CADERNOS AA

Aldeia Velha, "nova na cultura": reconstituição territorial e novos espaços de protagonismo entre os Pataxó

Hugo Prudente da Silva Pedreira
UFBA[1]

Discuto, partindo dos dados de uma pesquisa etnográfica realizada em Aldeia Velha, como o processo de reconstituição territorial pataxó vem abrindo novos espaços de atuação política aos agentes sociais indígenas, e entrevejo algumas implicações desta pluralidade de modos de atuação surpreendidas no interior de um trabalho coletivo de reestruturação simbólica.

Palavras-chave: Pataxó, protagonismo indígena, afirmação cultural

Neste artigo, procuro demonstrar como a crescente mobilização pela recuperação de seus direitos territoriais, bem como o surgimento e a consolidação de novas aldeias ensejaram, entre os Pataxó, a criação de novos espaços políticos de protagonismo, dos quais certos agentes lograram fazer uso de modo inovador e criativo. Para tanto, recorro ao contexto específico da Aldeia Velha, onde realizei trabalho de campo em 2011. Esta aldeia está situada no distrito de Arraial d'Ajuda, Porto Seguro, e é contígua ao núcleo urbano do distrito. Ela está separada dos bairros da periferia do Arraial pelo leito de uma rodovia e por um estreito corredor de mata que se alonga até o remanescente florestal que ocupa mais da metade da Terra Indígena Aldeia Velha. Esta TI abriga apenas uma aldeia e foi declarada de posse permanente do povo Pataxó no início de 2011, com uma área de pouco mais de 2.000 ha. Ela é uma das seis terras indígenas pataxós no extremo sul da Bahia, que estão distribuídas entre os municípios de Prado, Porto Seguro, Santa Cruz Cabrália e Belmonte e que, conjuntamente, reúnem mais de trinta aldeias. Em meu trabalho de conclusão da graduação, tratei do estabelecimento e da consolidação da Aldeia Velha no território Pataxó[2]. Aqui, apresento alguns argumentos já desenvolvidos naquele trabalho, com o intuito de contextualizar a atuação de lideranças diferentemente posicionadas no cenário político da aldeia e, por fim, de discutir algumas das implicações de

1 Graduado em Ciências Sociais, com concentração em Antropologia pela FFCH/UFBA.

2 Grande parte dos argumentos aqui apresentados foram recuperados do primeiro capítulo e da segunda e sexta seções do segundo capítulo da minha monografia de conclusão do curso de graduação em Ciências Sociais, com concentração em Antropologia na FFCH-UFBA, intitulada *"Saber Andar": Refazendo o Território Pataxó em Aldeia Velha*, aprovada em abril de 2013.

assumirmos que estas diferentes possibilidades de atuação política se encontram em um diálogo sobre a cultura no interior da cultura[3]. Como veremos, sugiro que por seu uso socialmente eficaz para a reversão de um status negativo, a "cultura", discurso nativo sobre a diferença, pode ser assumida como discurso performativo - nos termos de Bourdieu (1996: 110-111). Em um outro nível, por seu caráter englobante, a cultura, lugar de encontro e de confronto entre os distintos atores sociais indígenas e os valores aos quais aderem, pode ser assumida como arena significativa - nos termos de Cohn (2006: 10).

O território Pataxó tem um desenho complexo, eivado de descontinuidades, atravessado pelos contextos regionais rural e urbano e envolvido pelos laços de parentesco e solidariedade étnica que vinculam os Pataxó das diferentes aldeias – elos crescentemente fortalecidos pela mobilização política e pela mobilidade territorial. O coração deste território é a sua porção contígua ao Monte Pascoal, que abriga, hoje, doze aldeias, destacadamente a aldeia Barra Velha, chamada "aldeia mãe", onde os Pataxó foram reunidos, oficialmente, em 1861. Vale lembrar que, muito antes disso, ao longo de todo o período colonial, o Monte Pascoal já se afigurava como reduto da resistência indígena na região. O isolamento ao qual os Pataxó foram submetidos a partir do aldeamento em Barra Velha parece ter convencido a sociedade envolvente de que em Porto Seguro já não havia índios.

Após quase um século de virtual invisibilidade, os Pataxó – como eles próprios afirmam – "saíram no conhecimento" da sociedade regional através do violento episódio de 1951. Para a mídia regional e nacional, a "Revolta dos caboclos de Porto Seguro", para os Pataxó, o "Fogo de 51"; um severo e injustificado ataque das polícias de Prado e Porto Seguro ao último refúgio dos Pataxó, à época. Totalmente incendiada, a aldeia seria abandonada por todos os moradores. Compelidos à dispersão, os indígenas buscariam se inserir na camada subalterna da sociedade envolvente, enfrentando severas restrições e experimentando duramente o preconceito anti-indígena arraigado regionalmente e recrudescido pelos acontecimentos. Este quadro, bem como o sentimento de terem sido expropriados de sua terra, convenceu os Pataxó a empreender o retorno a Barra Velha e o restabelecimento da comunidade dispersa. Ante às inúmeras dificuldades enfrentadas na diáspora, o reforço da solidariedade étnica foi a sua opção – acertada – para a superação de um quadro desigual.

