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha.

Como uma experiência ainda recente, há certo recorte entre a escola e a Reserva da Jaqueira. No ano de 1999, quando tentavam organizar, no grupo de pesquisa e documentação, a pesquisa da língua e da cultura Pataxó, havia queixas em relação ao isolamento da escola. No entanto, durante o primeiro ano de implantação da gestão indígena da escola, na sua nova sede, dois membros do grupo da Jaqueira, Matalawê Pataxó e Nayara Pataxó, passam a integrar o quadro da escola indígena como *professores de cultura indígena*. Além disso, adultos e crianças que estão na Reserva da Jaqueira frequentam também a escola indígena. Gradativamente, vão construindo certas formas de cooperação entre a Reserva da Jaqueira e a escola.

Durante o período que antecedeu os acontecimentos de abril, houve um intenso fluxo de visitantes e reuniões no espaço da Reserva da Jaqueira, já que este se tornou, junto com a escola, um lugar privilegiado para encontros de lideranças e visitantes, onde se travavam os debates em torno de questões políticas, entre outras. No entanto, diversos membros do grupo que conduz o trabalho da Reserva da Jaqueira mantiveram, em todos os acontecimentos, uma postura crítica em relação a muitas das posições assumidas pelas lideranças estabelecidas da aldeia, ainda que estivessem ligados por laços de parentesco a essas lideranças. Assim, as práticas que constituem o cotidiano do grupo na Reserva da Jaqueira – as reuniões para contar histórias, para refletir sobre o trabalho, para se conhecer mais, as organizações para a dança, a composição das músicas, o trabalho coletivo de conservação e exploração econômica do local – amadureceram as condições para que o grupo pudesse refletir e tomar as decisões que resultaram no discurso da Missa dos 500 Anos, sob a condução de Matalawê Pataxó.

Lição 6 – A Missa dos 500 anos: autoria e escrita

A missa que celebrou os “500 anos de Evangelização do Brasil”, rezada pelo cardeal Ângelo Sodano, secretário de Estado do Vaticano, na

Terra Indígena de Coroa Vermelha, em 26 de abril de 2000, tinha um lugar reservado para os Pataxó de ouvintes/figurantes, possivelmente devido à repercussão dos acontecimentos em torno da repressão policial à marcha indígena. Essa posição discursiva estava alegoricamente desvelada inclusive na disposição espacial dos assentos a eles destinados: na periferia do altar, que ocupava o centro do espaço reservado à realização da missa, e nos últimos lugares reservados aos presentes, conforme pode ser conferido na foto. O estabelecimento dessa posição discursiva para os índios (e negros) não deixa de remeter à imagem da primeira missa no Brasil há 500 anos – que reconhecemos a partir da leitura de Caminha (CUNHA, 2000): em volta da cruz, que dominava o espaço, o celebrante português compartilhava o altar com os navegantes portugueses, sob o olhar dos habitantes nativos, que, quase confundidos com a paisagem, compunham perifericamente a cena. Essa descrição inspirou a pintura em tela intitulada *A primeira missa no Brasil*, de Victor Meirelles, da qual temos notícia através de inúmeras reproduções, principalmente em livros didáticos.



Figura 17 – A Missa dos 500 Anos e índios Pataxó

O discurso de Matalawê Pataxó na Missa dos 500 Anos, conforme seu próprio relato, faz parte de uma sequência que, em conjunto com outros representantes pataxós, realizou em celebrações de anos anteriores, alusivas à primeira missa em Coroa Vermelha. Ele chegou a afirmar, inclusive, que o texto do discurso lido na missa do ano de 1999 tinha algo em comum com o que ele leu na missa de 26 de abril de 2000.

A instituição do lugar de silêncio na Missa dos 500 Anos para os Pataxó – e, simbolicamente, para todos os povos indígenas do Brasil –, talvez por um esforço de fidelidade ao *cenário* da missa inaugural de 500 anos atrás, desconsiderou, assim, a prática dos Pataxó no exercício da palavra, quando reencenavam a *primeira missa*, nos anos anteriores. Contudo, na Missa dos 500 Anos, o discurso de Matalawê Pataxó foi traçado como um contraponto, um outro marco, certamente inaugural, quando, ao invés de permitirem ao sacerdote reger o uso da palavra no evento da missa, os pataxós, simbolicamente, colocaram-se no centro do altar, tomaram sob seu controle o ritual, fizeram o sacerdote e os seus convidados, entre perplexos e constrangidos, ouvi-los:



Figura 18 – Matalawê Pataxó / Missa dos 500 Anos

Hoje é um dia que poderia ser um dia de alegria para todos nós. Vocês estão dentro da nossa casa. Estão dentro daquilo que é o coração do nosso povo, que é a terra, onde todos vocês estão pisando. Isso é nossa terra.

Onde vocês estão pisando vocês têm que ter respeito porque essa terra pertence a nós. Vocês, quando chegaram aqui, essa terra já era nossa. O que vocês fazem com a gente?

Nossos povos têm muitas histórias para contar. Nossos povos nativos e donos dessas terras, que vivem em harmonia com a natureza: Tupi, Xavante, Tapuia, Kaiapó, Pataxó e tantos outros.

Séculos depois, estudos comprovam a teoria, contada pelos anciões, de geração em geração dos povos, as verdades sábias, que vocês não souberam respeitar e que hoje não querem respeitar.

São mais de 40 mil anos em que germinaram mais de 990 povos com culturas, com línguas diferentes, mas apenas em 500 anos esses 990 povos foram reduzidos a menos de 220. Mais de 6 milhões de índios foram reduzidos a apenas 350 mil.

Quinhentos anos de sofrimento, de massacre, de exclusão, de preconceito, de exploração, de extermínio de nossos parentes, aculturamento, estupro de nossas mulheres, devastação de nossas terras, de nossas matas, que nos tomaram com a invasão.

Hoje querem afirmar a qualquer custo a mentira, a mentira do descobrimento. Cravando em nossa terra uma cruz de metal, levando o nosso monumento, que seria a resistência dos povos indígenas. Símbolo da nossa resistência e do nosso povo.

Impediram a nossa marcha com um pelotão de choque, tiros e bombas de gás. Com o nosso sangue comemoraram mais uma vez o descobrimento.

Com tudo isso não vão impedir a nossa resistência. Cada vez somos mais numerosos. Já somos quase seis mil organizações indígenas em todo o Brasil. Resultado dessa organização: a Marcha e a Conferência Indígena 2000, que reuniu mais de 150 povos. Teremos resultado a médio e longo prazo.

A terra para nós é sagrada. Nela está a memória de nossos ancestrais dizendo que clama por justiça. Por isso exigimos a demarcação de nossos territórios indígenas, o respeito às nossas culturas e às nossas di-

ferenças, condições para sustentação, educação, saúde e punição aos responsáveis. Pelas agressões aos povos indígenas.

Estamos de luto. Até quando? Vocês não se envergonham dessa memória que está na nossa alma e no nosso coração? Nós vamos recontá-la por justiça, terra e liberdade.⁹²

Se a repercussão do discurso produzido na missa superou todas as expectativas daqueles que apostaram na sua realização, o discurso foi, no entanto, pensado e elaborado em pequenos detalhes, conforme veremos no texto a seguir, tendo como base algumas de minhas notas de campo, escritas retrospectivamente:

- O domingo seguinte [ao da marcha] foi de chuva forte, e todos amarehecemos doentes. De modo que só no dia 24 voltei à pesquisa. Ainda havia mais um lance naquela história, antes de dar asas ao meu desejo de sair, pelo menos por uns dias. Ainda tínhamos a Missa dos 500 Anos. Me lembrava de uma reunião no ano passado, na Jaqueira. O tema era a participação dos Pataxó na celebração da Missa dos 500 Anos. Era uma reunião de lideranças Pataxó de Coroa Vermelha e outras aldeias Pataxó, inclusive representantes da aldeia Pataxó Hã-Hã-Hãe de Caramuru. Na época, havia um grupo contrário à participação dos Pataxó na missa. Mas alguns pataxós, entre os quais Matalawê, consideravam essa possibilidade. No entanto, Matalawê já expressava as suas desconfianças em relação ao discurso oficial para as comemorações. Por isso, puxou a discussão: como nós vamos nos posicionar em relação à Igreja? Lembro que houve várias opiniões e a discussão não foi fechada.

Em relação à religiosidade, no espaço das pessoas com quem convivi diretamente na aldeia de Coroa Vermelha, encontra-se uma diversidade grande: há, só vim a saber muito depois, formas de religiosidade vinculadas às tradições africanas; há os grupos ligados às igrejas católicas e evangélicas; os rituais do awê, realizados na Jaqueira, vetados à participação de não-índios; há a reza que congrega boa parte da comunidade na capelinha de Santo Antônio, sob a responsabilidade da família do pajé Itambé e da sua mãe, em junho; a festa dos bichos, que dura todo o mês de dezembro até o “dia de reis”, além das comemorações de São Cosme e São Damião, em setembro. No conjunto dos mais de dois mil habitantes da aldeia de Coroa Vermelha, as expressões reli-

92 Discurso de Jerry Adriani de Jesus, Matalawê Pataxó, 24 anos, na missa celebrada em Coroa Vermelha, no dia 26 de abril de 2000. Disponível em: <www.cimi.org.br>. Acesso em: 15 dez. 2001.

gias cotidianas, como frequência à igreja e rituais religiosos explícitos, são pouco visíveis. É relativamente pequeno o número dos que são vistos aos domingos nas igrejas locais. A celebração no dia 26, alusiva à 1ª missa realizada pelos portugueses no Brasil, além do aspecto religioso, significa um “acontecimento” que mobiliza a maioria das pessoas na aldeia, sendo incluída até no calendário escolar. Quando observei, certa vez: – Mas, e as crianças evangélicas? A diretora indígena me assegurou: – Não tem problema: a celebração da primeira missa é um acontecimento histórico. Todos vão lá. Para a missa daquele ano, porém, havia uma disposição contrária, uma certa apreensão, quase nenhum comentário. Talvez por causa da retirada da cruz de madeira ou do clima que restou do desfecho da Marcha Indígena, a indignação se traduzia em indiferença ou mesmo em atitude explícita de silêncio e rejeição ao ato.

Na manhã de 25 de abril, encontro Matalawê na companhia de duas representantes da CNBB, que vinham convidá-lo para planejar a missa, certamente pelas ligações de Matalawê com a paróquia local. Fico sabendo que foram proibidas as manifestações na missa, mas havia um espaço reservado, no ofertório, para a presença de alguns representantes negros da Pastoral de Ilhéus e alguns índios Pataxó de Coroa Vermelha. No jornal noticia-se que uma menina Pataxó de aproximadamente treze anos tinha sido escolhida para ler uma breve intervenção na missa, mas seu avô proibira a sua presença no altar. Norteado pela etiqueta que caracteriza os Pataxó, Matalawê convidou as visitantes para uma reunião reservada com o grupo da Jaqueira, para que pudessem discutir melhor a proposta, e me convidou também a participar. Na Jaqueira, o grupo composto basicamente pelas lideranças femininas e mais dois representantes masculinos, no início, manifesta-se duramente contra qualquer tipo de participação na missa. Ficamos sabendo que estava sendo esperada a presença do vice-presidente da República em Coroa Vermelha – especulava-se até sobre a possibilidade de o próprio presidente vir. Também se dava como certa a participação do ministro Greca e algumas outras autoridades, além da cobertura da imprensa nacional e internacional. Sabíamos que algumas lideranças da comunidade Pataxó participariam da recepção aos participantes da missa simbólica. Segundo fontes da imprensa, o representante da CNBB inclusive queria um tom mais crítico para a celebração, mas estava na contingência de acatar as ordens do Vaticano, que proibira qualquer conotação “política” na missa. Havia a possibilidade de solicitação, por parte das lideranças, para que o grupo da Jaqueira participasse da missa, já que ao grupo era atribuído o papel de recepção aos visitantes. Ao final da reunião, Matalawê negocia com as

representantes da CNBB uma proposta de participação na missa desde que houvesse a possibilidade de falar, o que foi relutantemente considerado pelas representantes da CNBB. Estas ficaram de consultar seus superiores, com a ressalva de que se houvesse essa possibilidade de falar, seria apenas no pequeno espaço destinado às preces comunitárias. Depois, a reunião ganhou um tom mais animado no sentido de detalhar como seria essa participação. Alguém, não lembro quem, propôs que fossem todos cobertos com um pano preto, significando luto por tudo que aconteceu. Nesse ponto, houve uma acalorada discussão: alguns a favor de rasgar o pano com que se cobririam ao entrar; outros insistiam em manter o pano cobrindo o grupo para reforçar o protesto pelos recentes acontecimentos. Eu apoiei essa última posição. As representantes da CNBB sugerem que, depois de rasgado o pano, joguem-se algumas rosas brancas em sinal de confraternização e paz, o que foi rejeitado pela maioria, inclusive, lembro bem, com uma interrogação indignada de uma das jovens do grupo da Jaqueira: Paz, que paz? Foi a guerra! O pessoal da CNBB combinou então que traria o pano preto, em quantidade suficiente para cobrir o grupo, em torno de quinze pessoas, já que não havia condições de se obter o tecido de um dia para o outro, ali em Coroa Vermelha. Enquanto isso, internamente, o grupo já começou a pensar nos preparativos para uma noite na Jaqueira, onde coletivamente se faria um ritual de preparação do grupo e do documento para o discurso do dia seguinte.

Ao retornar, no início da tarde do dia 25, à Jaqueira, vejo Matalawê, num silencioso recolhimento, totalmente concentrado na tarefa de pintar o seu corpo com tinta de jenipapo. Com esmero e precisão, cobre cada traço com diversas camadas de tinta. Como que precedendo às palavras, aqueles traços já significavam em si mesmos. Ali estava uma preparação que lembrava os rituais ancestrais de pinturas para a guerra, que tanto se interessaram um ano antes em pesquisar com os mais velhos. A escrita mesmo, no papel, coletivamente, só viria a se concretizar bem mais tarde, durante aquela madrugada, depois do ritual em volta da fogueira, depois das falas dos presentes: jovens e alguns mais velhos do grupo da Jaqueira, universitários convidados e alguns parentes de outras etnias que ainda estavam por ali. Depois do caíum, da dança, da conversa, passamos, já de madrugada, à finalização da escrita do texto, conduzidos por Matalawê, que já tinha escrito uma boa parte dele.⁹³

93 Elaboração de notas de campo, novembro 2000.



Figura 19 – Nayara e Nitinawã na Missa dos 500 Anos

De fato, a retomada coletiva do texto já iniciado por Matalawê se fez na sequência de um ritual que incluía o caíum, a dança e a conversa em volta da fogueira, em que os presentes, na maioria pataxós, mas também alguns parentes de outras etnias e alguns não-índios avaliavam os recentes acontecimentos, cada um colocando a sua indignação ou reflexão. A conversa foi gravada, passando-se o gravador de mão em mão. Depois, quando a maioria dormia em diversos colchonetes, esteiras e redes no interior do kijeme principal da Reserva, já de madrugada, alguns trechos da gravação recente foram novamente ouvidos, e foi alinhavado coletivamente um esquema com os pontos principais para concluir a escrita do texto a ser lido na missa. Já era quase manhã quando foi passado a limpo o manuscrito final, depois de rejeitadas algumas versões anteriores. Esse processo foi conduzido por Matalawê e Nitinawã, com a colaboração de outros que ainda ficaram acordados com o objetivo de contribuir para a escrita.⁹⁴

Como não havia garantia de que poderiam falar nem nas preces comunitárias, a escrita fazia parte do plano de dar visibilidade ao discurso na missa, para fora do espaço/tempo da sua realização, com a distribuição do texto escrito aos jornalistas que cobriam o evento. Assim, a es-

⁹⁴ Elaboração de notas de campo, novembro 2000.

crita se impôs pelas condições de recepção – a audiência a que se dirigia e o próprio evento –, mas principalmente pela instituição do silêncio local (ORLANDI, 1990), com a proibição pela CNBB das intervenções dos indígenas na missa.

No entanto, a ordem do discurso é reinterpretada pelos Pataxó. Para começar, a própria escrita é reinterpretada: ela se faz no corpo, um texto a ser inscrito na pele para depois ser traduzido com palavras na fala e no papel. A prática escriturística veio recoberta de panos e traços sobre os corpos, de gestos que falavam por si mesmos. Foi também um consenso explícito, entre os Pataxó presentes à preparação do *texto da missa*, que este seria precedido pela palavra falada. Nesse ponto, Matalawê Pataxó e muitos outros fizeram questão de pontuar que aquela escrita, que fariam naquela noite, teria que ser precedida, na hora da missa, por uma fala do grupo, porque entendiam que a oralidade era também uma forma de marcar a ancestralidade e a *diferença* da cultura indígena.

Mas não se tratava apenas disso. No plano inicial do texto escrito, já delineado por Matalawê, uma parte introdutória, segundo ele mesmo justificou, deveria ser falada para poder “[...] revelar melhor a emoção, com o nosso sentimento, por tudo que aconteceu aqui”. E essa emoção, que só poderia ser traduzida na fala, foi potencializada quando, no início da manhã de 26 de abril, o grupo ficou sabendo que, mesmo com toda a preparação, não seria mais permitida a fala dos Pataxó na missa, cuja participação deveria se dar em silêncio, no espaço destinado ao ofertório, levando oferendas ao altar. Assim, essa *emoção* se traduziu não só nas palavras introdutórias ao discurso lido, mas principalmente no próprio gesto dos pataxós de retomar a palavra e o seu território, ao enfrentar e afastar os seguranças oficiais, que impediram violentamente o seu acesso, ocupar o lugar central no palco da missa, falar e ler. Ao agir assim, deslocaram a posição a eles destinada pelos *brancos*, desconsiderando a ordem de participar apenas no momento determinado pelo poder dominante.

Sobre a ratificação da legitimidade instituída da escrita, constituiu-se o contradiscurso, com outros elementos: a emoção, os gestos que impossibilitaram a reação dos *seguranças* contratados para o evento, o rigor na indumentária, as pinturas corporais, a fala de improviso, antes

da leitura, no centro do altar, além do pano preto, que cobriu o grupo durante toda a missa, não tendo sido rasgado, como queria uma das freiras presentes à reunião na Jaqueira, no dia 25 de abril.

E mais ainda, constituiu uma condição para o gesto de autoria/autonomia a própria história do *grupo da Jaqueira*, uma vez que a retomada e a implantação da dinâmica cultural da reserva já eram em si mesmas um gesto de autoria/autonomia. Interessante é que, exatamente por pertencerem a um grupo que conduzia o trabalho de manutenção da reserva, de etnoturismo, de pesquisa e documentação da língua e da cultura Pataxó, eles se fazem interlocutores legítimos e por isso são convocados para *participar* da missa. Mas, paradoxalmente, é justamente essa história do grupo que os impossibilita de serem interlocutores passivos, cumpridores de ordem, e os faz operar numa lógica própria, contrariando supostas determinações das suas lideranças, as ordens do Vaticano e dos governantes de plantão.

Parte 3 **Mais uma lição,
por fim**

O movimento dos povos indígenas por educação de qualidade em consonância com seus interesses e modos de viver é, sem dúvida, um dos mais significativos marcos que se fincam na configuração política do Brasil nessas últimas décadas. No documento final da Conferência Indígena em Coroa Vermelha, em abril de 2000, entre vinte pontos considerados prioritários para a afirmação dos direitos básicos dos povos indígenas no Brasil, seis referiam-se à garantia e ampliação da luta por educação escolar diferenciada e de qualidade, ainda que existissem diferenças de práticas e expectativas sobre a escola entre os diversos povos indígenas que participaram do evento.

A tarefa que me impus, de observar a escola Pataxó de Coroa Vermelha com o objetivo de investigar mais de perto a prática pedagógica dos professores em questão, como docente do Curso de Formação para o Magistério Indígena na Bahia, área de trabalho, naquela época, relativamente nova para mim,⁹⁵ fez com que eu passasse a morar em Coroa Vermelha, no período de março a dezembro de 2000, e tivesse a oportunidade de participar da I Conferência Indígena, na condição de pesquisadora.

Na verdade, a escolha de trabalhar com os Pataxó de Coroa Vermelha definiu-se no processo de aproximação com os professores indígenas no curso de formação e nas conversas com os antropólogos com quem dialogava nessa época. Entre as possíveis razões para a minha decisão, pesava o fato de Coroa Vermelha ser a maior das aldeias Pataxó em número de habitantes, de ser um ponto de intercâmbio, de troca de informações entre os Pataxó, além de configurar um panorama interétnico bastante diversificado, inclusive pelo fato de estar submetida às circunstâncias da implementação do projeto governamental para as comemorações dos 500 anos. É preciso, contudo, dizer que as manifestações afetivas – como os bilhetinhos que algumas professoras e professores Pataxó de Coroa Vermelha me endereçavam ao final de cada etapa do curso – somaram-se às razões de ordem acadêmica e acabaram pesando na decisão.

95 Os meus primeiros contatos com os Pataxó aconteceram durante a Etapa I do Curso de Formação de Professores Indígenas da Bahia, em dezembro de 1997, na Aldeia de Barra Velha.

Nesse período em que convivi com diversos membros da comunidade Pataxó de Coroa Vermelha, na dramaticidade das intervenções do projeto governamental para as comemorações oficiais, que alteraram violentamente o tecido de relações entre as pessoas e o lugar, pude concluir que, para compreender a escola e seus professores, precisaria compreender as complexas relações e acontecimentos que constituíam essa parte de sua história. Assim, essa experiência de campo entre os Pataxó levou-me a descrever e analisar as práticas discursivas de autoria num contexto mais amplo.

Mas, se essa circunstância desviou, em muitos momentos, o foco da minha atenção da escola, ao olhar para os acontecimentos lá fora, ela também me fez perceber que os acontecimentos culturais e políticos da comunidade convergiam para a escola e que o contexto político interferia e mudava a própria história e configuração da escola.

Antes de apresentar, neste capítulo, uma leitura e descrição da escola de Coroa Vermelha, farei um breve histórico do movimento pela educação escolar indígena no Brasil, a partir das poucas teses e estudos encontrados na época em que este trabalho foi escrito, por entender também que, no plano local, a história da Escola Indígena de Coroa Vermelha reflete e acompanha a trajetória do movimento indígena por uma educação escolar bilíngue, diferenciada, comunitária e de qualidade.

Movimento por educação escolar indígena

breve histórico

Côrtes (2001) situa as conquistas na área da educação escolar indígena como resultado das pressões exercidas pelos movimentos étnico-culturais indígenas e não-indígenas no sentido da criação de espaços específicos para tratar das questões indígenas. Entre as diversas iniciativas destacadas está a realização, entre 1940 e 1980, dos Congressos Indigenistas Interamericanos, que, apesar de avanços e retrocessos, conseguem colocar na pauta das discussões a consideração da diversidade cultural e linguística das sociedades indígenas e a preferência por professores indígenas nas atividades educativas formais. Além disso, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), cuja primeira versão data de 1957, revista em 1989, defende o direito dos povos indígenas à participação na determinação dos planos governamentais. Esse documento, na época, embora não ratificado pelo Brasil, tem servido como referência para a produção de textos diversos, entre eles o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI), em 1999.

Ferreira (1992) recompõe o percurso da construção da educação escolar indígena no Brasil e elege como ponto de partida a criação da União das Nações Indígenas (UNI), em 19 de abril de 1980. Destaca, em seguida, o primeiro grande encontro de povos indígenas no país (Índios – Direitos Históricos), que, um ano depois, reuniu 32 líderes indígenas. Nesse encontro, já se levantava a necessidade de educação para “[...] o filho indígena não aprender só coisas de branco e não ter vergonha de ser índio”. (FERREIRA, 1992, p. 190)

No II Encontro Nacional de Lideranças Indígenas, em maio de 1984, com trezentos representantes de 170 sociedades indígenas, uma das reivindicações cobrava a contratação de professores indígenas para as escolas das aldeias. Em abril de 1985, os povos Tuxá, Pankararé, Kiriri e Pataxó Hã-Hã-Hãe reuniram-se em Mirandela, na Bahia, com o objetivo de refletir sobre a situação das sociedades indígenas no estado. Entre outras questões, denunciaram a situação da educação, na época fornecida pela Funai.

A II Assembleia Indígena do Mato Grosso do Sul, em 1985, proporcionou a formação de grupos para apresentar propostas à Constituinte, o que se repetiu em outra assembleia, em setembro de 1985, na aldeia de Xokó, tendo a participação de onze sociedades indígenas.

Fruto da UNI-Nordeste, a Carta do Nordeste destaca a exigência de que os índios participem das decisões da Funai sobre os seus destinos. Além disso, doze povos e organizações indígenas, representando a Coordenação do Movimento Indígena, definem um programa de reestruturação da política indigenista do Estado brasileiro. Dentro das diretrizes, consta o direito a uma “educação bilíngue decente”. (FERREIRA, 1992, p. 196)

O movimento pela educação diferenciada repercute na Constituição de 1988, que, por sua vez, direciona alguns atos governamentais. Em 1994, transfere-se para o MEC, com o apoio da Funai, a responsabilidade pela educação escolar indígena, que até então esteve a cargo da Funai e de grupos missionários.

Entre os momentos mais significativos desse movimento por uma escola diferenciada, Côrtes (1998) aponta o Projeto TUCUM, em 1995, a Conferência Ameríndia, em novembro de 1997, que elabora a Carta de Cuiabá, e o jornal da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), que traça a história da educação escolar indígena no Brasil. Ressalta, ainda, as contribuições dos programas de formação de professores do Acre/Amazonas, Mato Grosso e Minas Gerais, que, inclusive, fornecem subsídios para o Programa de Formação dos Professores Indígenas da Bahia.

O Curso de Formação de Professores Indígenas, cuja primeira turma iniciou-se em 1997, foi parte substancial do Programa de Formação para o Magistério Indígena na Bahia, resultante de uma articulação interinstitucional realizada entre a ANAI,⁹⁶ a Coordenação de Apoio às Escolas Indígenas do MEC, a Delegacia Regional do MEC, a Funai, o Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia e as sociedades Kaimbé, Kantaruré, Kiriri, Pankararé, Pankaru, Pataxó, Pataxó Hã-Hã-Hãe, Tuxá e Xucuru-Kariri. Esse programa visava à formação de aproximadamente 90 professores indígenas na Bahia, muitos já trabalhando nas escolas indígenas. A duração prevista no projeto foi de quatro anos, em duas etapas intensivas de 30 dias por ano, além de três etapas complementares e sete intermediárias. Nas fases intermediárias, os professores indígenas desenvolveriam trabalhos de pesquisa e estágio orientados pela equipe de formação.

No entanto, diversos problemas de ordem política contribuíram negativamente para a viabilização das metas. Esses problemas centralizaram-se na falta de compromisso efetivo do governo na condução do processo de execução do programa. Quatro anos depois de realizada a I Etapa do Curso de Formação, em dezembro de 1997, somente a metade da carga horária do referido curso tinha sido cumprida. Depois da sua estadualização, o Programa de Formação, que, na época, ficava – como hoje também fica – sob a responsabilidade da Secretaria de Educação do Estado, sofreu uma interrupção abrupta no seu cronograma. As duas últimas etapas foram realizadas sob pressão da Procuradoria da República, que, através dos seus procuradores, interpelou os responsáveis para o cumprimento do programa de formação de professores indígenas.

Por ocasião das comemorações oficiais dos 500 anos, a Secretaria de Educação do Estado previu a realização de uma etapa do curso de formação na Aldeia de Coroa Vermelha entre março e abril de 2000. Por problemas internos da própria secretaria e por pressão dos professores indígenas, essa etapa só foi realizada entre 2 e 18 de maio de 2000, logo após os acontecimentos de abril.

⁹⁶ Em 1998, a ANAI se afasta da coordenação do curso.

Desde o primeiro módulo desse curso, atuei como professora de Língua Portuguesa. O meu interesse pela escola indígena se constituiu a partir da necessidade de compreender melhor o seu funcionamento e especificidade, para poder planejar e preparar os conteúdos e métodos da formação linguística do professor e professora indígenas.

Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha: a retomada do território escolar

Como docente do Curso de Formação para o Magistério Indígena na Bahia e pesquisadora na área, visando acompanhar e assessorar o trabalho dos professores Pataxó de Coroa Vermelha matriculados no curso, tive a oportunidade de participar da Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha no primeiro ano em que estava sob a direção de uma professora Pataxó.

Até o final do ano de 1999, a escola – cuja direção estivera, a partir de 1996, nas mãos de uma diretora não-índia indicada pelo prefeito de Santa Cruz Cabralia – funcionava num barracão próximo às antigas instalações do comércio indígena. Em 2000, com a mudança da escola para o Conjunto Cultural Pataxó, o grupo de professores indígenas se organizou para assumir a direção da escola.

A disputa pela direção é um capítulo importante da implantação da Escola Pataxó de Coroa Vermelha. Nas reuniões com os professores, no decorrer de 1999, na antiga sede, havia sempre, contra a diretora não-índia, queixas de algumas professoras indígenas, e principalmente da responsável pela parte administrativa da escola. Como Pataxó e aluna do Curso de Formação, essa secretária da escola manifestou-se em defesa da educação indígena diferenciada conduzida por professores indígenas, em diversos fóruns. Inclusive, numa entrevista a um jornal de grande circulação de Salvador, entre outros assuntos tratados, fez algumas denúncias contra a administração da Secretaria de Educação Municipal de Santa Cruz Cabralia e a direção da própria escola. Essa matéria

repercutiu localmente, e o então secretário de Educação exigiu que a secretária indígena se retratasse. Com sua recusa à retratação, o grupo de professores saiu fortalecido e se desencadeou o processo de conquista da direção da escola das mãos da diretora não-índia.

Quando estive em Coroa Vermelha em janeiro de 2000, a antiga sede da escola já estava desmanchada. Mesmo em férias, a diretora não-índia continuava afirmando que não entregaria a escola para os índios, muito menos quando estivessem instalados na nova sede, no Conjunto Cultural Pataxó, previsto para ser inaugurado em março. No entanto, um movimento interno e silencioso desencadeou-se, entre professores e pais, para pressionar as lideranças a indicar uma direção indígena. Contribuiu favoravelmente para o processo de articulação da gestão indígena da escola a aprovação da Resolução nº 03 do Ministério da Educação e Cultura, de outubro de 1999, que define diretrizes para as escolas indígenas. Trazida à discussão no Curso de Formação, antes da sua publicação oficial, a resolução era do conhecimento dos Pataxó, que a utilizaram em seu favor no processo de discussão da gestão da escola.

Além disso, o apoio de alguns assessores que, na época, transitavam no local, em virtude dos preparativos para as comemorações dos 500 anos, e a própria conjuntura política criaram um clima favorável à nomeação de uma diretoria indígena para a Escola Pataxó de Coroa Vermelha. Com efeito, a circulação de discursos de afirmação étnica e autodeterminação dos povos indígenas, na contramão do discurso oficial das comemorações, favoreceu as ações afirmativas, tais como a discussão do Estatuto das Sociedades Indígenas, as diversas investidas pela regularização da situação das terras indígenas e a necessidade de rediscussão da história da colonização. Essas ações deram maior amplitude à discussão de um currículo e gestão escolar indígenas em consonância com a luta dessas sociedades.

Assim, o movimento em direção a uma maior autonomia político-pedagógica da escola indígena, desenvolvido principalmente pelo grupo de professores indígenas locais, beneficia-se das discussões em pauta, numa época especialmente conturbada em Coroa Vermelha. A gestão da escola indígena e a implantação do seu projeto político-pedagógico

estabelecem-se, porém, num complicado jogo de forças políticas. De um lado, há a tensão entre o poder municipal local e as outras esferas do governo federal e estadual, como o MEC e a Secretaria de Educação, na disputa pelo controle da escola indígena; e, internamente, a comunidade escolar indígena e as lideranças estabelecidas revelam dissensões na interlocução com o poder local. No âmbito dos próprios segmentos que compõem a comunidade escolar, as diversas concepções e expectativas em relação à escola, seja entre os pais e alunos, seja entre os próprios professores e funcionários, cada um com suas demandas específicas, trazem certas questões que frequentemente vêm à tona nos espaços de discussão, conforme ficará visível em alguns momentos, neste capítulo.

A Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha, como parte integrante do Conjunto Cultural Pataxó de Coroa Vermelha, implantado pelo Ministério da Cultura, começou a funcionar em 3 de abril de 2000. O Conjunto Cultural fica na Gleba A, nos limites da Maturembá (terras retomadas recentemente), e possui, além da escola, o Centro de Saúde, as Oficinas de Fitoterapia e Horta Medicinal e o Centro Cultural Pataxó. O conjunto escolar, nesse ano, é composto de seis salas de aula, que são instalações isoladas, em estilo xingvano, uma cozinha ampla com despensa, instalações sanitárias independentes, secretaria, sala para laboratório de informática e área para convivência, mas não tem uma área apropriada nem equipamentos de lazer para as crianças.

As salas de aula têm a forma de hexágono, com teto e janelas baixas. O desenho das janelas, cujos vidros são recortados por tiras de madeira, lembra os desenhos com que as crianças Pataxó ilustram os seus escritos. Na verdade, o projeto do Centro Cultural foi resultado de uma discussão coletiva e já incorpora a visão que os Pataxó têm da escola, apresentando certas semelhanças com a arquitetura da escola dos Pataxó de Minas Gerais.