A partir de 1961, entretanto, sobrepôs-se ao território tradicionalmente ocupado pelos Pataxó um parque ambiental administrado pelo IBDF (posteriormente Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais - IBAMA), órgão federal que passou a obstar as atividades agrícolas e o acesso dos indígenas aos recursos naturais tradicionalmente aproveitados, levando-os a uma situação de fome. Ciosos de sua precedência no território e de seus direitos como um povo indígena, lideranças pataxós realizaram diversas viagens a Brasília, Recife e Rio de Janeiro, demandando do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e posteriormente da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) o reconhecimento daqueles direitos. Como destacou Oliveira (1998: 65-66), as viagens de lideranças dos povos indígenas do nordeste em busca do reconhecimento e do amparo oficiais "configuraram verdadeiras romarias políticas, que instituíram mecanismos de representação, constituíram alianças externas, elaboraram e divulgaram projetos de futuro, cristalizaram internamente os interesses dispersos e fizeram nascer uma unidade política". Implicado na luta pela restituição de suas condições materiais de sobrevivência (i.e., a

3 Nos termos de uma relação de reflexividade, seguindo a inspiração de Manuela Carneiro da Cunha (2009: 311 - 373).

recuperação do seu território), apresentava-se para os Pataxó o desafio de reapropriarem-se da identidade social da qual foram expropriados em uma longa história de opressão, nos termos de Pierre Bourdieu (1996:121). Dito de outro modo, os Pataxó, e marcadamente as suas lideranças, se dedicaram ao esforço de se reapossarem do poder de definir a si mesmos em seus próprios termos, em coerência com a sua experiência histórica e a favor de seus próprios interesses, i.e., como povo indígena, portador de certos direitos.

O estabelecimento de um posto da FUNAI em Barra Velha, em 1969, deu início a uma série de acordos entre a Fundação Nacional do Índio e o IBAMA, gestor do Parque. Em 1980, uma estreita faixa de 8.600 ha foi reservada para os Pataxó, superposta ao longo do limite norte do Parque. Apesar da área exígua e do não questionamento direto da legitimidade do estabelecimento de um parque ambiental sobre área de ocupação tradicional indígena, a decisão do governo fortaleceu o movimento dos Pataxó que vinham procurando retornar a Barra Velha e os estimulou, por outro lado, a reivindicar seus direitos sobre os territórios formados na diáspora. Esta fase de surgimento e consolidação de novas aldeias foi analisada por Bernhard Bierbaum. Desenhavam-se, então, significativas mudanças no quadro territorial e sociopolítico pataxó. Com diferentes motivações, indivíduos destacados como lideranças lançavam as bases para a organização de novas aldeias, convocando aliados entre os indígenas na diáspora ou oriundos de outras aldeias, reunindo em torno de si, em cada caso, uma comunidade que passa, então, a reconhecê-lo como cacique, amparando-o no pleito pelo reconhecimento oficial de uma nova parcela do território. O sucesso de algumas destas iniciativas suscita uma significativa revalorização da figura do cacique (Bierbaum 2008: 460). O crescimento do poder dos caciques decorre, portanto, da situação intercultural, já que o seu papel de mediador das relações de uma comunidade com o universo não indígena ganha centralidade na luta pela terra, que é uma luta pelo reconhecimento de direitos.

O núcleo habitacional mais expressivo que emerge neste contexto é a aldeia de Coroa Vermelha. Ela se consolidaria, nos anos seguintes, como um dos principais centros de gravidade da mobilização política dos Pataxó. Formada em torno de duas lideranças opositoras, ela cresceria, inicialmente, a partir da reunião de indígenas até então dispersos na região, atraídos, sobretudo, pela crescente demanda turística no local que lhes propiciava a venda de artesanato. Já consolidada em meados dos anos setenta, Coroa Vermelha passa a receber, destacadamente, numerosas famílias indígenas vindas diretamente de Barra Velha, "o que é significativo para que se dimensione o estreito vínculo ainda hoje prevalecente entre as duas aldeias" (Sampaio 2010: 128). Assim, a centralidade política de Coroa Vermelha, certamente, deve muito à centralidade simbólica da "aldeia mãe" Barra Velha. Mobilidade territorial, vitalidade dos laços sociais ensejados pelas relações de parentesco, persistência dos vínculos com a aldeia de origem e mobilização em torno da ocupação e garantia do território concorrem, desse modo, para o definitivo estabelecimento de uma nova aldeia. Para retomar a leitura de Oliveira (1998), é interessante observarmos que esta implicação entre demanda por direitos territoriais, reelaboração identitária e reordenamento do sistema político expressa o envolvimento ativo dos Pataxó em um processo de territorialização, no seio do qual a identidade étnica se conforma como vetor de ação social.