É significativo observar que a escola indígena de Coroa Vermelha experimentou, em cinco anos, um aumento de mais de 100% no índice de matrículas. De 200 alunos matriculados, em 1996, quando, segundo relato da professora Alzira Ferreira, começou a funcionar, passa para 545 alunos, em 2001. Esse crescimento acompanha o crescimento de-

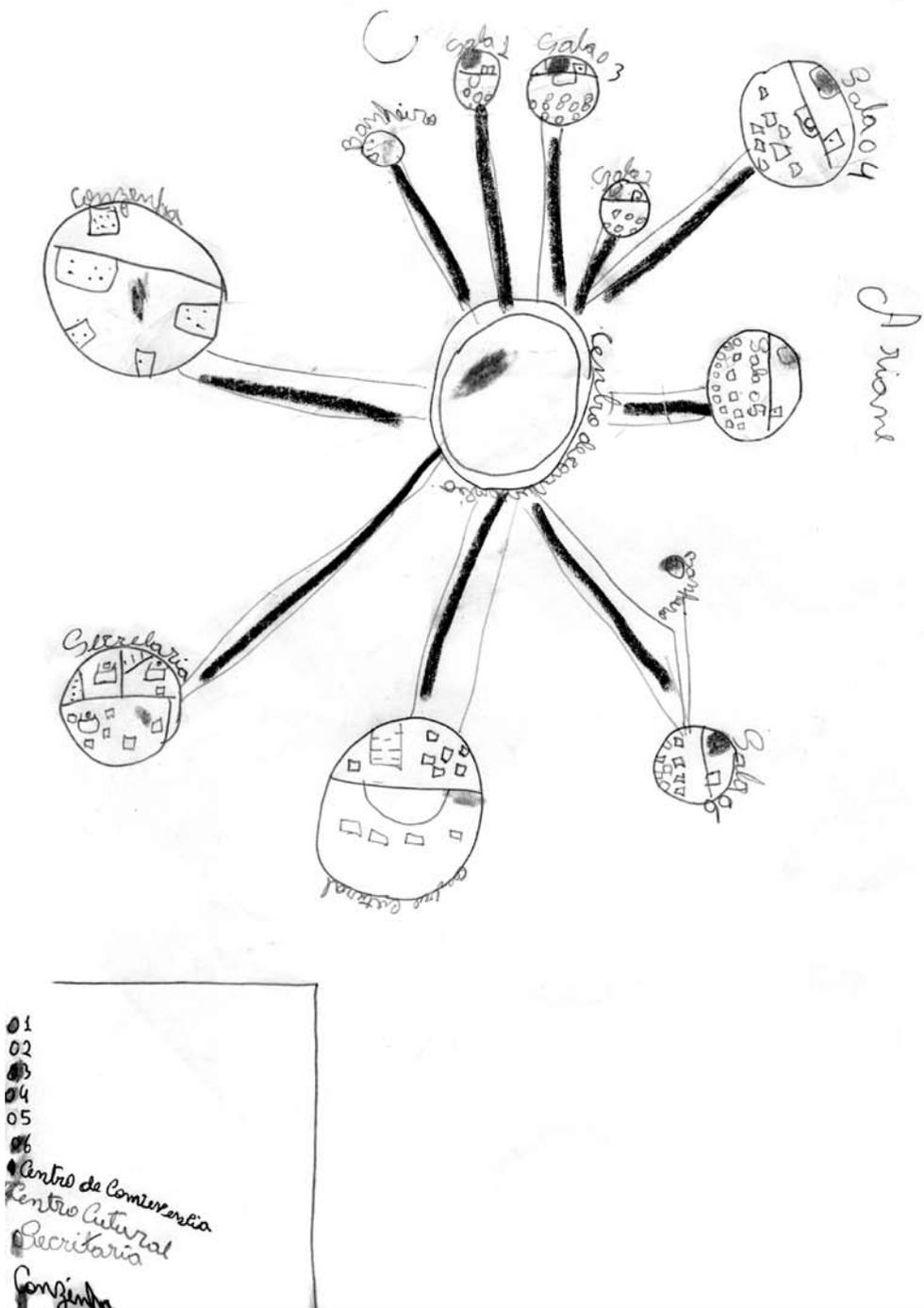


Figura 20 - Desenho produzido por Ariane, aluna Pataxó.

mográfico da aldeia de Coroa Vermelha, mas é também, de acordo com a opinião dos próprios Pataxó, um indicador do prestígio que vai adquirindo a escola indígena no seio da comunidade, já que os Pataxó de Coroa Vermelha, a princípio, têm a opção de matricular os filhos na escola não-indígena local.

O quadro de professores, se observado pelo lado das simetrias, apresenta-se composto por jovens – entre 20 e 30 anos –, quase todos com segundo grau completo, a maioria em cursos de magistério não-indígena, fazendo paralelamente o Curso para o Magistério Indígena. Em 2002, um dos professores, Matalawê Pataxó, foi aprovado no exame de seleção e começou a cursar a Formação Universitária para Professores Indígenas na Universidade do Mato Grosso.

Dos onze professores e professoras da escola indígena, em 2000, oito eram Pataxó, incluindo uma professora de Barra Velha, que veio para Coroa Vermelha concluir os estudos de nível médio. Além disso, há duas professoras Fulni-ô, e uma professora não-índia. Desse total, três são do sexo masculino e apenas um não tem o nível médio completo.

Por ser a escola um elemento relativamente recente nas aldeias Pataxó, com cerca de uma década de existência, quando os professores falam da sua vida, destacam sempre a sua peregrinação, que começa com a *luta para estudar*. Ao retomarem, nos relatos, a sua história de vida, algumas professoras Pataxó terminam revelando a história da escolarização na aldeia, marcada por muitas dificuldades, conforme depoimentos abaixo:

– Estudar mesmo só com nove anos, porque não tinha professor [...] Meu pai era interessado em que eu estudasse [...] Nem era escola... era uma casa... de Seu Joel. Oito estudantes na 4ª série. Só mulheres... Depois fui estudar em Cabrália. [...].⁹⁷

– Eu tinha doze anos... já tinha terminado a quarta série. Aí eu vim com ela. Fiz a quinta série lá em Eunápolis. Fui passar férias em Barra Velha e meus pais não deixaram mais eu voltar. Fiquei mais um ano em Barra Velha. No outro ano... eles deixaram eu vir de novo.

⁹⁷ Depoimento concedido pela professora Marilene Ferreira.

No começo do ano... fui para Barra Velha e eles pegaram e não deixaram eu voltar de novo. Mas eu falei... não... vou ter que arrumar um jeito de continuar estudando... E consegui... Comecei a estudar até hoje. Morei em Porto três anos. Morei mais dois em Cabralia. Eu estava em Porto Seguro vivendo uma época muito sofrida. Estudava à tarde... e trabalhava de manhã e de noite. Aí eu comecei a morar com minha colega... pagar aluguel.⁹⁸

- Eu tenho 16 anos que moro aqui. Antes eu morava no Arraial da Ajuda. Depois fui para Brasília... depois vim de novo para cá. Só meu pai está vivo. Minha mãe é descendente de negra. Meu pai é índio. Da quinta à oitava série fiz em Brasília e o segundo grau fiz aqui em Porto Seguro.⁹⁹

Num documento enviado a representantes do Ministério da Educação e Cultura, assim se manifestaram os professores indígenas:

[...] é um desejo nosso – dos educadores, movimento de estudantes, lideranças e comunidade indígena – que a escola indígena ganhe autonomia, e tenha meios necessários para ser um lugar estimulante e prazeroso, com uma educação realmente diferenciada, para que nossas crianças indígenas não precisem frequentar escolas do município, nos períodos iniciais, preservando nossos laços culturais. É necessário também ampliar a escola indígena para abrigar as turmas que estão concluindo a primeira etapa do ensino fundamental, oferecendo da quinta à oitava séries na nossa escola, retardando a entrada dos nossos alunos nas escolas não-indígenas.¹⁰⁰

A escola e os seus significados

Para entender os significados que os Pataxó atribuem à escola, é preciso observar a sua história, ainda que breve e parcialmente, bem como atentar para as relações que os diversos sujeitos estabelecem entre si e com a comunidade indígena, como se vêem e como são vistos pelos

98 Depoimento concedido pela professora Diana Bonfim.

99 Depoimento concedido pelo professor Edenildo Santana.

100 Em 2010, a escola já possui ensino médio, ainda que boa parte dos seus professores nesse nível seja não-indígena.

outros. Observa-se, no conjunto dos dados coletados, uma abordagem da questão da identidade étnica imbricada com a própria concepção da escola indígena em, pelo menos, dois sentidos:

- a) afirmação de uma identidade genérica – *ser índio mesmo* – contra a corrente dos discursos que colocam em dúvida a *indianidade* dos Pataxó de Coroa Vermelha;
- b) aglutinação política, inclusive através de certas práticas discursivas de afirmação cultural e valorização da identidade étnica.

Quanto ao primeiro ponto, a visão mais corrente dos não-indígenas, desde os seus *vizinhos* dentro da própria Coroa Vermelha até os mais distantes, como os visitantes estrangeiros, em relação aos índios Pataxó de Coroa Vermelha, é de estranhamento, decepção, quando não negação e discriminação. São comuns expressões do tipo “falsos índios”, “esses índios?”, “aqui não tem índio”, “não é índio mesmo”, “é misturado”, conforme foi possível perceber facilmente, por mais superficial que fosse a abordagem.

Essa visão termina por repercutir na própria imagem que o Pataxó tem de si. Não raro, é possível ouvir ou participar de conversas em que o tema da *autenticidade* da cultura indígena é abordado. Também são comuns expressões como *índio xerox*, *índio original*, *índio mesmo*, *índio puro*, *índio Paraguai*, nas falas dos não-índios, que terminam sendo usadas pelos Pataxó, quando se referem a si mesmos. Apresento a seguir um pequeno recorte da enorme quantidade de dados recolhidos, com o objetivo de demonstrar como esse dilema do *ser (ou não ser) índio*, construído na relação com o outro, é atualizado cotidianamente entre os Pataxó:

– Agora mesmo... eu tenho um filho que ele vai vender as coisas na praia, vende geladinho... essas coisas... ele mesmo chega em casa falando que o pessoal fala perguntando se ele é índio... que ele fala que é filho de índio... que ele é índio... sim... e ele fala com muito orgulho que ele é índio... Perguntam se os pais dele são índios e ele fala minha mãe é índia... meus avós... só meu pai que não é índio. A primeira vez mesmo ele chegou em casa chorando porque ele ficou numa demanda... né?... que ele dizia que ele era índio e a pessoa

dizia que ele não era índio... aí ele chegou em casa chorando... Então... eu fui explicar para ele... aí que ele entendeu e hoje ele não liga mais... As pessoas quando falam para ele que ele não é índio... ele fala... você não sabe o que é que é índio... então deixa pra lá (risos). Foi o que eu ensinei ele falar... melhor do que responder mal e ficar demandando algum [...] ¹⁰¹

- Ele falou isso aí e eu me lembrei que um tempo aí atrás... aqui na Coroa mesmo... eu sentei na praia com arco e flecha... com o cocar na cabeça [...] aí a mulher falou assim... você vai comprar na mão dele? Esse aí não é índio não... esse aí é paraguaí... Aí... eu não falei nada... aí a mulher disse... mas senta aqui que eu vou comprar umas coisas na sua mão. Mas você é índio mesmo... paraguaí? Aí eu falei eu não sou nem índio... nem paraguaí. Só sei dizer que eu nasci e me criei aqui na região... se vocês às vezes não entendem... a cor não importa... eu acho que importa a gente saber um pouco da cultura da gente... porque assunto bem... eu sei fazer o meu artesanato... eu sei pescar... aqui eu pego um artesanato e vou vender... por isso aí eu acho... você acha que eu sou culpado de ser dessa cor... Eu sou dessa cor... meu pai era índio... minha mãe já é morena... bom... eu não sou culpado. Culpado já é o nosso antepassado... não é a gente mais. Se fosse por a gente querer... a gente queria ser um índio puro... mas a gente não tem culpa. Se você me chama às vezes um paraguaí... tudo bem... eu sou um paraguaí... agora... eu quero ver se você constrói tudo isso aqui que eu estou aqui na mão. ¹⁰²

Por parte dos Pataxó, como vimos nos depoimentos acima, há diversas tentativas de explicitar para o outro, que não conhece, “o que é ser índio mesmo”. Ou seja, diante de negações reiteradas da sua identidade étnica, torna-se necessário um discurso definindo o que é ser índio e Pataxó (de Coroa Vermelha) para os outros, mas também para si mesmos.

101 Informação concedida por uma aluna do curso noturno e mãe de alunos na Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha.

102 Informação concedida por um aluno da Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha, gravada a partir de atividade pedagógica coordenada pela professora, em sala de aula.

Se, no conjunto das falas, os laços de parentesco – ter pai e mãe índio – aparecem na configuração de uma identidade étnica, em contraposição ao que lhe diz o não-índio, a visão que demonstram ter de si mesmos extrapola essa questão do *sangue de índio*. As referências a tradições e histórias comuns, às festas e *retomadas de terra*, principalmente aos laços com Barra Velha, através do parentesco direto ou convivência na aldeia com os parentes, são tópicos relevantes quando tentam explicitar como eles se reconhecem pataxós, pertencentes a um mesmo povo. Além disso, outros elementos da sua cultura, como a dieta à base de farinha de puba¹⁰³ e o saber fazer o artesanato, a pesca e a agricultura tradicional Pataxó, aparecem também como marcadores da diferença. Do ponto de vista de uma identidade pan-étnica (MAHER, 1996, 1998), como índios em oposição aos não-índios, reconhecem-se herdeiros de uma ancestralidade que evoca o conjunto dos povos indígenas, dentro do qual cada um, independentemente de sua pertinência étnica, se reconhece como índio, conforme é possível verificar no parágrafo introdutório do discurso do professor Matalawê Pataxó na Missa dos 500 Anos.

Ao destacarem o *saber fazer* (o artesanato, a agricultura, a farinha de puba, a caça e a pesca) e o *saber dizer* o que é ser índio/Pataxó, demonstram que, no enfrentamento com o *outro*, faz-se necessário contrapor uma imagem construída de si através de práticas culturais que incluem o trabalho discursivo constante de desconstruir/reconstruir a sua própria imagem à imagem que o *outro* projeta, sendo esta uma tarefa também da escola:

- [...] assim se eu sou um índio pataxó, e se eu não souber contar por que o pataxó é tão misturado... então ele vai ter que me escutar... eu falo...

Esse trabalho discursivo, de explicar ao outro “o que é ser índio pataxó”, termina sendo uma tarefa que se impõe à escola, identificada não só no discurso comum dos professores e de alguns pais, mas também nas atividades e práticas escolares cotidianas.

103 A fabricação da farinha de puba, cujo processo de produção é artesanal e, segundo afirmam, obedece a procedimentos tradicionais, consiste em enterrar uma parte da mandioca prensada no leito do rio para *pubar* e depois misturá-la à massa da farinha.

- Como pai também... vocês já sabem... tudo quando fala numa escola indígena diferenciada... ela vem significando tudo que tem a ver com índio... índio e não-índio. Tudo que ele sabe sobre a sua cultura e também aprender português. É como ele falou. Eu não cheguei a estudar... nunca fui numa escola... porque também não tive oportunidade... hoje eu tenho oportunidade até... mas tou com preguiça de estudar à noite. E o que eu acho que a escola indígena tem que ensinar é que o índio tem que aprender português sem esquecer o que ele é. A identidade dele de ser índio. Então... tem que aprender alguma coisa que tem a ver com índio. Porque no caso ele vai aprender aqui hoje... a aula vai ser só em língua indígena... às vezes tem pais que não vão gostar disso... vai dizer... isso aí nós já sabemos... meu filho já sabe. Mas isso não é verdade... Essa juventude de Coroa Vermelha... todo mundo é índio mas é nascido no meio de um povo não-índio [...] teve contato com pessoas mais branco do que o próprio índio. Então está aí o meu ponto de vista como índio... é ele estudar... eu estou aqui diariamente observando os professores... eu quero que o meu filho aprenda o que ele é... ser índio. Pra um dia chegue um cara branco vai dar um bom dia pra ele... eu queria que ele recebesse em língua indígena. Eu acho tão bonito! Falar no português e recebe em língua indiana... indígena... eu quero isso pra meu filho... que ele se forme... para ele ser alguma pessoa na vida... mas eu não quero que ele deixe de ser índio... ele tenha orgulho do que ele é. Na hora que for preciso ele mostrar o que ele é... a cara dele... ele esquecer o português naquele momento e se enfiar no trabalho dele.

As relações entre identidade e ensino/aprendizagem das línguas portuguesa e indígena na escola são visíveis. O português é referido como uma língua que precisa ser *aprendida* (além do espanhol e inglês, como alguns defendem) e, do mesmo modo, a língua indígena também precisa ser aprendida na escola. Tanto o português quanto a língua pataxó¹⁰⁴ aparecem na fala acima como *marcadores de identidade*. Na fala

104 Os Pataxó, de uma maneira geral, referem-se a uma língua Pataxó. Nos seus usos linguísticos, encontram diversos elementos que identificam como pertencentes à língua Pataxó. O *Projeto de pesquisa para a*

do pai do aluno, a escola indígena deve formar o índio para transitar no terreno intercultural, “significando tudo que tem a ver com índio... índio e não-índio”, ou seja, interessa “que ele se forme... para ele ser alguma pessoa na vida...”, mas sem deixar “de ser índio”. Na visão de alguns pais, ensinar a falar *no idioma* é uma tarefa preferencial da escola, já que a vida na aldeia, por si mesma, com sua indiferenciação de espaço de índios e não-índios, com atividades econômicas calcadas na relação com o não-índio, com a própria configuração étnica da sua população – “já bem misturada” –, não favorece que as crianças aprendam “as coisas do índio mesmo”.

No cotidiano da escola, como se pode observar pelos relatos dos professores, esse dilema é visível: alguns pais e mães reclamam que os seus filhos gastam tempo cantando e dançando e não estão *estudando* na escola como deveriam; mas também existem concepções, como a revelada na fala transcrita acima, que apontam ser função da escola *ensinar coisas de índio*. Esse é outro dado que não pode ser visto isoladamente, fora do contexto socioeconômico de Coroa Vermelha, não só por sua atividade econômica principal, diretamente vinculada à venda do artesanato e de elementos da cultura indígena para o turista – como a música, a dança, a comida –, mas também pelas exigências políticas do presente, que incluem maior contato e envolvimento com o mundo de fora da aldeia.

Embora a valorização da cultura indígena e dos saberes tradicionais não se restrinja a esse condicionante, parece que a principal atividade econômica da aldeia – a produção e venda do artesanato para os turistas – condiciona certa especificidade à Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha: espera-se que a escola possa instrumentalizar no conhecimento *da cultura e da tradição* – por exemplo, saber a dança e as músicas para as representações da cultura, que são realizadas sempre aos sábados no Centro Comercial Pataxó ou no Museu Indígena de Coroa

documentação e memória da língua e cultura Pataxó, cuja elaboração e execução, pelos jovens pesquisadores Pataxó, acompanhei mais de perto no período em que me encontrava na aldeia, vem registrando e analisando esses elementos entre os mais velhos e nas fontes históricas existentes. Os resultados da pesquisa, posteriormente, desdobraram-se na elaboração de uma gramática e léxico da língua denominada Patxohã, decorrentes de atividade intensa de estudo sistemático, que se estende desde 1999 até os dias atuais.

Vermelha, e das quais as crianças participam. Ainda assim, há um papel basilar da escola no ensino da leitura e escrita, que é sempre colocado em primeiro plano, tanto por pais quanto por professores. Nesse caso, pelo fato de haver *comparação* entre a qualidade do trabalho da escola do não-índio e o da escola indígena, sente-se a necessidade de que a escola indígena se contraponha à visão corrente de que o conhecimento escolar do *português*, da *leitura*, é melhor trabalhado na *escola do branco*. Também é preciso considerar que a cultura indígena, para os Pataxó de Coroa Vermelha, reveste-se de outros significados que não podem ser recobertos com as observações acima, nem mesmo com as do conjunto deste trabalho.

No interior da escola indígena, diversas práticas concorrem para a afirmação da diferença, entre elas o calendário escolar, que incorpora as festas tradicionais da aldeia, as aulas de Cultura Indígena e as representações da cultura, que são práticas em que as crianças têm oportunidade de exercitar os cânticos e danças tradicionais. Por pressão de assessores externos e das próprias discussões dentro do Curso de Formação, os professores e professoras Pataxó estão empenhados na definição do que seja um projeto pedagógico diferenciado. Nesse ponto, ainda encontram dificuldades, mas apostam nessa produção escrita, que significa, além do cumprimento de uma exigência burocrática, a legitimação da escola e do seu currículo.

A impressão que fica da minha experiência em Coroa Vermelha, confirmada pelas pesquisas mais recentes,¹⁰⁵ é de que a escolarização é algo desejado, uma vez que há uma grande valorização, nas falas, do saber ler e escrever, de entender o *conhecimento do branco* que se aprende na escola, principalmente se consideradas as inserções sociais e desafios contemporâneos a que são solicitados: a enorme tensão intrínseca dentro e fora da aldeia, as relações com o poder local,¹⁰⁶ a própria dinâmica cultural dessa comunidade indígena – a administração

105 Muitos pais e mães da comunidade não são alfabetizados, principalmente os mais velhos, que ficaram nas aldeias; outros são alunos das séries iniciais da escola indígena, ou frequentam o Telecurso 2000, com a expectativa de suprir a lacuna do ensino fundamental.

106 Com seus dois mil e trezentos habitantes, a aldeia tem um peso político significativo no conjunto do município, possuindo hoje dois vereadores Pataxó, eleitos com os votos da comunidade indígena.

de equipamentos e serviços do Centro Cultural e Museu Indígena, por exemplo, exige instrumentalização e tecnologia adequadas. Além disso, a principal atividade comercial, base para a sustentação econômica da maioria da população da aldeia, exige letramento específico, inclusive o conhecimento de línguas estrangeiras. Associa-se a essas questões a visibilidade da comunidade na mídia nacional e internacional, por razões históricas.

Mas, há, ainda, a crença – vinculada ao mito de que a não-alfabetização significa desqualificação – de que a escolarização possa garantir, no futuro, “algo de bom”, “melhor” (SIGNORINI, 1998), distinto da vida que se leva na aldeia, garantindo maior mobilidade aos seus membros, diante de pressões econômicas tanto internas como externas, conforme relatos gravados de alguns alunos, pais e mães da escola indígena, dos quais destaco apenas um segmento:

- O cara pra arranjar um emprego tem que ter leitura... Se ele não tiver a quinta série não vai arranjar emprego. Para ele trabalhar em qualquer hotel ou qualquer pousada aí pra Porto... ele tem de falar as três línguas... espanhol... inglês e português. O estudo...¹⁰⁷

Como experiência, contudo, a escolarização revela-se algo problemático. Quando se dá fora da aldeia, os relatos infalivelmente vêm associados a dificuldades, sofrimentos, discriminações, estranhamentos:

- Por eu ser índia, faziam debates na sala, me colocavam para falar como era a escola indígena. Teve um dia que eles vieram visitar a escola. Eles achavam que aqui não tinha índio... porque índio tinha que ser “índio mesmo”... selvagem... né? Faziam brincadeiras... piadinhas... dizendo que eu andava pelada... sempre tinha aquelas pessoas que diziam que não gostavam de índio... que eu não era índia... que índio era de um jeito e eu era de outro... Em Porto Seguro mesmo... a gente encarou muita coisa...

- Eu sempre morei nos matos... com doze anos de idade... eu fui embora pra Salvador [...] e lá eles criticavam muito a gente... Eles criticavam as maneiras da gente falar... que a gente falava muito

107 Depoimento gravado de aluno do curso noturno da escola indígena.

errado... que a gente ia continuar falando errado... eles diziam que a gente não era índio... que aqui na Bahia não tinha índio.¹⁰⁸

Na Escola Indígena Pataxó, se tomarmos os parâmetros de avaliação que são utilizados para a educação não-indígena, de uma maneira geral, as taxas de evasão (em torno de 30%) e a frequência irregular podem ser consideradas altas. A situação se agrava se as associarmos ao baixo rendimento escolar, tomando por base a avaliação feita pelos próprios professores, que se pauta em torno da verificação de aprendizagem de conteúdos, através de provas e notas. No entanto, esses indicadores devem ser considerados dentro da dinâmica cultural da comunidade indígena e compreendidos no conjunto das práticas sociais que lhe são peculiares.

A evasão e a frequência irregular são temas tratados com desenvoltura nas conversas e reuniões. Inclusive, a frequência irregular é tomada como uma causa do fraco desempenho escolar de alguns alunos. E se justifica por uma característica própria da vida das crianças na aldeia, porque, desde muito pequenas, vão para a rua vender as peças artesanais feitas pelos seus pais ou os acompanham nos trabalhos da roça ou doméstico.

Os professores fazem referência ao trabalho das crianças na aldeia como um problema sério na comunidade, que se reflete no cotidiano da escola e, em última análise, no do professor, conforme pode ser comprovado no texto¹⁰⁹ abaixo, retirado de um documento encaminhado a órgãos da administração federal (MEC, Funai, MinC), relatando as condições da escola:

É uma prática na nossa aldeia as crianças, desde pequenas, fazerem o artesanato junto com os pais, ajudando na venda do artesanato na praia. Com as modificações feitas no local do comércio indígena, com as obras de implantação do Parque Pataxó, o aumento da população, a presença do atravessador não-índio, e conseqüentemente o aumento da concorrência na venda do artesanato, as crianças indígenas estão

108 Depoimentos gravados de professoras Pataxó.

109 Esse trecho de um texto maior foi escrito por dois professores, a diretora da escola e uma funcionária da Funai que assessora a comunidade, com a minha participação. O método de construção do texto foi o seguinte: todos discutíamos os pontos, oralmente, discutíamos o texto a ser escrito, as frases, as palavras a serem usadas, e um professor que sabia digitar ou eu escrevíamos no computador.

sendo cada vez mais expostas na tentativa de conquistar o turista, saindo até dos limites da aldeia. O que antes era uma prática comum e menos arriscada, ultimamente tem sido motivo de preocupação para a comunidade. Há casos de atitudes prejudiciais, inclusive de preconceitos étnicos, resultando em agressões físicas e morais, o que interfere na formação das crianças. A necessidade de a criança trabalhar repercute na vida da escola, prejudicando a educação das crianças. Os pais têm consciência do problema, mas alegam que dependem da venda do artesanato para viver.

Há, porém, por parte da direção e professores, conversas constantes em que se avalia o desempenho dos alunos, à procura de soluções. Instituiu-se a figura do *professor de reforço*, que trabalha com alunos que apresentam dificuldades com o letramento, em turno oposto ao das turmas regulares da escola. Quanto ao trabalho das crianças na venda do artesanato, tive oportunidade de participar de reuniões da comunidade em que o assunto, quando abordado, gerava visível constrangimento. Em mais de uma reunião, quando um ou dois representantes da comunidade levantaram o problema, as lideranças e mesmo o conjunto da audiência evitaram alimentar a discussão. Mas, internamente, os professores e professoras elaboraram um projeto propondo a bolsa-escola e, em diversas reuniões com representantes governamentais, o assunto foi abordado com visível preocupação, identificado como uma questão essencial para o cumprimento das metas estabelecidas pela escola.

Quando se trata dos adultos, o cansaço pelo trabalho diurno ou “problemas nas vistas” são os motivos frequentemente associados à ausência nas aulas ou ao baixo desempenho escolar, quando não o “desinteresse da pessoa mesmo”, conforme afirmam alguns professores. Mas parece que a explicação não é tão simples, como revela o longo depoimento pessoal de uma professora, em entrevista gravada, que conservo na íntegra por trazer diversos elementos para compreender a escola e suas dificuldades, sob a ótica do professor:

- Quando eu chego logo na sala de aula... eu peço logo força a Deus... para que ele me dê força... coragem de enfrentar a luta que eu sei que não é fácil. Primeiro porque os meninos faltam muito... por aqueles motivos... hoje não tenho comida... tenho que ir pra

praia vender... ou... outro dia... eu tive que ir para a roça com minha mãe... meu pai... então... é difícil virem os alunos todos pra sala. Então... quando vai a maioria... você já pensa que pode fazer um trabalho... Mas é difícil... é complicado... Não tem material... Tem crianças que ficam dois dias... uma semana... duas semanas sem um lápis... sem um caderno... sem nada! A escola não tem... pai não tem também condições de comprar... como a gente vai trabalhar com essas crianças? Sem material? Outra coisa... merenda não é todo dia que tem merenda! Quando tem... é uma porcaria... faz uma sopa véia aí que as crianças não gostam dessa merenda. Também é um pinguinho! Porque... de tarde... vem muita gente sem comer... muita criança sem comer... e chega lá e pede... me dá outro copo... Por exemplo... quando tem mingau... mingau eles gostam. Aí eles pedem à moça... me dá aí outro copo... Ah! Não pode dar não... que tá contado. Então... um copinho só não dá pra a criança... entendeu? Isso aí eu acho que é a maior dificuldade que a gente tem na escola... Desde o começo do ano que começou a escola... essa é a maior dificuldade [...] Só pedindo a Deus mesmo... Por isso... quando eu entro na sala é que eu peço a Deus pra que ele olhe para a gente.

As dificuldades vislumbradas situam-se dentro da ótica do professor. Há também que se compreender a escola e as *dificuldades da escolarização* no conjunto de significados que se atribuem os Pataxó como povo, conforme vislumbrem o futuro ou o presente com suas necessidades mais imediatas e os significados diversos – e muitas vezes contraditórios – que o letramento e a escolarização adquirem nesse contexto.

Por outro lado, os espaços de assessoria e acompanhamento das atividades da escola indígena são espaços de conflito. De um lado, os técnicos e coordenadores dos poderes municipal e estadual – algumas vezes federal –, desconhecendo mais profundamente a realidade, vêm cobrar a *diferença*, uma explicitação no plano do currículo dessa *educação diferenciada* como forma até de justificar – ou algumas vezes vetar – o tratamento diferenciado dado às escolas indígenas, localizando a diferença em certos sinais diacríticos (OLIVEIRA, 1999a). Por outro lado, as

relações que as agências governamentais estabelecem com a escola indígena – da dotação orçamentária às relações trabalhistas, da organização do calendário e planejamento ao fornecimento de materiais didáticos e de apoio – não consideram essa *diferença* e, quando o fazem, é para discriminar a escola indígena com menos recursos materiais e humanos.

O que é certo é que são múltiplas as práticas pedagógicas cotidianas, que tomam configurações específicas a depender do professor, da turma em que se realizam e de uma outra série de fatores. Um pequeno exemplo dessa diversidade de concepções e práticas encontra-se na própria existência de uma disciplina *Cultura Indígena* e na maneira como o espaço atribuído às aulas de Cultura Indígena é incorporado ao currículo escolar.

O que é *cultura indígena* e o que significa a disciplina *Cultura Indígena*, tópicos frequentes nas discussões de professores, são percebidos de diversas formas pelos professores indígenas, ainda que se considere apenas o universo dos dois professores dessa disciplina na escola. Tomando por base o plano traçado pelo professor Matalawê Pataxó para as suas aulas de *Cultura Indígena*, é possível se depreender como esse professor pensa a cultura indígena e o seu trabalho nessa disciplina, quando, explicitamente, ele mesmo questiona o seu papel como professor de “uma disciplina” cujos conteúdos deveriam incorporar-se às práticas cotidianas escolares.

No roteiro apresentado numa das reuniões em que discutia seu planejamento de trabalho para a *disciplina*, o professor Matalawê Pataxó explicita, primeiramente, a sua concepção de cultura indígena: “A cultura pataxó tem elementos básicos: artes, políticas, linguagem e educação.” No item *artes*, elenca em palavras soltas: músicas, danças, pinturas, comidas, símbolos, vestes, artesanato. Por *políticas*, no plural, considera a história do povo pataxó e a história que foi construída em Coroa Vermelha, contada na ótica do próprio povo. O termo *história* aparece sob a designação *políticas*, analisada de acordo com a seguinte classificação: política hierárquica, ou “o próprio domínio das autoridades da aldeia” (cacique, pajé, famílias, lideranças); política econômica,

ou seja, “o que as pessoas usam para ganhar a vida”, “formas alternativas de auto-sustentação”; política ecológica (ou ambiental), que não está só no ambiente, mas no conjunto de relações das pessoas; política religiosa da aldeia, envolvendo os grupos religiosos, as práticas religiosas, o pajé, os rezadores, entre outros; e políticas de educação e saúde. Por fim, ainda sob esse título, há um item identificado como *movimento indígena*, que é definido como a leitura dos documentos já existentes e a reconstrução da história mais recente, da qual Coroa Vermelha foi palco. Como *linguagem*, que se subordina ao item cultura, define as formas da linguagem usada na própria aldeia: conversas, falas na escola, nas histórias, nas lendas, a pronúncia das palavras, as palavras em pataxó que se incorporam ao uso do português.

Essa elaboração escrita foi feita pelo próprio professor, apresentada em reunião de professores e posteriormente reelaborada em forma de proposta pedagógica, com a minha colaboração. A leitura e exposição oral dessa proposta pelo professor na reunião foram realizadas com alguma dificuldade, em virtude da dispersão que havia entre os professores, revelando certo desinteresse da maioria na discussão daquele tipo de proposta, naquele momento. Mesmo que essa discussão não tenha tido consequências imediatas no planejamento geral da escola ou dos professores, ou mesmo em relação ao trabalho da sua colega de Cultura Indígena, em outras oportunidades os professores voltaram à discussão sobre a proposta curricular da escola indígena, a partir dessas contribuições.

De todo modo, observa-se que essas discussões vão surtindo pequenos efeitos no dia-a-dia dos professores, cuja prática e rotina pedagógicas revelam-se também bastante diversificadas. Até o momento da minha observação, as aulas de *Cultura Indígena* continuavam como uma disciplina à parte. Essa circunstância pareceu incomodar o professor Matalawê Pataxó, que, pouco tempo depois, resolveu assumir uma turma e experimentar a sua proposta como professor regente em tempo integral na turma da 3ª série.

A pesquisadora e a escola

Essas tentativas de influir no currículo, de certa forma, foram uma preocupação constante para mim, como formadora, durante a observação na escola. Buscava, naquela época, encontrar um sentido para a permanência naquela posição de pesquisadora na escola, entendendo que deveria promover alguma interlocução para devolver minhas observações enquanto ainda estivesse por lá. Desde o ano de 1999, observava que, apesar de a escola ser um *locus* privilegiado, onde se realizavam as reuniões, ou mesmo onde eram recebidos autoridades e representantes oficiais, a vida política da aldeia entrava com certa dificuldade no planejamento e atividades pedagógicas, com algumas exceções de professores que, por iniciativa própria, tentavam fazer essa articulação no currículo escolar. Nesse sentido, iniciei algumas tentativas de colaboração com esses professores.

Durante o tempo em que estive na comunidade, a minha rotina de observação participante incluiu os eventos ligados à organização comunitária (reuniões da comunidade, eventos festivos e/ou religiosos, atividades coletivas na Reserva da Jaqueira), os eventos na escola (reuniões de pais e professores, observações de aulas, entrevistas com os professores, alunos e pais), além de outros que envolviam a escola e a comunidade: Conferência e Marcha Indígenas, Missa dos 500 Anos, passeata do Dia do Meio Ambiente, olimpíadas indígenas, festas, atividades do Curso de Formação e do Fórum de Educação Indígena da Bahia ocorridas em Coroa Vermelha nessa época, entre outros.