Na segunda metade da década de 1990, os Pataxó experimentaram uma fase importante do seu processo de reconstituição territorial. Nesse período, as ações de retomada viriam consolidar uma estratégia eficaz para a deflagração de processos de reconhecimento oficial de parcelas territoriais antes expropriadas. Foi nesse contexto que a Aldeia Velha foi reinserida no território

Pataxó, através da mobilização de famílias indígenas, que viviam no Arraial d'Ajuda e vizinhanças, lideradas pelo cacique Ipê e com o apoio do Conselho de Caciques Pataxó (Sampaio 2000).

Ipê nasceu em 1956, na região do Monte Pascoal, onde sua família vivia de sua própria produção agrícola e da venda de um pequeno excedente que era levado até o povoado de Caraíva. A família não tinha registro de propriedade da terra, situação que compartilhava com outros vizinhos indígenas. Como Ipê afirma, "o pessoal não tinha conhecimento na lei", estando, assim, vulnerável ao assédio de grileiros. Ele foi o primeiro a deixar a casa dos pais, estabelecendo-se no Arraial d'Ajuda aos catorze anos, na casa de um tio. Dois anos mais tarde, já havia conseguido registrar a posse de um pequeno lote de terra, através da mediação do administrador local, vinculado ao município de Porto Seguro. Algum tempo depois trouxe a sua família, que havia cedido às pressões de um grileiro de terras e abandonado seu lugar de origem. Seus pais permaneceriam no Arraial, mas Ipê e os irmãos continuariam migrando para outros lugares na região, em busca de trabalho.

Pelo menos desde o final dos anos 1960, o Arraial d'Ajuda vinha atraindo famílias indígenas, sobretudo de Barra Velha e adjacências. Além de alguma oportunidade de trabalho, o acesso à posse legítima de pequenos lotes de terra, que exigia, então, pouco investimento, constituía um atrativo para esta população. É comum ouvir-se, entre os índios, que nesse tempo, "o Arraial não tinha valor", apresentando-se como uma alternativa interessante para famílias que vinham enfrentando, já havia alguns anos, diferentes formas de pressão em seus lugares de origem, como as agressões aos direitos territoriais dos Pataxó bem o demonstram. Um pequeno grupo de moradores indígenas ocupava a chamada rua da lapinha, que passou a ser reconhecida no Arraial como lugar dos “caboclos”.

Após quinze anos vivendo em Itabela, município vizinho a Porto Seguro, Ipê iniciaria sua trajetória no movimento indígena a partir de Coroa Vermelha. Aliado ao seu primo Itambé, um dos dois líderes com reconhecida precedência naquela aldeia, ele se estabeleceu ali, já com sua esposa e filhos, e se introduziu no “trabalho”:

> Aí que fez eu me envolver também na questão indígena. Por que, vez a gente tá de fora do trabalho, a gente não tá sabendo de nada, mas quando a gente começa a entrar envolvendo no trabalho, a gente vê. A gente descobre muita coisa, e a gente aprende também muita coisa. Aí que começou eu me envolver. Aí... aquilo me tocou também, né? Me tocou que, geralmente, esses índios daqui [do Arraial d'Ajuda] precisavam de apoio também, porque vivia aí, né? Eu conhecia muito bem a situação de todos, aí eu comecei a me envolver nessa questão.

Utilizando-se de suas relações próximas com os índios residentes no Arraial d'Ajuda, Ipê começou a reunir algumas famílias com a intenção de informá-las sobre os seus direitos e organizá-las para “fazer uma aldeia”. Após a segunda ação de retomada na Aldeia Velha, em 1998 – cinco anos após uma primeira tentativa frustrada –, a comunidade se estabeleceria ali definitivamente. Algumas das famílias envolvidas neste movimento haviam sido expulsas do local, anos antes; as outras, suas aliadas, provinham, sobretudo, da região do Monte Pascoal. O antropólogo Rodrigo Grunewald (2000: 71-73), que entrevistou Ipê um ano antes da retomada definitiva da Aldeia Velha, informa-nos que o nome da aldeia já havia sido escolhido e que os índios liderados por Ipê já o consideravam cacique antes mesmo da conquista da terra, o

que também ficou registrado na declaração dos “Índios Pataxós Sem Terras”, escrita em 1993.[4] Devemos levar em conta, portanto, que a Aldeia Velha enquanto comunidade política é anterior ao seu definitivo estabelecimento no território.

Logo que cheguei em Aldeia Velha, ouvi que aquela era uma aldeia diferente das outras porque Ipê "não chamou índio de aldeia, chamou índio da cidade". Ipê explica que procedeu assim, entre outras razões, "pra não ter problema com os caciques". Tudo indica que ele buscava, também, um espaço onde pudesse exercer mais livremente a sua vocação política: “Eu não quis ocupar índio de aldeia nenhuma pra trazer pra Aldeia Velha. Por quê? Porque [...] eu ia sentir assim, que eu tava tirando os índios das outras aldeias pra formar uma aldeia pra mim, e o meu interesse não era esse”. Ipê sempre enfatiza que os índios no Arraial d'Ajuda não tinham “conhecimento” de seus direitos, referindo sua atuação entre eles como um trabalho de ensino, de convencimento, como reconhece uma moradora da Aldeia Velha: "Ipê ensinou muitas pessoas aqui a se reconhecer como indígena". Destacando a singularidade do seu trabalho, Ipê declara que, diferentemente de outras lideranças atuantes na época, ele “conhecia a aldeia e conhecia os índios que vivia fora”, estando, portanto, habilitado a agir como mediador entre os índios que viviam no Arraial d'Ajuda e o crescente movimento de afirmação identitária e reivindicação política e territorial pataxó, que tinha em Coroa Vermelha o seu espaço mais ativo. Para tanto, o domínio de um discurso politicamente vigoroso e inovador em torno dos direitos dos índios, e especialmente do direito à terra, foi decisivo para que Ipê alcançasse a posição de liderança dos “índios desaldeados” – assim designados, atualmente, pela comunidade. A aldeia enquanto comunidade política é, assim, inaugurada por um compromisso entre o cacique e os seus liderados, cuja posição de mediador do acesso ao reconhecimento, aos direitos e à terra é a garantia oferecida pelo primeiro em troca da lealdade dos últimos. A retomada consolida esta parceria, que a precede e é, de fato, sua condição. Nos termos deste compromisso, a palavra “trabalho” ganha uma ênfase moral, pretende desenhar um ideal de liderança: movido pelo desejo de "fazer o trabalho" e, por fim, amadurecido pelo próprio esforço, pois "o trabalho ensina". Do outro lado do jogo político, aqueles que mostraram determinação e "quiseram entrar no trabalho" foram os primeiros aliados, formaram a base de sustentação política do cacique, e sentiram, com a chegada de novos moradores, que a sua precedência no território deveria ser admitida como precedência, também, de seus interesses.

O afastamento de Ipê do cargo de cacique foi precipitado por uma crise nesta parceria. Em agosto de 2008, ele renuncia ao posto de cacique, em decorrência de um sério conflito com a família indígena há mais longo tempo estabelecida no local, visto que ali residente desde antes da retomada. No mesmo ano, Antônio, primo mais jovem de Ipê recentemente estabelecido em Aldeia Velha, propôs à comunidade tornar-se cacique. Ipê, então, decidiu concorrer com Antônio e, pela primeira vez, foi realizada uma eleição para cacique em Aldeia Velha. Por fim, Ipê foi sucedido por Antônio, escolhido pela maioria da comunidade. Como André Rego (2012: 105-108) indicou a respeito de Coroa Vermelha, a eleição de um cacique pataxó é uma forma de escapar aos "conflitos internos". O cacique eleito reivindica uma autoridade pretensamente independente das lealdades implicadas na fase inicial de ocupação da aldeia. A liderança

4 “Os índios Pataxos sem terras se reuniram junto com o cacique, ipê. Discutiram um assunto muito sério, e tomaram medidas. O que poderia fazer para conquistar a terra. Foi discutir reuniões a um ano atrás o cacique ipê, fez pesquiza e descobriu um área de terra tradicional, que já era de índios a muitos anos. No dia seguinte eles ocuparam esta área por nome Aldeia Velha, é tanta verdade que Aldeia Velha que os índios quando ocuparam estão encontrando coisas tradicional nesta área. [...]” [sic] (25 de maio de 1993). No final deste trecho, “coisas tradicional” é uma referência aos vestígios arqueológicos ali encontrados.

de Ipê, amparada no carisma de sua personalidade e no reconhecimento de uma conquista, cederá lugar, então, a um novo discurso de autoridade.

Antônio nasceu e cresceu no Arraial d'Ajuda, tendo morado no centro do distrito até a sua adolescência, quando deixou o lugar e foi residir na Aldeia Coroa Vermelha, onde residiu por mais dezoito anos. Ali começou sua experiência como liderança indígena na associação comunitária que administrava o comércio de artesanato em Coroa Vermelha. Ele foi vice-presidente e, em seguida, presidente desta associação, terminando sua gestão em 2002. Ainda em Coroa Vermelha, Antônio foi candidato a vereador do município de Santa Cruz Cabrália, em 2004. "Eu comecei sendo presidente de associação, vice-presidente de associação em Coroa Vermelha", parecendo reconhecer que a sua posição atual enquanto líder indígena, cacique de uma aldeia pataxó, é a etapa atual de uma trajetória política iniciada no âmbito daquela associação. Não é ocioso lembrar a já referida posição de destaque que Coroa Vermelha ocupa no território Pataxó; ela é a mais populosa e mais urbanizada das aldeias, concentrando muitas das iniciativas dos Pataxó relacionadas aos poderes estadual e municipal e ao terceiro setor, sob a forma de projetos em convênio com as associações indígenas. Mais tarde, Antônio voltaria a morar no Arraial d'Ajuda, em busca de trabalho, exercendo a profissão de pedreiro. Em 2007, ele já morava em Aldeia Velha e seu nome foi incluído na lista dos integrantes do "Conselho de Lideranças de Aldeia Velha", organizado por Ipê antes do seu afastamento.