Muitas vezes, vários eventos ocorriam concomitantemente. Foi preciso certa agilidade para aproveitar o máximo do tempo disponível, porém, não poucas vezes, tive que optar, dando atenção preferencial aos eventos ligados à escola. Para as gravações, dividia o trabalho, algumas vezes, com um dos participantes da comunidade indígena, de modo que não precisasse me movimentar com o gravador e a influência da minha presença fosse minimizada. Em algumas outras oportunidades, eu mesma manipulei o gravador. Em certas circunstâncias, porém, preferi não gravar. Essas escolhas levavam em consideração a formalidade e impor-

tância do evento para a comunidade ou para a pesquisa. Alguns eventos eram bastante restritos, e a minha presença se dava em função da convivência na comunidade, não cabendo, portanto, gravações.

A metodologia da pesquisa previa uma colaboração mais direta e efetiva na escola, com os professores, com a diretora, ou mesmo apresentando assessoria à própria organização comunitária. De modo que não foi tarefa simples comportar-me como pesquisadora e, ao mesmo tempo, atender às solicitações de professores e diretora, da comunidade e do próprio movimento político e social da aldeia. Tentei, com algumas reservas, encontrar um espaço para a minha intervenção, deixando claro o seu limite no contexto da minha função como pesquisadora. Mesmo assim, reuniões de planejamento, preparação de material, escrita de projetos e relatórios, ou até ofícios, atas, listas de compras ou tarefas escolares foram feitos com a minha participação direta.

Durante as diversas reuniões de que participei, fui me dando conta de como a minha presença interferia na sua dinâmica, seja pela escolha dos temas tratados, duração no tratamento dos temas, grau de participação de cada um e formalidade do evento. Em algumas reuniões, consideradas “mais de dentro da escola”, em que se discutiam problemas administrativos e de relacionamentos internos, eu era gentilmente convidada a não participar. De uma maneira geral, chegava sempre uma hora ou mais depois da hora marcada para o início das reuniões de professores, de modo que eles tivessem um tempo para conversas sem a minha presença.

As entradas na sala se revelaram, porém, mais problemáticas ainda. Havia o receio e a inibição natural com a *observação* de ambas as partes. Outro fator que também interferia na relação com os professores, para o qual estive atenta, era o fato de eu ser professora do Curso de Formação. Quase sempre os professores me apresentavam para os seus alunos como “a professora da professora de vocês” ou “minha professora”. Algumas professoras mostraram-se sinceramente receptivas à minha presença na sala de aula; porém, o fato de me solicitarem e receberem em sala, por si só, não modificou o constrangimento que lhes causava a minha presença. Assim, eu mesma evitei observar aulas e, na maioria das vezes em

que tive contato com os alunos na sala, foi em casos de substituição do professor por alguma circunstância realmente relevante (doença, viagem etc.), ou para trabalhar junto com o professor em alguma atividade previamente planejada.

Contudo, sabia o quanto era problemático entrar na sala para substituir a professora, ocupando um lugar indevido na comunidade escolar, além das dificuldades naturais de comunicação e adaptação com as crianças. Quando se tratou de uma ou duas aulas, não houve tanto problema, porque era novidade, e as aulas tinham um conteúdo lúdico de que as crianças gostavam, mas quando fiquei no lugar de uma professora que precisou se afastar por uma semana, senti que as dificuldades na interação aumentavam, na medida em que precisava trabalhar os conteúdos planejados e havia problemas de comunicação, pelas diferenças étnicas e sociolinguísticas. De modo que foi possível realizar momentos de colaboração com alguns professores, nos turnos diurno e noturno, mas não um acompanhamento sistemático de um determinado professor. Esse material, no entanto, não será tratado aqui, em virtude dos limites deste trabalho.

O professor, o pesquisador, os acontecimentos

Analisarei, nesta parte, utilizando o material gravado e anotações de campo, uma atividade de linguagem realizada durante uma das etapas do Curso de Formação, logo em seguida aos chamados acontecimentos de abril, entre 2 e 18 de maio, em Coroa Vermelha, com aproximadamente 60 professores Pataxó, Pataxó Hã-Hã-Hãe e Tupinambá, muitos dos quais haviam participado da Conferência e Marcha Indígena e ainda se encontravam sob o impacto dos acontecimentos. A condução dessa atividade ficou sob minha responsabilidade.

Nesse módulo, estava programada a elaboração do jornal dos professores do Curso de Formação, uma iniciativa proposta por eles, para a qual foram reservadas algumas horas do trabalho na área de linguagem,

com a assessoria de uma jornalista. A atividade que analisarei a seguir, preparatória para o trabalho de confecção do jornal, teve a duração de, aproximadamente, duas horas. Dessa atividade participaram também os professores da Escola Indígena de Coroa Vermelha, com exceção do professor Matalawê Pataxó.

Nos primeiros dias do curso, ainda não tinham chegado todos os participantes Pataxó. O clima, resultante dos conflitos em torno da conferência e marcha, estava ainda tenso. O evento comunicativo, ou seja, a apresentação pessoal de cada um dos participantes, foi precedido de um ritual de abertura dos trabalhos, em que os professores cantavam e dançavam em uma grande roda. Ao final da abertura, pedi que conservassem mais ou menos a mesma disposição em círculo em que se encontravam. Alguns sentaram no chão, outros trouxeram suas carteiras, outros ficaram espalhados ao fundo, sem se aproximar. Não interferi na disposição espacial dos participantes. Considerando o clima tenso e o fato de que havia novos professores nessa etapa, propus uma rodada de apresentações, solicitando que comentassem os recentes acontecimentos. Explicada a tarefa, franqueei a palavra. O primeiro orador a se apresentar, um professor Pataxó Hã-Hã-Hãe, falou longamente de si e da sua luta, como portador de deficiência física, para fundar a Casa da Sabedoria, uma associação que tem o objetivo de articular os indígenas portadores de deficiência física, mas não fez menção aos acontecimentos. Uma professora Tupinambá, a única do seu grupo já conhecida da turma, apresentou-se de maneira rápida e passou a falar longamente sobre a luta pelo reconhecimento do seu povo; ao final, abordou a sua participação na conferência, como quem cumprisse uma tarefa:

- Na conferência... foi muito massacre... a gente esperava um objetivo melhor. Teve um momento que teve ótimo... teve um momento bom... e teve outros momentos que a gente viu muito sangue derramado... muitos parentes mesmo... gente desmaiando... gente machucada... Foi isso.

Pairava um pesado silêncio. Como coordenadora da atividade, apontei alguns professores, na ordem do círculo, mas vários passaram a palavra, sem se manifestar. Outros apresentaram-se rapidamente, mas

não fizeram referência a sua participação na Conferência e Marcha Indígenas. No início, evitei solicitar as intervenções verbalmente. Esperou-se um pouco. Uma das mais atuantes professoras do curso falou do seu trabalho na sua aldeia e lamentou que os professores indígenas do norte do estado não estivessem junto com eles nessa etapa.¹¹⁰ E então comentou, muito pausadamente, os acontecimentos:

- Quanto... ao... que aconteceu... agora... no dia 22... eu penso... assim... depois de 500 anos que os povos indígenas foram massacrados... depois... de 500 anos... eles se reunirem... todo mundo junto pra poder... todo mundo... com o mesmo objetivo... de... eh... cada um falar os seus problemas... e a partir dali buscar alguma maneira pra poder melhorar... juntos... E eu fico triste porque no momento que tava todo mundo junto ali... pra poder... encontrar uma solução... pra poder melhorar... logo justamente naquele bendito dia... aconteceram aquelas coisas... né? [...] Então pra gente... pro Brasil... foi triste...

Uma professora Tupinambá, que pouco tempo depois foi eleita cacique, falou longamente (quase cinco minutos) sobre o processo de luta do seu povo, como era a vida na sua aldeia e como funcionavam as escolas Tupinambá, sem o apoio do município ou do estado. Mas não fez referência à sua participação na conferência. O relato da professora Tupinambá provocou grande comoção na turma e desencadeou algumas expressões de indignação contra o governo e de solidariedade com os Tupinambá, alguns sugerindo a elaboração de um documento, uma moção escrita e assinada por todos. Essa parte do evento durou aproximadamente dez minutos, com diversas intervenções de solidariedade. Nesse encontro, as três professoras Tupinambá, que não eram inscritas no curso, vieram por conta própria e fizeram pressão para participar. O depoimento da professora Tupinambá, contando sobre as condições de vida da sua aldeia, de certo modo animou a audiência, visivelmente interessada em seu relato. Em seguida, sem qualquer solicitação, um professor Pataxó Hã-Hã-Hãe,

¹¹⁰ Os professores indígenas foram divididos em dois grupos, o do Sul e o do Norte, por uma estratégia da Secretaria de Educação do Estado que muito desagradou a maioria dos professores, gerando indignação no grupo.

da aldeia de Bahetá, apresentou-se para o grupo, falando do seu trabalho como professor e dos acontecimentos de abril:

- O que eu tenho que falar dos 500 anos nossos... foi que ninguém estava preparado para chegar aqui e fazer uma comemoração... nós já sabíamos... que ia chegar aqui... e encontrar uma pedreira... né? Os nossos parentes toparam ali. Dentro da nossa própria terra... a gente não teve acesso pra andar nela... porque nos limites da barreira que armaram pra gente... fomos recebidos através de bombas... balas... e policiais colocados ali à vontade... pra proteger... quem?... proteger os brancos e deixar nós acuados como estamos hoje. Então o parente que veio pra essa festa preparado pra comemorar ela... acho que dos 500 anos ele não sofreu nada. Ele não sentiu na pele... porque o parente que se pinta e foi para a festa para comemorar junto com os brancos... ele ta vivendo a vida deles como os brancos viveram... sem sofrimento nenhum... agora aqueles que vieram para aqui... através de reivindicar seus direitos que não foram reivindicados... não teve acesso... é esse que estamos sentindo na pele o sofrimento que estamos sofrendo. Então, se nós não unirmos e não prestarmos bem atenção no que estamos fazendo... vai ser mais 500 anos de massacre e derrotas. Então nós temos que unir... Não tem parente um melhor do que o outro... Só isso.

Outros oradores seguintes, ao se apresentarem, falaram das suas aldeias, demonstrando solidariedade aos professores Tupinambá de Olivença, mas evitaram falar sobre a Conferência e Marcha Indígenas. Boa parte do evento continuou se desenrolando em torno do tema referente à necessidade de dar apoio aos professores Tupinambá. Outros continuaram a se apresentar, mas assumiram verbalmente que não queriam comentar sobre os últimos acontecimentos. Assim, apenas poucos se sentiram à vontade para abordar o assunto:

- Não tenho muito que falar... mas vou falar sobre a conferência. Lembro que na semana anterior nós trabalhamos muito história... e em determinados momentos... eu tive oportunidade de conversar com meus alunos e sentar e explicar pra eles o massacre que acon-

teceu com os povos indígenas no passado. Mas a gente tentava ver os índios... podemos dizer assim... os que não queriam e resistiam sair da sua terra às vezes eram mortos. Os que enfrentavam... e os mais fracos... que não tinham coragem de lutar... se aliavam... ficavam contra os seus parentes. Com aquela conversa toda de festa... de 500 anos... aí eu senti vontade de vir... não é? Aí eu disse eu preciso ir porque eu preciso ver o que vai acontecer... porque eu não gosto quando as pessoas me contam o que aconteceu... eu gosto de ver... fica melhor. Aí... depois de tudo que aconteceu aqui... porque se eu tivesse ficado na aldeia e viesse alguém... fosse me contar... eu não acreditava... porque o confronto com a Polícia Militar já era esperado... a gente sabia que o governo não ia deixar a gente passar... a gente sabia que ia haver esse confronto... mas a gente queria mostrar pra eles que a gente tava vivo... que a gente tinha alguma coisa a reivindicar. Agora... o que eu não esperava... não só eu como a maioria dos que estavam aqui não esperavam era o confronto índios com índios como o que aconteceu aqui. Isso é vergonhoso... não só para o nosso povo... e fica assim... me dá uma tristeza de falar sobre isso. Só isso mesmo.

O depoimento seguinte, de outra professora Pataxó Hã-Hã-Hãe, provocou a reação emocionada de alguns participantes, fazendo com que falassem todos ao mesmo tempo.

- Vai servir de questionamento...
- Eles disseram que o massacre que fizeram com os indígenas... era mentira... pra o povo daí de fora...
- O povo aí fora tem que ver que os governantes não tocam o pau não é só contra os indígenas não... os negros... os sem-terra foram maltratados... é a nação brasileira que está sendo maltratada... eles não têm respeito com ninguém... com ninguém... não.
- O governo pensa assim: derrotei os indígenas... mas ele se quebrou... ele está sendo criticado...
- Tem aquelas pessoas que puxam o saco deles... mas tem outras martelando que foi uma coisa mesmo...

- Pataxó Hã-Hã-Hãe já acostumou com isso... negócio de polícia... Polícia é o de menos...

- Sou de Caramuru... e sobre os 500 anos... não quero falar nada.

Fiz uma intervenção explícita, no sentido de estimular a fala, insistindo verbalmente, a partir desse momento, com os participantes:

- Só uma coisinha que eu queria dizer: eu sei que é muito doloroso relembrar o passado... Nós não gostamos de lembrar o passado... quem gosta de lembrar o passado? Só que eu concordo com Luciene. A gente tem que aprender também com essas coisas pra gente poder se organizar melhor e pra gente... da próxima vez... marchar melhor. Às vezes é preciso fazer esse exercício doloroso...

Como conduzia a atividade movida pela minha agenda, preocupada em preparar a produção de textos para o jornal, cuja atividade prevista significava uma etapa a vencer, e estando, além disso, sinceramente convencida de que seria melhor falar ali, naquele momento - achava que não teríamos outro momento para fazê-lo -, continuei ainda insistindo em prolongar a atividade, numa atitude pelo menos incômoda, até ser alertada, por uma assessora de órgão governamental que acompanhava o trabalho de implantação do Conjunto Cultural Pataxó, para a necessidade de encerrar a atividade. Logo que terminamos, levantei alguns motivos para explicar o meu desempenho e o dos professores: a presença de representantes da Secretaria de Educação do Estado e do Município de Santa Cruz Cabralia, dentre outros não-indígenas, o forte impacto emocional sob o qual ainda se encontravam e, principalmente, o clima resultante da dissensão entre os Pataxó e os Pataxó Hã-Hã-Hãe na Conferência Indígena.

À tarde, a atividade que previa a manipulação e leitura de textos de jornais e revistas sobre os acontecimentos se revelou mais prazerosa e mais participativa, quando os professores apresentaram uma leitura crítica do tratamento dado pela mídia aos acontecimentos, com vistas a prepararem as matérias para o nosso jornal.

Alguns dias mais tarde, quando ainda estavam em andamento as atividades do módulo de Linguagem do Curso de Magistério, em maio

de 2000, numa conversa com o professor Matalawê Pataxó, que tinha estado ausente nas atividades iniciais relatadas acima, fizemos uma reflexão sobre as dificuldades encontradas em relação à fala/escrita sobre os recentes acontecimentos em Coroa Vermelha. Na conversa, ele observou alguns motivos que poderiam ter impedido os professores de falar, entre eles o fato de a atividade estar sendo conduzida por um não-índio, numa situação de fala estranha aos seus hábitos, como uma atividade escolar. Para que fosse possível essa reflexão, que ele considerava necessária, até para relaxar os ânimos e melhorar a relação entre os parentes, o evento deveria ser conduzido por eles mesmos, em outra situação. E assim foi feito. Antes da atividade de elaboração do jornal, num sábado, como uma atividade letiva do Curso de Formação, toda a turma reuniu-se na Reserva da Jaqueira, sendo recepcionada pelo grupo de pataxós responsáveis pelo trabalho de etnoturismo, entre os quais três são também professores do curso.

Primeiro, os professores e professoras fizeram caminhadas nas trilhas da reserva, conversaram entre si livremente, e depois se reuniram para conversar no grande kijeme onde se realizam as reuniões na Jaqueira. A reunião foi conduzida por alguns membros da Jaqueira, com o auxílio do professor Matalawê Pataxó e da professora Maria Muniz, Pataxó Hã-Hã-Hãe. As intervenções foram bastante espontâneas, com um forte conteúdo emocional, que envolveu a audiência. Foi um evento extremamente diferente daquela primeira iniciativa sob a minha coordenação, embora houvesse também a presença de muitos não-índios, inclusive os mesmos representantes da Secretaria de Educação, além de um jornalista, convidado para cobrir o evento, que saiu visivelmente emocionado, como todos os presentes, por sinal. Ao final, dançou-se o awê e serviu-se uma comida tradicional Pataxó.

Os conteúdos dessa atividade foram retomados, no dia seguinte, pela jornalista responsável pela elaboração do jornal, mas, ainda assim, apenas um grupo (principalmente os professores Anari e Matalawê Pataxó) demonstrou interesse em abordar o tema dos 500 anos e escrever sobre ele, produzindo o seguinte texto para o jornal, a partir das aulas de linguagem, alguns meses depois:

Quinhentos anos

Nós, professores indígenas... avaliando as ações dos povos e organizações indígenas do Brasil e as comemorações triunfalistas realizadas pelo Governo Federal dos chamados “500 anos de descobrimento do Brasil”, afirmamos que a luta por uma educação diferenciada é, na verdade, a luta pelo direito, exercício e expressão pública da afirmação de nossas condições culturais, éticas, históricas, políticas, econômicas e religiosas para o fortalecimento de nossa identidade, e para o desenvolvimento de nossos conhecimentos.