Antônio parece ter feito um caminho muito semelhante ao de Ipê, entre o Arraial d'Ajuda, Coroa Vermelha e Aldeia Velha, com uma experiência de aprendizado político em Coroa. Entretanto, podemos inferir que Antônio encontrou um espaço mais receptivo a um novo tipo de lideranças, por ocasião da composição dos quadros burocráticos das associações. Lideranças, ao que tudo indica, com disposições e competências diferentes daquelas exigidas na fase de maior expansão do território. Diferentemente de Ipê, ele não define sua trajetória política como solitária ou em oposição aos outros caciques. Antônio reivindica para si uma postura de maior diálogo com as estruturas de poder exteriores à aldeia, como o Conselho de Caciques e a prefeitura de Porto Seguro. Tanto para Ipê como para Antônio, o parentesco foi um fator politicamente relevante. Como já foi assinalado, a inserção de Ipê em Coroa Vermelha, e mesmo no movimento indígena, foi mediada pelo primo Itambé. Antônio também foi logo acolhido como liderança pelo primo Ipê, como vimos. Pelo lado materno, eles são primos em primeiro grau e, pelo lado paterno, Antônio é filho de um primo de Ipê, sendo também sobrinho de Itambé. Esta espécie de continuidade de fundo é mais um registro da estreita relação entre Coroa Vermelha e Aldeia Velha.

As atuais lideranças da Aldeia Velha reconhecem o trabalho de Ipê, mas costumam referir ao seu período como cacique como tendo sido exercido de modo muito centralizador, tanto no plano interno como ao nível das relações com as outras aldeias. É comum ouvir-se que a aldeia, naquela época, era "pouco divulgada". Ainda sob a liderança de Ipê, algumas destacadas lideranças jovens decidiram formar um "grupo de cultura" e assumir o trabalho de fazer com que Aldeia Velha fosse "reconhecida" pelos Pataxó de outras aldeias de maior prestígio, como Coroa Vermelha e Barra Velha. Este grupo organizou os chamados "intercâmbios culturais", i.e., visitas a outras aldeias pataxós para "desenvolver a cultura", sempre tendo em vista a participação dos mais jovens. Fazendo uma comparação com as outras aldeias, um índio ali residente declarou que apesar de velha, como atestam os vestígios arqueológicos ali encontrados, a sua aldeia seria ainda "nova na cultura". Neste sentido, é bastante significativo que a primeira daquelas visitas tenha sido feita a Barra Velha. Atualmente, o bom desempenho da Aldeia Velha nos

Jogos Indígenas Pataxó, promovidos sempre no mês de abril, bem como nos cantos e danças que têm lugar nas situações de reivindicação política que reúnem as várias aldeias, é tomado como sinal do comprometimento daquela comunidade com os interesses de todo o povo e costuma ser objeto de atenção e de comentários positivos, especialmente entre os mais jovens. Segundo alguns líderes, as relações da Aldeia Velha com as outras aldeias já teriam sido caracterizadas por um sentimento de inferioridade, hoje suplantado. Satisfeitos, declaram que, hoje, Aldeia Velha conquistou o "respeito" das outras aldeias, que puderam, assim, ver que eles também "conhecem a cultura".

O investimento dos líderes mais jovens, que assumiram a tarefa de "desenvolver a cultura" na aldeia, faz parte, portanto, de um esforço pela plena inserção da Aldeia Velha no território Pataxó e de superação daquele momento anterior em que a aldeia era, como eles dizem, "pouco divulgada". Isso mostra que o engajamento no movimento de fortalecimento cultural e a nova conformação de uma cultura pataxó constantemente reformulada se têm em vista o incremento da identidade "para fora", respondem, também, à política vivida "para dentro", entre as aldeias. A questão do reconhecimento pode, assim, no caso da Aldeia Velha, e para efeito deste argumento, ser deslocada de sua acepção marcadamente interétnica, para sublinharmos o seu sentido intraétnico.

Ao analisar o contexto escolar indígena, Ana Cláudia Souza (2001: 107) indicou a emergência de um novo tipo de lideranças nas aldeias pataxós. Ao lado dos líderes tradicionais, mais velhos, estariam em ascensão lideranças jovens – em geral, entre 20 e 35 anos – que tiveram na escolarização um dos principais mecanismos pelos quais se tornaram representantes do grupo. Souza destaca que os professores indígenas são os principais integrantes dessa nova categoria de líderes . Podemos levar em conta, ainda, outros segmentos jovens que partilham desta posição, como os estudantes universitários indígenas e os "pesquisadores pataxós", termo nativo que pode abranger alguns dos jovens engajados em iniciativas de fortalecimento cultural que envolvam estudos sobre a língua e a história pataxó e também a criação de um *corpus* de narrativas, cantos e danças, artesanato, desenhos, jogos e celebrações, que vem sendo registrado em livros e apostilas usados nas escolas. Um líder jovem pode ser reconhecido como "pesquisador" mesmo sem nenhum vínculo formal com o universo acadêmico ou de ensino em geral, embora seja comum que estes espaços sejam ocupados por um mesmo agente. O "conhecimento da cultura" é tomado pelos jovens pataxós como um estudo, objeto sobre o qual se deve falar com toda propriedade e que os reveste de autoridade. Atualmente, várias iniciativas da parte dos professores indígenas e dos pesquisadores pataxós veem reunindo, registrando e reformulando a história e os conhecimentos tradicionais, tendo por base a memória das gerações mais velhas, e, simultaneamente, abrindo-se para múltiplas referências de outros contextos indígenas, próximos e distantes. O domínio do material assim produzido, escrito e também audiovisual, é muito valorizado pelos jovens, com as vantagens e o ganho simbólico associados a esta "cultura" assim revalorizada, ao conhecimento letrado e a uma linguagem estética refinada e atraente. Este movimento vem configurando novos espaços de protagonismo abertos aos agentes sociais indígenas, como a escola indígena, os cursos superiores interculturais e os, assim chamados, grupos de cultura. Longe de representar uma ruptura com aquele processo que já vinha consolidando a identidade pataxó em torno da demanda pelo território, este movimento reedita, em uma nova linguagem e com novos instrumentos, uma velha prática, atualizando uma tendência já estabelecida em enfatizar elementos distintivos como o idioma e a produção artesanal. Dada esta unidade de fundo, é interessante acompanharmos a definição de um campo polifônico.

Os moradores da Aldeia Velha se familiarizaram com aquele discurso renovado de afirmação cultural a partir da já referida criação do grupo de cultura, há quase dez anos atrás, que mobilizou, sobretudo, lideranças jovens. Durante todo o meu trabalho de campo eu estive hospedado na casa de Ângelo, sua esposa Arnã e seu cunhado Rodrigo. Ângelo e Arnã são estudantes do ensino superior em cursos de licenciatura intercultural para formação de professores indígenas, em duas instituições diferentes, a UNEB (Universidade do Estado da Bahia) e o IFBA[5]. Todos os três ensinam na escola indígena da Aldeia Velha e acompanharam o desenvolvimento do grupo de cultura desde que para ali se deslocaram. Ao se estabelecer em Aldeia Velha, Arnã esteve entre as primeiras "lideranças da cultura", unindo-se a outros jovens que tomaram a iniciativa da criação do grupo. Ela trazia uma significativa experiência e um discurso inovador gestados em Coroa Vermelha, onde havia atuado como liderança ligada à Reserva da Jaqueira e, posteriormente, ao grupo Torotê, duas iniciativas indígenas de reafirmação cultural. Ela se aproximou da Aldeia Velha quando vendia artesanato no Arraial d'Ajuda e, por fim, se estabeleceu nesta aldeia a convite de Ipê, que a conhecia por seu envolvimento no movimento indígena em Coroa Vermelha. Durante a minha estadia em sua casa, ela estava desenvolvendo uma pesquisa solicitada em uma disciplina do curso de licenciatura intercultural e escolhera como tema o artesanato pataxó. Com uma visão muito atenta para as transformações estéticas que ela viu acontecer e ajudou a construir, Arnã se interessou em procurar Ipê para utilizar, em seu trabalho, as fotografias antigas de quando, ainda jovem, ele tinha uma loja de artesanato em Coroa Vermelha. Ela pediu ao seu irmão Rodrigo, também professor indígena - e reconhecido como habilidoso artesão - que desenhasse modelos de cocares antigos, a partir das fotos. Rodrigo tem muitos desenhos das peças atuais e das pinturas corporais pataxós, alguns da sua própria criação e outros das suas apostilas de professor, que compõem uma parte daquele acervo que vem sendo construído, coletivamente, pelos pesquisadores pataxós. Os dois irmãos observavam com interesse as diferenças de estilo e material entre as peças de duas décadas atrás e as atuais. As primeiras lhes pareciam desajeitadas e ambos reconheciam no processo de afirmação cultural um trabalho, também, de refinamento técnico. Do outro lado, Ipê, quando o visitei na noite daquele mesmo dia, me expressaria a sua posição sobre essas transformações. Contente pelo pedido de Arnã, ele me disse que não comentou nada com ela, manteve-se silencioso, mas sabia que ela viera buscar, ali, o "verdadeiro" artesanato pataxó, mais "rústico" e "tradicional". Ele parece se ressentir um pouco das mudanças que estão ocorrendo, e diz que mesmo antes de haver um grupo dedicado ao fortalecimento cultural, Aldeia Velha sempre teve cultura, que os índios dali tanto tinham cultura, que retomaram aquela terra.