A marcha e a conferência dos povos e organizações indígenas do Brasil foi, sem dúvida, o maior acontecimento de nossas nações nesses 500 anos. Sua importância deve-se ao fato de que, através desse acontecimento, pode-se revelar a história – de perdas, sofrimentos, lutas e resistências – dos povos nativos da grande Pindorama. Uma história escondida a sete chaves, longe dos livros didáticos.

O grande encontro que reuniu cerca de 4 mil índios teve como principal finalidade refletir e reunir as sabedorias dos diversos povos presentes, para que alternativas para os problemas que se impuseram durante esses 500 anos de contato pudessem ser apontadas. Como resultado da conferência, foi elaborado e divulgado um documento final que, baseado nos relatos das dificuldades e problemas das diversas aldeias e povos presentes, propõe mudanças e reparos, principalmente no que diz respeito às questões de educação, saúde e das demarcações das terras indígenas.

Segundo o documento, considera-se urgente: o imediato cumprimento dos direitos dos povos indígenas garantidos na constituição; a aprovação do Estatuto do Índio, na versão proposta por esses povos e suas organizações; a punição de todos os crimes cometidos contra os povos indígenas nos últimos vinte anos e a extinção dos processos judiciais contrários à demarcação das terras indígenas; o ensino e divulgação da verdadeira história dos povos indígenas; a implantação de uma educação específica para o fortalecimento das culturas indígenas; reforma, ampliação e construção de escolas indígenas e maior oferta de ensino; criação de conselhos de educação e saúde sob a responsabilidade do Governo Federal em todos os níveis; garantia de acesso dos estudantes indígenas às Universidades; formação específica e de qualidade para professores, agentes de saúde e demais profissionais; reestruturação do órgão indigenista e vinculação à presidência da Re-

pública em uma secretaria; indicação do presidente da FUNAI pelos povos indígenas e elaboração de política específica para cada região do país.

Estamos em um país que se diz democrático, onde todos têm seu direito à livre expressão. Mas o exemplo recente das “Comemorações” nos mostra que esses direitos não vêm sendo respeitados. Apenas os governantes comemoraram (e comemoraram o quê?), deixando a sociedade muda, sem respostas e insatisfeita.

Foram muitas as tentativas do Governo de impedir que a sociedade se manifestasse durante este período. Declarou-se abertamente que nenhum tipo de manifestação popular estava autorizada. E para garantir o cumprimento da declaração oficial, estavam lá mais de 8 mil homens armados e equipados com viaturas, helicópteros e embarcações, numa verdadeira caça aos movimentos que se opunham à “Festa dos 500 anos”.

No dia 22 de abril, quando os movimentos pretendiam se reunir para em marcha chegar a Porto Seguro, com objetivo de expressar suas reivindicações, uma grande estratégia se armou para impedir que a população se aproximasse da área reservada para o evento oficial. Diminuíram o fluxo de turismo, impediram que o MST entrasse na região, e movimentos negro, indígena e popular foram recepcionados por um verdadeiro esquadrão de guerra no caminho para Porto Seguro.

Ficou claro que a festa era apenas para o Governo e seus aliados. Enquanto, juntos, eles festejavam, nós índios, por essa tão bela recepção, estávamos dispersos por bombas de gás lacrimogêneo e balas de borracha. Mais de trinta índios ficaram feridos e só não houve morte porque não houve reação de nossa parte. Mas nos sentimos humilhados, desrespeitados, desmoralizados, encurralados pela história imposta durante esses 500 anos. Como nós, estavam ainda os outros segmentos da sociedade que vivem em parecida situação de exclusão.

Diante de tudo isso, nós professores indígenas, lutando para garantir a continuidade de nossa história e cultura, estamos conscientes de que a causa indígena é uma luta digna e verdadeira e merece atenção específica e diferenciada.

O texto acima, relutantemente escrito, afinal revelou a compreensão do grupo sobre os acontecimentos, retomando fatos, recolocando significados e posições que se constituíram na realização da Conferência

e Marcha Indígena. Ao fazê-lo, reinterpretaram-nos também de maneira própria, em sintonia com as concepções existentes no interior da turma de professores e professoras indígenas, enfatizadas aquelas que eram mais próximas dos que fizeram, com o próprio punho, a escrita. No entanto, é bom destacar que essa escrita também se dá deslocada no tempo/espaço em que foi proposta pelos professores formadores, que conduziam a tarefa de montar o jornal. Foi preciso um outro tempo (ocasião), certo esquecimento, para que ela, enfim, se realizasse.

A partir dessa experiência, foi possível levantar alguns pontos relacionados à produção dos discursos, entre os quais destaco dois: a) o tempo e o espaço propícios; e b) a própria relação entre professora pesquisadora e professores indígenas.

No primeiro caso, ficou visível que o tempo da *aula*, da atividade planejada na agenda da professora, não estava em sintonia com o tempo da turma. Era preciso tempo para amadurecer a decisão de falar, para compreender os objetivos da própria tarefa discursiva, administrar as resistências, o próprio local onde se realizava a atividade de fala. Estávamos justamente muito perto do palco dos acontecimentos. Aliás, o Centro Cultural onde trabalhávamos foi lugar para o alojamento de muitos parentes e ficava muito próximo ao local onde foi instalada a arena dos debates da I Conferência Indígena. Na Jaqueira, a distância era muito maior, e também o ambiente, e todo o conjunto ritual da condução do encontro, favoreceram *o tempo e o espaço propícios* para a retomada da palavra. Como a pesquisadora, no papel de docente, está comprometida com uma agenda, e sob forte expectativa de colaboração, atribui um sentido à sua própria atuação que acredita poder valer igualmente para todos. Assim, age em diversos momentos no sentido de provocar as intervenções dos sujeitos, que tentam responder à solicitação de diversas formas. Ou seja, estão submetidos a uma relação desigual de poder na própria situação: há um professor, com poder de conduzir as intervenções, e há outros que *devem* falar.

Nesse caso, ao responderem à ordem estabelecida pelo professor, *mutatis mutandis* encontro algumas semelhanças com os elementos identificados nas *construções de autoria* analisadas anteriormente,

das quais a mais forte é o silêncio responsivo. Como foi visto depois, em atividade semelhante realizada na Jaqueira, sob a condução dos professores indígenas, havia muito o que dizer. O problema era *para quê e por que dizer* ali, naquele momento, sob aquelas condições. O silêncio significou, nesse contexto, *apropriação* (CERTEAU, 1985), maturação, guardar o dito para expressar no momento certo, no espaço próprio, com significados próprios. Por outro lado, o fato de alguns verbalizarem o seu desejo de não falar pode ser entendido como uma explicitação crítica, de enfrentamento à ordem dada. Mas parece haver ainda uma posição direcionada para o acatamento negociado, quando alguns falam, não do que se pede, mas do que lhes interessa falar. Parece que, nas intervenções dos professores que participaram da atividade transcrita acima, é possível identificar, em algum nível, que há um silêncio responsivo atravessando essas posições, uma negação, seja explícita ou negociada, à participação, que são *construções de autoria*. Nesses casos, o *fazer pensante* e o *pensar político* inscrevem-se em qualquer uma dessas possibilidades de resposta. No entanto, naquele momento, enquanto conduzia o evento como professora, não pude entender assim. Também negociava de acordo com as minhas crenças, inclusive conjunturais, e me valia da posição de poder que ocupava ao permitir, ou melhor, ao exigir a fala. Nesse sentido é que a consideração do *tempo e espaço próprios* é fundamental. Daí porque, lá na Jaqueira, sob a coordenação do professor Matalawê Pataxó e da professora Maria Muniz, depois de alguns dias passados, a experiência ganhou outro sentido, entre outros motivos, porque foi discutida e preparada coletivamente e estava na agenda de todos e não somente na agenda do professor *estrangeiro*.

Acredito que a compreensão desse movimento de autoria/autonomia indígena possa também ser útil para a compreensão de muitas atitudes, posturas e relações que se estabelecem entre professores e alunos não-indígenas, principalmente aquelas que são mais assimétricas ou onde há uma grande distância cultural entre os interlocutores.

A pesquisadora e a sua construção de autoria

A minha relutância em abordar a autoria dos Pataxó se moveu pela preocupação, que penso não ser excessiva, de tentar medir o alcance da conformação da experiência de campo num texto acadêmico, ou seja, de tentar compreender os significados da minha presença entre os sujeitos da pesquisa, tentando entrever as possíveis consequências do *meu texto* para aquela comunidade observada e para uma outra comunidade maior, também imaginada, dos possíveis leitores deste texto. Entre aqueles, a pesquisa estava já marcada, na sua perspectiva metodológica – etnográfica e colaborativa –, por uma inserção e um compromisso: o do fortalecimento político da comunidade em que a pesquisa se insere, embora com todas as contradições que essa posição implica.

Com relação à destinação do texto *para fora*, ecoavam certas palavras (e temores), entre elas, as de Certeau (1985, p. 64), quando adverte:

[...] o caminho do “especialista” que, em primeira aproximação, conduz as práticas e as línguas científicas para o seu país de origem, a vida cotidiana, tem o caráter de ser também um exílio em relação às fronteiras das disciplinas: a fuga do “lugar próprio”, da lei que na fábrica científica aniquila progressivamente a exigência de criar e a “obrigação de retribuir”.

Knijnik (1996), que elege sua experiência como docente num assentamento do MST para tema de sua tese de doutoramento, apresenta, no último capítulo, uma reflexão contundente sobre a sua intervenção como pesquisadora e intelectual¹¹¹ naquele contexto. Da sua análise, cabe destacar duas questões:

a) a função do trabalho intelectual no mundo social onde está inserido, o que equivale a pensá-lo como prática social; e

111 Quando se refere a intelectuais, Knijnik fala sobre mulheres e homens que desempenham socialmente a função de intelectual, “evitando o que Antônio Gramsci (1981, p. 10) classificou de ‘erro metodológico muito difundido’, [...] que consistia na busca de um critério intrínseco às atividades intelectuais para distinguir o/a intelectual do/da não-intelectual. [...] Nesse sentido considero como intelectuais as pessoas que desempenham socialmente tal função”. (KNIJNIK, 1996, p. 117)

b) a necessidade de maior reflexividade e crítica, qualificando as relações entre conhecimento e poder nas relações dos intelectuais com os movimentos sociais.

No decorrer da investigação de campo, atenta para as intervenções que resultavam das minhas atividades como observadora/pesquisadora, pude entrever diversos conflitos e contradições, que constituem uma vertente aberta para uma reflexão mais cuidadosa, que considero mesmo urgente, no sentido de discutir, como propõe Knijnik (1996), sobre o que fazemos nós, intelectuais, quando em contato com as minorias, seja como professores, assessores ou pesquisadores. Obviamente, toda e qualquer análise auto-reflexiva, por mais rigorosa que seja, também tem os seus limites, que ficaram muito claros, para mim, quando, no decorrer da experiência de campo, pude, do outro lado, observar práticas discursivas que envolviam agentes externos que, como eu, transitam na rede complexa de relações que chamávamos de *comunidade indígena*. Em outras oportunidades, esses *insights* eram proporcionados pela interlocução com as minhas orientadoras ao interpretarem as contradições do meu próprio discurso.

Entre os saberes dos sujeitos da pesquisa, que aparecem em forma de *dados*, e os saberes dos estudiosos, que aparecem como *referências teóricas*, a partir da capacidade de apreensão de um único sujeito – o etnógrafo, pesquisador –, supõe-se que surja um texto elaborado que traga alguma contribuição original, ou seja, que transforme o pesquisador em *autor*. Texto este resultado de um trabalho solitário de leitura, análise e escrita – quando muito, sob o olhar cruzado do seu orientador. Deste *diálogo*, uma vez feito produto, supõe-se também um retorno do investimento feito, que se dá como capital simbólico, porém sempre passível de tradução pecuniária. No revés da história, os nossos pesquisados continuarão a fornecer dados, continuarão subalterizados/subalternizados.

Considerando, ainda, a complexidade da prática etnográfica, e, como defendi na fundamentação teórica, a inteligência das práticas no território do que se traduz em Certeau (1985) como o ordinário, o cotidiano, como não reduzir essa inteligência dos *dados* a um grossei-

ro exercício de autoridade? Torna-se realmente crucial questionar os nossos métodos em nome da ética, mas como enxergá-los a partir das instituições em que nos constituímos? Qual a melhor maneira, então, de superar os resíduos de esquemas desacreditados e conseguir perceber e articular as características daquilo que é observado?

Os dilemas, portanto, são vários e de várias naturezas, mas vou me ocupar apenas de dois aspectos:

- a) o dilema do *lugar próprio* (CERTEAU, 1985), ou seja, o trabalho nas fronteiras das disciplinas e a constatação do quanto esse território é movediço. Para isso, pretendo retomar o percurso que me conduziu a esta pesquisa, situando os campos de saber em que transitei e os impasses que foram constantes no meu próprio percurso acadêmico, principalmente durante a realização desta pesquisa; e
- b) o trabalho etnográfico, sobre o qual pretendo abordar algumas questões mais evidentes, a partir da experiência de campo, para alinhar possíveis contribuições e problemas no campo da Linguística Aplicada, que dizem respeito às relações entre conhecimento e poder.

Acho que devo enveredar por este caminho, embora ocupe um lugar *privilegiado* ao manipular o conjunto de dados resultantes da experiência, enquanto os outros participantes não terão o mesmo espaço e poder, porque sou também um *sujeito* da pesquisa e tento a *autoria* de um texto. Sem a ilusão de neutralizar a assimetria constitutiva da pesquisa acadêmica, considero necessário trazer para este texto alguns elementos para a discussão do que seja a construção da autoria, sob a perspectiva do pesquisador, conforme foi previsto no projeto inicial da pesquisa. (CESAR, 1997)

A (meta)língua que me enreda

A minha trajetória como estudante no campo da linguagem estende-se por três décadas. Em 1972, entrei no Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia para cursar a Licenciatura em Letras Vernáculas, que concluí em 1977. Somente em 1982 retornei ao Instituto, para o Mestrado em Letras, cuja conclusão só se realizou em 1989. É significativo, também, que, quase dez anos depois, ou seja, o dobro do tempo do intervalo entre a graduação e o mestrado, tenha tomado coragem para enfrentar uma nova etapa de formação profissional, desta vez num Programa de Pós-Graduação bem distante da minha cidade.

É certo que esse caminho tortuoso é traçado por minhas idiossincrasias e por várias vicissitudes alheias às circunstâncias acadêmicas, mas muito dessa trajetória reflete os dilemas que enfrentamos para conseguir galgar as etapas necessárias de uma formação, que traz, além de tudo, os percalços de se fazer à medida em que se constituem os campos de estudo e se implantam políticas e programas de formação.¹¹² Ou seja, somos parte também dessa construção e sofremos as consequências de estar no meio dos acontecimentos, tendo que responder por muitos dos seus sucessos ou fracassos.

Desde o tempo de estudante, nas discussões em disciplinas de graduação, e principalmente durante o curso de mestrado, estive incomodada com certa tradição acadêmica, que se estabelecia com base

112 “A lingüística foi implantada no currículo de Letras por uma resolução do Conselho Federal de Educação em dezembro de 1961. Na época existiam 83 cursos de Letras, seguidores da tradição filológica portuguesa que norteava o ensino de línguas numa perspectiva histórica e normativa. A nova disciplina dava ênfase à descrição científica das línguas, numa perspectiva sincrônica. [...] Havia apenas dois doutores, na época, e meia dúzia de pós-graduados no exterior, na área de ensino em língua estrangeira.” (VANDRESEN, 2001). Disponível em: <<http://www.conciência.br/reportagem/linguagem/ling.10.htm>>. Acesso em: Nov. 2001.

em distinções estanques de disciplinas e modelos que isolavam o objeto de estudo da ciência linguística de suas inscrições sócio-históricas. Dicotomias do tipo intra/extralinguístico, sujeito/objeto, língua/dialeta, estrutura/acometimento, língua/cultura, oralidade/escrita, que fundamentaram a maioria dos estudos a que tinha acesso na época, sempre me traziam aflição, que só não inviabilizou minha vida acadêmica, como acredito que tenha ocorrido com muitos dos meus colegas, porque tive a oportunidade de encontrar alguns estudiosos igualmente preocupados, abertos a discutir outros caminhos possíveis, e na medida em que rupturas significativas resultaram em novas vertentes e campos de pesquisa. Cito, como exemplo, o desenvolvimento da Linguística Aplicada no Brasil nas duas últimas décadas. (CAVALCANTI, 1996, 1999; LOPES, 1994a, 1994b; SIGNORINI; CAVALCANTI, 1998)

Mesmo com mais de duas décadas de pesquisa no Brasil, meu primeiro contato com pesquisadores da Linguística Aplicada¹¹³ se deu num Congresso da Associação Nacional de Pesquisas em Letras e Linguística (ANPOLL), em 1996.