Manuela Carneiro da Cunha já chamou nossa atenção para o fato de que os povos indígenas estão incorporando o conceito antropológico de cultura em seus próprios vocabulários, transformando-o em um conceito nativo. Esta operação introduz a "cultura", reapropriada e reformulada (enfim, como "metadiscurso"), na lógica da cultura (em termos antropológicos) enquanto universo de significado compartilhado por uma coletividade: ordens discursivas diferentes que "contaminam" uma à outra (Carneiro da Cunha 2009). O ligeiro desacordo entre os pontos de vista de Arnã e de Ipê que, aparentemente, passou despercebido entre eles, aponta para a possibilidade de que, entre os Pataxó, diferentes agentes possam reivindicar diferentes perspectivas sobre a cultura. É possível, portanto, que a apropriação nativa do conceito de cul-

5 Instituto Federal da Bahia, cuja unidade de Porto Seguro oferece o curso de Licenciatura Intercultural Indígena. Pode ser interessante citarmos, aqui, o *site* da instituição, que informa que a proposta do curso é a formação de professores indígenas em licenciatura plena, "com enfoque intercultural, para lecionar nas escolas indígenas localizadas em aldeias e reservas indígenas em consonância com a realidade social e cultural específica de cada povo e segundo a legislação nacional que trata da educação escolar indígena".

tura seja variada e desigual dentro do grupo. Em oposição à ideia de cultura como um discurso especializado, Ipê nos propõe uma perspectiva mais ampliada sobre a cultura, que envolve, destacadamente, a luta pela terra – dimensão fundamental da identidade pataxó atual, uma identidade em movimento, em luta. Assim contrapostas estas perspectivas parecem estranhas uma à outra, o que não ocorre, de fato. Assim como Arnã reconhece e valoriza a luta pela terra como dimensão da cultura e esteve pessoalmente envolvida em outras retomadas pataxós, também Ipê reconhece no movimento de reafirmação cultural assumido pelos jovens uma iniciativa legítima com a qual se dispõe a dialogar e na qual lhe interessa intervir construtivamente. Os dois pontos de vista sobre a cultura são igualmente admissíveis, dentro de um campo em definição, pelos diferentes agentes que os reivindicam. Ocorre que eles estão engajados, prática e discursivamente, de modo diverso no trabalho coletivo de redefinição da identidade social pataxó – bem como no campo político tal qual ele se desenha, localmente, em Aldeia Velha. O que é importante captar é que a cultura pataxó não é um campo de consenso, mas uma arena significativa (nos termos weberianos em que Gabriel Cohn define a cultura), onde os agentes sociais "orientam-se por diretrizes que lutam para fazer valer também para os demais" (Cohn 2006: 10). Parece que esta arena significativa espelha, também, a arena política em que se definem novos espaços de atuação, novos atores e novos discursos, com destaque, no caso Pataxó, para as lideranças jovens escolarizadas que assumiram o discurso da "cultura".

Como já foi assinalado, a mobilização política em torno da reconstituição territorial sempre envolveu, entre os Pataxó, o esforço pela restituição do direito de definir a sua identidade social em seus próprios termos. Atualmente, a luta pela reapropriação da identidade indígena pataxó está se formatando em um discurso especializado, garantido por um grupo no interior do corpo social Pataxó. Se do ponto de vista das relações interétnicas este discurso enseja o reconhecimento do seu direito à autodeterminação, também no interior do grupo social este mesmo discurso é capaz de elevar certos agentes a espaços de protagonismo. De fato, o reconhecimento externo só pode acontecer porque, no interior das aldeias pataxós, esses agentes, sob certas condições, ocupam os novos espaços de mobilização e assumem o papel de lideranças no âmbito da revalorização da cultura.

Em certo sentido subsiste uma dicotomia entre o pensamento das gerações mais velha e mais nova. Ana Cláudia Souza (2001: 83) demonstrou isso a respeito da escola. Se para os primeiros a escola é o lugar de aprender as coisas dos brancos para que os Pataxó não sejam mais enganados (evocando, paradoxalmente, a figura do índio afastado do conhecimento legítimo), para os últimos a escola é o lugar privilegiado do fortalecimento da cultura indígena. Ambas as perspectivas apontam para a superação das relações de subalternidade para com a sociedade envolvente (Souza 2001: 85) e, neste sentido, há uma continuidade de fundo sob o aparente desencontro[6], que se expressa, entre outras coisas, no mútuo reconhecimento e, sobretudo, no respeito dos jovens por aqueles que, no dizer de Souza (2001: 51), sofreram para "viabilizar o presente". De modo semelhante, a opção dos jovens pela diferença cultural como chave interpretativa para explicar as relações entre índios e não índios, em um nível mais simétrico, oferece um ganho interessante ao escapar da leitura hierarquizada que fundamentou a expropriação

6 As atitudes em relação à escrita são bastante expressivas. Os Pataxó valorizam o letramento como instrumento para superação da desigualdade em relação ao "branco". Afastados da escrita, ou do "papel", reconheciam-se, no passado recente, afastados do poder e dos direitos. Hoje, os jovens assumem a "cultura" como um conhecimento cultivado e cumulativo, trazido para o domínio da escrita. Chamar a escrita em favor da cultura significa, por um lado, apropriar-se de uma poderosa tecnologia do mundo dos brancos e, por outro, reapropriar-se do conhecimento tradicional, historicamente desvalorizado.