Posteriormente, descobri que havia pesquisadores trabalhando em *educação bilíngue de minorias* no Brasil e que nisso cabia o meu trabalho, mesmo que este se restringisse a falantes de língua portuguesa. Não foi difícil encontrar, nas teorias que abordavam o bilinguismo de minorias, um instrumental teórico-metodológico para determinadas questões teóricas da intercomunicação linguística inseridas na sua complexidade sociocultural, abrindo espaço para a compreensão das relações de poder nas práticas sociais que repercutem nas pesquisas, nas políticas de

113 Lopes (1994b, p. 67), embora registre que, já em 1966, Gomes de Matos publicava o artigo *Dez anos de lingüística aplicada no Brasil*, em que se destacavam, entre outros trabalhos pioneiros, os realizados pelo Centro de Linguística Aplicada do Instituto de Idiomas Yázigí, em copatrocínio com universidades brasileiras, aponta como marcos para o desenvolvimento da LA no Brasil a criação do Programa de Linguística Aplicada ao Ensino de Línguas (LAEL) da PUC-SP, em 1972, o Projeto de Ensino de Inglês Instrumental em Universidades Federais, iniciado em 1977, e o aumento da massa crítica da área entre a metade dos anos 80 e início dos anos 90. Numa visão prospectiva, Lopes (1994b, p. 74-76) delinea “[...] a ampliação das investigações em LA, principalmente com foco de ação em contextos de uso da linguagem outros, além da sala de aula [...] e nas relações de poder implícitas no uso da linguagem na tentativa de alterar práticas discursivas que caçam o poder e a voz do trabalhador, do idoso, do homossexual, do negro etc.” Pennycook (1998, p. 23-50), por outro lado, faz uma crítica a boa parte da produção teórica na LA que, segundo o seu ponto de vista, tem sofrido severas limitações nas posições a-históricas, em teorias totalizantes e universalistas, comprometidas com uma visão progressivista e positivista do mundo, advogando a constituição de uma LA crítica, que busque compreender as implicações políticas de sua prática, para chegar à consciência crítica da maneira como a língua reflete e constrói a desigualdade social.

planejamento linguístico e na educação. No entanto, continuo sentindo falta de uma redefinição dos conceitos básicos com que trabalhamos – língua/dialeto, bilinguismo/bidialealismo/diglossia, identidade/diferença –, na perspectiva de abarcar um contexto mais amplo em que se constituem os movimentos sociais que tenho acompanhado.

Daí o meu desejo de uma proposta de pesquisa que pudesse afirmar uma necessidade de formalização teórica mais consistente, na perspectiva de uma educação político-linguística *inter/trans/multicultural*, atendendo aos interesses dos diversos povos que convivem no Brasil, procurando aliar um maior investimento etnográfico na compreensão dos paradigmas e culturas escolares às tentativas de intervenção nessa realidade. Por isso o meu interesse pela Antropologia, que se imbricava também nas minhas inquietações resultantes do trabalho que desenvolvia como assessora/docente em diversos movimentos sociais. Disso resultou o meu desejo, também, de observar a escola indígena.

Na época da dissertação de mestrado, já quando descia nas *invasões*¹¹⁴ para gravar com os meus *informantes*, pensando que, ao fazer *etnolinguística*, tinha descoberto uma vertente interessante de pesquisa, começaram a pulular indagações de outra natureza: o que significava a entrada do pesquisador em campo para aquelas pessoas que viviam em condições subumanas, alijadas de bens essenciais como moradia, alimentação, saúde, segurança? Como ter coragem de bater lá, às suas portas, propondo pesquisar a *língua*, algo que me parecia totalmente inconveniente diante da situação em que viviam? Lembro de uma interlocutora que me interpelou: “[essa pesquisa] é para dar no rádio, jornal, com nome e tudo?” Eu respondi: “Não, fique tranquila!” Mas ela rebateu: “Então, não serve!” (CESAR, 1989) Elaborando essa fala, levei pelo menos dois anos para retornar à pesquisa.

Não se tratava, já naquela época, como agora, de desmerecer o esforço que era feito por estudiosos dedicados na sua busca de uma ciência rigorosa, nem muito menos de *utilitarismo* rasteiro, no sentido de fazer

114 *Invasão* é um termo largamente utilizado em Salvador para referir-se a ocupações urbanas irregulares, que se estabelecem na periferia ou nas encostas e terrenos insalubres do centro da cidade. Alterna com *favela*, embora este termo tenha pouca produtividade no dialeto local.

conexões pragmáticas, automáticas, entre o fazer científico e a prática social. Mas faltava uma ponte, uma tradução mesmo, entre aqueles dois mundos, para enfrentar o fosso entre os *objetivos* e os *objetos* da pesquisa. Do mesmo modo que, do ponto de vista conceitual, tratava-se de tentar atravessar o fosso entre o *construto teórico* e as raízes socioculturais dos fenômenos linguísticos e os seus sujeitos concretos.

De lá para cá, no entanto, não dá para negar que alguma coisa mudou decisivamente. Sabemos não ser mais possível pensar o nosso mundo em segmentações que isolem o *mundo das coisas* do mundo da política e da linguagem. As redes são, ainda como nos diz Latour (1997, p. 12), ao mesmo tempo “reais como a natureza, narradas como o discurso e coletivas como a sociedade”.

A emergência do feminismo e dos movimentos políticos nas antigas colônias também repercutiu no pensamento e na produção acadêmica e intelectual. A contribuição dos chamados pós-colonialistas traz novas questões e posicionamentos que deslocam a análise dos fenômenos da linguagem para o terreno das questões étnicas e culturais.

Segundo Bhabha, a significação mais ampla da condição pós-moderna desperta para os *limites* epistemológicos das ideias etnocêntricas, que são as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes:

São mulheres, colonizados, grupos minoritários, os portadores de sexualidades policiadas. [...] Os próprios conceitos de culturas nacionais homogêneas, a transmissão consensual ou contígua de tradições históricas ou comunidades étnicas orgânicas – enquanto base do comparativismo cultural – estão em profundo processo de redefinição. (BHABHA, 1998, p. 24)

O presente não pode mais ser encarado como uma presença sincrônica, uma ruptura com o passado e o futuro. O dinamismo que vai desenhando isso que se chama contemporaneidade não significa, no entanto, que encontramos soluções. Se agora as questões são de natureza diversa, quando se trata da *ciência da linguagem*, as *novidades* ainda ficaram por conta das novas vertentes de estudos e pesquisas que, em alguns casos, resultaram, aqui, em novas/velhas áreas como a Análise

do Discurso, a Pragmática, a Sociolinguística Interacional ou Linguística Aplicada (doravante, LA), que funcionam como campos diferenciados.

A LA foi vista, no seu início, como aplicação da teoria linguística para determinados fins. No entanto, com o desenvolvimento dos programas de pós-graduação e consequente produção acadêmica na área, já é possível falar de uma área independente de trabalho, que constitui os seus próprios instrumentos, que dialoga nas interfaces com várias disciplinas, orientada, principalmente, para a resolução de problemas da prática de uso da linguagem. Kleiman (1998, p. 55) identifica a heterogeneidade das suas fontes, que se definem por seu objeto e objetivo abrangentes: os problemas sociais de comunicação em contextos específicos e o investimento teórico-prático na tentativa de resolvê-los. Signorini (1998), por sua vez, admite que, enquanto ciência transdisciplinar, a LA tem buscado cada vez mais a referência de uma língua real, falada por falantes reais em suas práticas reais e específicas, numa tentativa justamente de não arrancar o objeto da tessitura de suas raízes.

Não podemos negar também que, paralelamente às mudanças no mundo e na política do país, Paulo Freire – ainda o exemplo emblemático – foi ganhando espaço no exílio, foi ouvido e respeitado por cientistas lá fora e o seu pensamento repercutiu em estudos que nos chegam em línguas estrangeiras. Já podem ser reconhecidas suas velhas concepções em palavras novas, como o letramento. Tendo a nosso favor o fato de compartilharmos com Paulo Freire a língua e a história, fica mais fácil assimilar Barton e Ivanic (1991), McLahen (2000), dentre outros.¹¹⁵

Já no curso de doutorado, mudei o contexto do projeto inicial de pesquisa. Tinha já farto material das experiências passadas, e algumas intuições antecipadas nas perguntas de pesquisa. Teria, assim, tranquilidade para me dedicar à análise dos dados que já tinha coletado. No entanto, o trabalho como docente no Curso de Formação de Professores Indígenas, desde 1997, revelou a possibilidade de maior investimento na área da educação indígena durante o doutorado. Para isso contribuiu o fato de estar vinculada à linha de pesquisa com experiência já

¹¹⁵ São esses alguns dos estudiosos que estão a discutir as concepções e mitos em torno do letramento, preocupados com as questões culturais e relações de poder que envolvem as práticas de leitura-escrita, e que, nas suas obras, reconhecem a contribuição do pensamento de Paulo Freire.

sedimentada em educação indígena. (CAVALCANTI, 1999, 2000) Devo, porém, confessar que, secretamente, tinha expectativa de que uma experiência nova em campo trouxesse possibilidades para pensar minhas velhas questões referentes ao bilinguismo e ao processo de construção da autoria, como já vinha desenvolvendo nas experiências anteriores. A sedução maior ficou por conta da possibilidade de enveredar por uma área, a Antropologia, cujos instrumentos teóricos são essenciais na trajetória que já se vinha descrevendo nas minhas orientações de estudo e pesquisa.

Entretanto, durante quase um ano na aldeia, experimentei um sentimento que me remeteu àquelas primeiras descidas nas encostas da periferia de Salvador, durante a pesquisa de campo para a dissertação de mestrado. Ao entrar mais verticalmente no trabalho em campo, pude aprofundar a reflexão sobre algumas questões a respeito da *etnografia*, ou *método antropológico*. (CESAR, 2002)

O que eu faço com isso?

Quando vejo esta pergunta: “o que estou fazendo aqui?”, depois de me incomodar durante o percurso de investigação de campo e análise dos dados, repetir-se nas palavras de um velho antropólogo, com mais de 30 anos de trabalho em campo,¹¹⁶ acredito que haja alguma coisa a mais para refletir, que extrapola a mera angústia de uma iniciante que ainda não tenha descoberto o seu lugar. É ainda Geertz (2001) quem adverte para um ponto normalmente desviado das discussões teórico-metodológicas: a qualidade moral da experiência dos cientistas atuantes, a vida ética que levam enquanto fazem suas pesquisas. E, remetendo-se aos exemplos dos países ditos exóticos do terceiro mundo, que sempre abrigaram cientistas do Ocidente, ele lembra que, se a presença do pesquisador interfere no cotidiano e na vida dos indivíduos e da comunidade pesquisada, os estudos derivados da atividade de pesquisa não têm demonstrado poder de transformar as condições concretas de sua existência.

Além do mais, o *locus* do estudo não é o objeto do estudo. Assim, fazer etnografia pressupõe não só *apreender a cultura*, mas reconstruir a própria cultura, o que significa lidar com homens, mulheres, crianças, numa situação em que o próprio fazer etnográfico escreve e se inscreve. Aí mora o perigo: como não reduzir a cultura – e os seus sujeitos – a uma realidade superorgânica, autocontida? Como não reificá-la? Na hora de escrever *sobre* os Pataxó, um dos impasses situava-se no espaço da própria contingência das minhas palavras. O que parece ser o óbvio, na verdade, para mim se revelou uma dificuldade.

116 Entrevista concedida por Clifford Geertz a Victor Aiello Tsu, publicada no Suplemento MAISI, da *Folha de São Paulo*, 18 fev. 2001.

No caso de sociedades indígenas, o perigo da reificação me parece mais forte. Primeiro, as comunidades estudadas passam a ser conhecidas pelo que se diz delas e, quando se trata de comunidades indígenas isoladas, pouco conhecidas, o problema é maior ainda. O que não seria tão grave, caso as condições de produção e consumo dos estudos científicos não se pautassem por relações extremamente assimétricas, que fazem com que os sujeitos pesquisados encontrem dificuldades em ter acesso aos discursos sobre si mesmos, ou em produzir contradiscursos a partir deles.

Quando se trata do universo escolar, torna-se igualmente uma preocupação entender os significados da presença do pesquisador na escola, principalmente na escola indígena, com sua especificidade. Qual o sentido de descrever e analisar as práticas da escola se não for para a sua transformação, para a elucidação e resolução dos seus problemas? Mas será que as inserções, análises e os resultados das pesquisas realmente conseguem atingir esse escopo colaborativo? Ou não será esse escopo colaborativo, em si mesmo, um exemplo de etnocentrismo?

O que observei é que, na maioria das vezes, no universo pesquisado, apesar da cordialidade habitual entre o pesquisador e os pesquisados, uma enorme desconfiança se abre nesse espaço. Tomando como ponto de partida a comunidade observada, constato um visível desgaste em relação à presença de pesquisadores e outros assemelhados, que, portando gravadores, tentam, como vários indígenas me disseram, “pegar o conhecimento”. Se esse é um fato/dado da pesquisa, o que fazer com ele? Para que serve a linguagem tão hermética da *teoria* que se esforça para caber na *prática*, numa prática que comprimimos para caber nas palavras e nos nossos esquemas, para em seguida levar para um território distante, bem distante do pesquisado?

A dificuldade e o constrangimento da presença do pesquisador, nesse caso, parecem estar condicionados ao retorno dos resultados das pesquisas, que não são imediatos, ou nem sempre vêm. Então tenta-se buscar um sentido para a presença do pesquisador em campo. Pela minha experiência, é preciso perguntar: o que realmente se deseja, o que realmente significa a permissão para a entrada do pesquisador em campo, e

o que quer dizer o nosso interesse nesse esforço colaborativo? Acontece que nem sempre há espaço na organização interna das instituições escolares com que trabalhamos, com professores sobrecarregados de tarefas e planejamentos, com salários escorçados, que os obrigam a uma carga horária excessiva. Um dos resultados da minha cooperação em campo acredito ter sido ajudar os professores a elaborar um projeto, encaminhado para a Secretaria Municipal da Educação e para o Ministério da Educação, onde se relatavam as suas condições de trabalho, as condições materiais da escola e da comunidade, e se propunha certa carga horária remunerada para os professores poderem se dedicar com mais empenho aos estudos complementares, ao planejamento e anotações das experiências diárias, inclusive sob a orientação do pesquisador em campo. Mas eles também me indicavam e requisitavam outras formas de cooperação mais imediatas: elaboração de listas, atas, relatórios, ofícios, ou mesmo substituição do professor na sala de aula, como explicitado anteriormente. O que eu pensava que fosse a minha colaboração para repensar as formas de ensino/aprendizagem das línguas, ou a escrita do projeto pedagógico, ou o *projeto de pesquisa*, tinha significados diversos para mim e para eles.

Acho que esse é um problema para ser colocado não só quando pensamos nas consequências e desdobramentos das nossas pesquisas; creio que deve estar na sua origem. Mas, como Barth (2000) adverte, uma vez que se tenha estabelecido essa perspectiva ética, é preciso pelo menos aprender com isso, é preciso que encontremos os modos de pensar e fazer pesquisa mais adequados à complexidade dos fenômenos com que nos deparamos.

Acredito ser necessário considerar, primeiro, que, contraditoriamente, essa colaboração é, em certo sentido, desejada pelos sujeitos pesquisados, na medida em que reconhecem a importância do *saber do outro* para conhecer melhor a si mesmos. Talvez se trate de ampliar as possibilidades de interlocução, de enfrentar a assimetria constitutiva dessas relações e incluir a real condição dos nossos pesquisados, nessas relações de pesquisa, como um elemento constitutivo dos instrumentos metodológicos. Pensar nessa direção significa que precisamos, ao fazer

LA ou Antropologia, discutir as políticas de ensino e pesquisa nas universidades públicas, o ensino público em todos os níveis oferecidos no Brasil, os orçamentos e recursos destinados à educação diferenciada e à pesquisa, e as maneiras de conseguir colocar na formulação das políticas de pesquisa um compromisso com essa realidade.

Acredito que deveria haver uma margem de interlocução, nas nossas motivações e resultados de pesquisa, visando à consideração dos projetos dos povos com que trabalhamos. Aliás, essas possibilidades de pesquisa já estão sendo tentadas, isoladamente, por grupos de pesquisa que se articulam de variadas formas no universo dos programas de pós-graduação, ou mesmo na pauta de organizações indígenas. Contudo, ainda parece necessário fortalecer e ampliar essas redes. Creio que, na medida em que o ato de pesquisa não seja apenas uma circunstância isolada na vida de um ou outro pesquisador, mas se inscreva numa prática científica delineada a partir de um projeto político, teórico e ético comum, inclusive com a inserção dos *sujeitos pesquisados* como pesquisadores no interior de *nossas* instituições, tudo isso implicará numa mudança significativa do instrumental teórico-metodológico. Até porque, se houve uma lição que foi aprendida entre os Pataxó, é que não é mais possível fazer pesquisa do jeito que sempre foi feita.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Globo, 1966.
- AUSTER, P. *A trilogia de Nova York*. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. Tradução de Maria Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- _____. *Questões de literatura e estética*. Tradução de Aurora Bernadini et al. São Paulo: Hucitec: UNESP, 1990.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. Tradução de Élcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998. p. 185-229.
- _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Organização de Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BARTHES, R. The death of the author. In: BÜRKE, S. (Ed.) *Authorship: from Plato to the postmodern*. Edinburgh: Edinburgh University, 1995. p. 125-131.
- BARTON, D. *Literacy: an introduction to the ecology of written language*. Oxford: Blackwell, 1994.
- _____.; IVANIC, R. (Ed.). *Writing in the community*. Newbury Park: Sage Publications, 1991.
- BATESON, G. Uma teoria sobre brincadeira e fantasia. In: RIBEIRO, B.; GARCEZ, P. (Org.). *Sociolinguística Interacional: antropologia, linguística, sociologia em análise do discurso*. Porto Alegre: Age, 1998. p. 57-69.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BIERBAUM, B. *Fazer a flecha chegar ao céu novamente*. München, 1990. 6 p. Datilografado.

BORTONI-RICARDO, S. M. O debate sobre a aplicação da Sociolinguística à Educação. In: ENCONTRO DO GT DE SOCIOLINGÜÍSTICA DA ANPOLL, 1996, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: ANPOLL, 1996.

_____. Educação bidialetal. O que é? É possível? *Revista Internacional de Língua Portuguesa*, n. 7, p. 54-65, 1992.

_____. Identidade, práticas discursivas e mudança social. In: ENCONTRO NACIONAL DE INTERAÇÃO EM LINGUAGEM VERBAL E NÃO-VERBAL. ANÁLISE DO DISCURSO CRÍTICA, 3., 1998, Brasília. [*Anais...*] Brasília, 1998.

_____. Problemas de comunicação interdialeto. *Revista Tempo Brasileiro*, n. 78/79, p. 9-32, 1984.

_____. *The urbanization of rural dialect speakers: a sociolinguistic study in Brazil*. Cambridge: Cambridge University, 1985.

_____.; DETTONI, R. Diversidades linguísticas e desigualdades sociais: aplicando a pedagogia culturalmente sensível. In: COX, M.; ASSIS PETERSON, A. *Cenas de sala de aula*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2001.

BÜRKE, S. (Ed.). *Authorship: from Plato to the postmodern*. Edinburgh: Edinburgh University, 1995.

CALIL, E. *Autoria: (E)feitos de relações inconclusas*. Campinas, 1995. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

CAMERON, D. Respect, please!: investigating race, power and language. In: _____ et al. *Researching language: issues of power and method*. London: Routledge, 1992.

_____. et al. *Researching language: issues of power and method*. London: Routledge, 1992.

CARVALHO, M. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. Salvador, 1977. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CAVALCANTI, M. AILA 1996 e um estado da arte em microcosmo da linguística aplicada. In: SIGNORINI, I.; CAVALCANTI, M. (Org.). *Linguística aplicada e transdisciplinaridade: questões e perspectivas*. Campinas: Mercado de Letras, 1998. p. 185-196.

_____. Entre escolas da floresta e escolas da cidade: olhares sobre alguns contextos escolares indígenas de formação de professores. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, Campinas, n. 36, p. 101-119, jul ./dez. 2000.

----- . Um evento de letramento como cenário de construção de identidade. In: COX, M.; ASSIS PETERSON, A. (Ed.). *Cenas de sala de aula*. Campinas: Mercado das Letras, 2001.

----- . A propósito da Lingüística Aplicada. *Trabalhos em Lingüística Aplicada*, n. 7, p. 5-12, 1996.

----- . *Vozes na escola: cultura e identidade em cenários sociolingüísticamente complexos* (implicações para a formação de professores em contextos bilingües e/ou bidialetais). Campinas: UNICAMP/ IEL, 1999. CNPq - Auxílio Integrado à Pesquisa. Projeto em andamento.

CERTEAU, M. de. *A cultura no plural*. Tradução de Enid Abreu. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

----- . *A invenção do cotidiano: as artes do fazer*. Tradução Ephain Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

CESAR, A. *A construção da autoria na formação do professor*. Campinas: Unicamp, 1997. Projeto de Pesquisa apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Lingüística Aplicada, Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp.

----- . *Leitura: uma questão de autoria; ou, ler, modo de dizer*. 2000. Trabalho de Qualificação (Disciplina Ensino Aprendizagem de Língua Materna) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

----- . *A propósitos de etnografias*. Campinas, 2000. Trabalho de qualificação (Disciplina Antropologia) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, 2002.

----- . *As vozes e as verdades: reflexões sobre a linguagem*. Salvador, 1989. Dissertação (Mestrado em Letras) - Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

CHRISTOFFE, L. *Intertextualidade e plágio: questões de linguagem e autoria*. Campinas, 1996. Tese (Doutorado em Lingüística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

CIXOUS, H. Castration and decapitation. In: BÜRKE, S. (Ed.) *Authorship: from Plato to the postmodern*. Edinburgh: Edinburgh University, 1995.

CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Tradução e organização de José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COOK-GUMPERZ, J. *A construção social da alfabetização*. Tradução de Dayse Batista. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

CÓRDOVA, R. Imaginário social e educação: criação e autonomia. *Em Aberto*, Brasília, n. 61, p. 24-44, jan./mar. 1994.

CÔRTEZ, C. *Educação diferenciada e formação de professores/as indígenas: diálogos intra e interculturais*. Salvador, 2001. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

_____. *A formação de professores indígenas: um diálogo compreensivo entre conhecimentos diversos*. Relatório de Pesquisa apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1998.

COULON, A. *Etnometodologia e educação*. Tradução de João Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

CUNHA, E. As comemorações dos descobrimentos: figurações e reconfigurações de Estados nacionais. *Via Atlântica*, n. 3, p. 170-181, 1999.

_____. 500 anos: tempos e imagens da nacionalidade. *Estudos Lingüísticos e Literários*, n. 23-24, 2000.

DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

ECO, U. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

_____. *Seis passeios no bosque da ficção*. Tradução de Hildegard Freud. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ERICKSON, F. Metodos cualitativos de investigación sobre la enseñanza. In: WITTRICK, M. *La investigación de la enseñanza, II: métodos cualitativos y de observación*. Barcelona: Paidós, 1989.

_____. Transformation and school success: the politics and culture of educational achievement. *Anthropology and Education Quarterly*, v. 18, n. 4, p. 335-336, 1987.

_____. What makes school ethnography ethnographic? *Anthropology and Education Quarterly*, v. 15, n. 1, p. 51-66, 1984.

_____.; SHULTZ, J. “O quando” de um contexto: questões de métodos na análise da competência. In: RIBEIRO, B.; GARCEZ, P. (Org.). *Sociolingüística Interacional: antropologia, lingüística, sociologia em análise do discurso*. Porto Alegre: Age, 1998. p. 142-153.

FAIRCLOUGH, N. *Language and power*. London: Longman, 1989.

FERREIRA, Mariana Leal. *Da origem dos homens à conquista da escrita: um estudo sobre povos indígenas e educação escolar no Brasil*. 227 f. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, 1992.

FHLATHUIN, M. Postcolonialism and the author: the case of Salman Rushdie. In: BÜRKE, S. (Ed.). *Authorship: from Plato to the postmodern*. Edinburgh: Edinburgh University, 1995. p. 227-285.

FONSECA, C. *Relatório de avaliação do Movimento Brasil: 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular*. Salvador, 2001. Apresentado à Comissão Organizadora do Movimento Brasil: 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular.

FOUCAULT, M. *O que é um autor*. Tradução de Antônio Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Veja, 1992.

FREIRE, P. *Um diálogo com Paulo Freire sobre educação indígena*. Cuiabá, ago. 1982. Entrevista concedida na Assembléia do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

..... *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

..... *Educação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

..... *A importância do ato de ler em três artigos que se completam*. São Paulo: Cortez, 1997.

..... *Pedagogia da tolerância*. Organização de Ana Maria Araújo Freire. São Paulo: UNESP, 2004.

FREUD, S. Creative writers and day-dreaming. In: BÜRKE, S. (Ed.) *Authorship: from Plato to the postmodern*. Edinburg: Edinburgh University, 1995. p. 54-63.

FRÓES-BURNHAM, T. Complexidade, multirreferencialidade, subjetividade: três referências polêmicas para a compreensão do currículo escolar. *Em Aberto*, Brasília, v. 12, n.58, p. 3-13, 1993.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

..... *Nova luz sobre a Antropologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

..... *O saber local*. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

GRAFF, H. *Os labirintos da alfabetização*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

GRAMSCI, Antonio. *Materialismo histórico e a filosofia de Benedetto Croce*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GUMPERZ, J. *Discourse strategies*. Cambridge: Cambridge University, 1982.

HALL, S. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997

HANNERZ, U. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, abr. 1997.

HEATH, S. *Ways with words: life and work in communities and classrooms*. Cambridge: Cambridge University, 1982.

_____. What no bedtime story means: narrative skills at home and school. *Language in Society*, v. 11, p. 49-76, 1983.

ISA. *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo, 2000.

KLEIMAN, A. O estatuto disciplinar da lingüística aplicada: o traçado de um percurso, um rumo para o debate. In: CAVALCANTI, M.; SIGNORINI, I. (Org.). *Lingüística aplicada e transdisciplinaridade: questões e perspectivas*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1998. p. 51-80.

_____. Modelos de letramento e as práticas de alfabetização na escola. In: KLEIMAN, A. (Org.). *Os significados do letramento: uma perspectiva sobre a prática social da escrita*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1995. p. 15-61.

_____. *Texto e leitor: aspectos cognitivos da leitura*. Campinas, SP: Pontes, 1997.

KNIJNIK, G. *Exclusão e resistência: educação matemática e legitimidade cultural*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia Simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

LOPES, L. Moita. Lingüística aplicada no Brasil: um olhar retrospectivo e prospectivo. Recife. *Boletim Informativo ANPOLL*, Goiânia, n. 2, p. 67-77, 1994b.

_____. Pesquisa interpretativista em lingüística aplicada: a linguagem como condição e solução. *DELTA*, v. 10, n. 2, 1994a.

MAHER, T. Sendo índio em português. In: SIGNORINI, I. (Org.). *Lingua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas: Unicamp: Mercado de Letras, 1998. p. 115-138.

_____. *Ser professor sendo índio: questões de lingua(gem) e identidade*. 1996. Tese (Doutorado em Lingüística Aplicada) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

MARÉS, C. Da tirania à tolerância. In: NOVAES, A. (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MAUSS, M. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do “eu”. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974. p. 207-241.

McLAREN, P. *Multiculturalismo revolucionário: pedagogia do dissenso para o novo milênio*. Tradução de Márcia Moraes. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000.

- ; GIROUX, H. Escrevendo das margens: geografias de identidade, pedagogia e poder. In: McLAREN, P. *Multiculturalismo revolucionário: pedagogia do dissenso para o novo milênio*. Tradução de Márcia Moraes. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000.
- MILLER, N. Changing the subject. (1981). In: BÜRKE, S. (Ed.) *Authorship: from Plato to the postmodern*. Edinburgh: Edinburgh University, 1995.
- MINNIS, A. The significance of the Medieval Theory of Authorship. c1984. In: BÜRKE, S. (Ed.). *Authorship: from Plato to the postmodern*. Edinburgh: Edinburgh University, 1995. p. 54-63.
- MONTE, N. Entre o passado oral e o futuro escrito. In: MUÑOZ, H. *El significado de la diversidad lingüística y cultural*. Oaxaca: Universidad Autónoma Metropolitana e Centro INNH, 1996a. p. 67-90.
- . *Escolas da floresta: entre o passado oral e o presente letrado*. Rio de Janeiro: Multiletra, 1996b.
- MOREIRAS, A. *A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos*. Tradução Eliana Reis e Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- MUÑOZ, H.; LEWIN, P. (Org.). *El significado de la diversidad lingüística y cultural: Investigaciones lingüísticas 2*. Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana y Instituto Nacional de Antropología e Historia: Centro Inah Oaxaca, 1992.
- OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999a. p. 11-40.
- . (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999b.
- OLIVEIRA FILHO, J. Comemorar sem esquecer: crítica aos discursos dos descobrimentos portugueses. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL BRASIL 500 ANOS: Caminhos da História, Síntese de Culturas, 2000, Maceió. [Anais...] Maceió: Universidade Federal de Alagoas, 2000.
- OLSON, D. *O mundo no papel*. São Paulo: Ática, 1997.
- ; TORRANCE, N. *Cultura escrita e oralidade*. São Paulo: Ática, 1995.
- ONG, W. *Orality and literacy: the technologizing of the world*. London: Methuen, 1982.
- ORLANDI, E. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: Unicamp, 1997.

- . *Interpretação, autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- . *Terra à vista: discurso do confronto velho e novo mundo*. Campinas: Unicamp, 1990
- PÊCHEUX, Michel. *Discurso: estrutura ou acontecimento?* Campinas: Pontes, 1990.
- PENNYCOOK, A. A Lingüística Aplicada dos anos 90: em defesa de uma abordagem crítica. Tradução de Denise Braga e Mari Cecília Fraga. In: SIGNORINI, I.; CAVALCANTI, M. (Org.). *Lingüística aplicada e transdisciplinaridade: questões e perspectivas*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1998. p. 23-50.
- PETERS, M. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- PHILIPS, S. algumas fontes de variabilidade cultural na ordenação da fala. Tradução de Paula Fatur-Santos. In: RIBEIRO, B.; GARCEZ, P. (Org.). *Sociolingüística interacional: antropologia, lingüística, sociologia em análise do discurso*. Porto Alegre: Age, 1998. p.16-30.
- PLATON. Ion. In: BÜRKE, S. (Ed.). *Authorship: from Plato to the post modern*. Edinburg: Edinburgh University, 1995. p. 13-19.
- RAJAGOPALAN, K. *O conceito de identidade em lingüística: é chegada a hora para uma reconsideração radical*. Tradução de Almiro Pisetta. In: SIGNORINI, I. (Org.). *Lingua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas: FAPESP: Unicamp, 1998. p. 21-46.
- RODRIGUES, A. *Línguas brasileiras*. São Paulo: Ática, 1992.
- ROSENBLATT, L. The transactional theory of reading and writing. In: RUDELL, R, RUDELL, M.; SINGER, H. (Ed.). *The theoretical models and processes of reading*. Neward, DE: International Reading Association. 1994. p. 1057-1091.
- ROJO, R. H. *O desenvolvimento da narrativa escrita: “fazer pão” e “encaixar”*. 1989. Tese (Doutorado em Lingüística) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- SAMPAIO, J. A. Breve história da presença indígena no Extremo Sul Baiano e a questão do Território Pataxó de Monte Pascoal. In: ESPÍRITO SANTO, M. (Org.). *Política indigenista leste e nordeste brasileiros*. Brasília: Ministério da Justiça: Funai, 2000.
- . *Relatório de viagem e parecer sobre a situação fundiária da terra indígena Pataxó de Mata Medonha*. Salvador, 1993a. Apresentado à ANAI/BA.

----- . *Relatório de viagem e situação fundiária das Terras Pataxó de Coroa Vermelha (praia), Coroa Vermelha (mata), Águas Belas, Corumbauzinho e Trevo do Parque*. Salvador, 1993b. Apresentado à ANAI/Bahia.

----- . *Relatório dos estudos de impacto ambiental do memorial do encontro*. Salvador, 1999. Apresentado à Comissão Nacional das Comemorações do V Centenário do Descobrimento do Brasil.

----- . “*Sob o signo da Cruz*” ou *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Coroa Vermelha*. Salvador, 1996. Apresentado à Fundação Nacional do Índio.

SAVILLE-TROIE, M. *The ethnography of communication: an introduction*. Oxford: Basil Blackwell, 1982.

SIGNORINI, I. Do residual ao múltiplo e ao complexo: o objeto da pesquisa em Linguística Aplicada. In: SIGNORINI, I.; CAVALCANTI, M. (Org.). *Linguística aplicada e transdisciplinaridade: questões e perspectivas*. Campinas: Mercado de Letras, 1998. p. 99-112.

----- . Letramento e (In) flexibilidade Comunicativa. In: KLEIMAN, A. (Org.). *Os significados do letramento: uma perspectiva sobre a prática social da escrita*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 1995. p.161-199.

-----; CAVALCANTI, M. (Org.). *Linguística aplicada e transdisciplinaridade: questões e perspectivas*. Campinas: Mercado de Letras, 1998.

SILVA, P. Agostinho. Condicionamentos ecológicos e interétnicos da localização dos Pataxó de Barra Velha, Bahia. In: AGOSTINHO, P. (Org.). *O índio na Bahia*. Salvador: Fundação Cultural da Bahia, 1981. p. 71-77.

SOARES, M. *Metamemórias: memórias: travessia de uma educadora*. São Paulo: Cortez, 1991.

SOUZA, F. *Contra-correntes: afro-descendência em cadernos negros e jornal do MNU*. Belo Horizonte, 2000. Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SOUZA, L. Surviving on paper: recent indigenous writing in Brazil. *AVEI Journal- The Brazilian Journal of Irish Studies*, v. 2, p.178-184, 2000.

STREET, B. *Literacy in theory and practice*. Cambridge: Cambridge University, 1984.

TFOUNI, L. A escrita: remédio ou veneno? In: AZEVEDO, M.; MARQUES, L. (Org.). *Alfabetização hoje*. São Paulo. Cortez, 1995.

----- . *Letramento e alfabetização*. São Paulo: Cortez, 2000.

URBAN, G. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, M. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

WEINREICH, U. Es posible una Dialectologia Estrutural? Montevideo: Universidade de La Republica, 1966. (Cuadernos del Instituto Lingüístico Latinoamericano, n. 14)

WIED-NEUWIED, M. *Viagem ao Brasil*. Tradução de Edgar Mendonça e Flávio Figueiredo. São Paulo: Itatiaia Limitada: Universidade de São Paulo, 1985.

	COLOFÃO
Formato	17 x 24 cm
Tipologia	<i>Leitura (família) 10/16</i>
Papel	<i>Ecomillennium 75 g/m² (miolo) kraft 280 g/m² (capa)</i>
Impressão	<i>Setor de Reprografia da EDUFBA</i>
Capa, páginas coloridas e acabamento	<i>Cartograf</i>
Tiragem	400

978-85-232-0759-5