simbólica da identidade do grupo, por longo tempo representada negativamente (não civilizados, desordeiros, inautênticos...). Como também lembra Bourdieu (1996: 62), as palavras só podem agir quando têm a seu favor a ordem das coisas. Longe de opor estas duas ordens, o teórico nos apresenta instrumentos analíticos para entendermos o quanto uma deve à outra, uma vez que a subversão da ordem social se faz acompanhar por uma subversão da ordem simbólica; subversão cognitiva ou conversão da visão de mundo que tanto é condição como domina o longo desenvolvimento do reordenamento social que propõe. Esta operação ao nível das categorias só pode se sustentar no seio do histórico recente de transformações sociais. Sugiro que tomemos esta continuidade entre os distintos engajamentos de duas gerações na superação de um status negativo como fases diferentes de um longo trabalho de reapropriação de uma identidade social da qual os Pataxó foram, historicamente, expropriados[7].

Reservando aos Pataxó a invisibilidade, uma suposta indiferenciação cultural e o racismo, o consenso regional se viu questionado pela contundente autoafirmação étnica daquele povo. Assim, o discurso crítico elaborado pelos Pataxó em denúncia a uma ordem desigual promove uma ruptura com as estruturas simbólicas de dominação há muito incorporadas nos agentes sociais – índios e não índios. Este discurso indígena que denuncia a inconsistência de um senso comum opressor e, ao mesmo tempo, enuncia uma nova ordem é de um tipo específico. Nos termos de Bourdieu, o discurso performativo é aquele que pretende instituir fronteiras entre os grupos sociais, transportando a representação para a realidade, ou antes, surpreendendo-a na realidade das disputas pela legitimidade da descrição/prescrição do mundo social. O discurso performativo explora, precisamente, o poder estruturante das palavras, sua capacidade de agir sobre o mundo social ao agir sobre a representação que os agentes imprimem ao mundo. Ele partilha da eficácia própria dos ritos de passagem – ou ritos de instituição (Bourdieu 1996: 97) – , no sentido em que consagra um limite e, consequentemente, a identidade social assim delimitada. Entendo que hoje, entre os Pataxó, a "cultura" como termo nativo, discurso nativo sobre a diferença, se afigura como discurso performativo no sentido de que não apenas indica o pertencimento a uma identidade, mas ajuda a constituí-la, objetivamente, em meio a uma luta de classificações[8]; inclusive mobilizando diversos atores para sua realização (i.,e.: para uma mais plena correspondência entre o discurso e as características objetivas do grupo). Em certo sentido, a reflexividade do conceito de cultura já nos situa neste campo em que a definição das fronteiras está em jogo. Como aponta Carneiro da Cunha (2009), quando falamos em cultura – esta ou outra –, postulamos estar imbuídos de uma, e mais que isso, nos situamos discursivamente em um contexto interétnico, lugar, portanto, da instituição da diferença.

7 Duas gerações, grosso modo. Muito provavelmente este quadro pode ser complexificado e poderão ser definidos não dois, mas vários modos distintos de engajamento político que sejam geracionalmente marcados, especialmente no cruzamento com outras determinações, como o gênero, o pertencimento a certos grupos familiares ou o próprio letramento - ao qual Souza dá um interessante destaque.

8 Bourdieu (1996: 81) nos alerta para "a contribuição que a luta de classificações, dimensão de toda luta de classes, traz à constituição das classes" e outros grupos sociais mobilizados. Para ele, cumpre ao cientista social restituir "a parte que cabe às palavras na construção das coisas sociais". Gabriele Grossi (2004, p.65) já tratou da luta pela afirmação da identidade étnica Pataxó como um caso particular das lutas de classificação nos termos de Bourdieu. Grossi propõe um exercício interessante, ao demonstrar que os Pataxó reconhecem fases diferentes de suas relações com os brancos em um processo de disputa pelo poder de nomear os grupos sociais: antes eles eram chamados "tapuios", e assim referidos como selvagens; depois como "caboclos", e deslegitimados enquanto um povo nativo; mas, hoje, declaram-se e são reconhecidos como "índios", revertendo um quadro de alienação simbólica.

Nos últimos anos os Pataxó vêm empreendendo a subversão material e simbólica das estruturas de opressão às quais foram submetidos historicamente. Em diferentes fases desta sua história recente, a familiaridade ou domínio de um discurso sobre a diferença – e a exitosa assunção de uma prática correspondente – tomou um caráter decisivo nas trajetórias de agentes sociais politicamente destacados. Acredito que estas trajetórias iluminam e podem ser, reciprocamente, esclarecidas por uma visão destes novos discursos em elaboração no interior de uma arena significativa pataxó, espaço de diálogo entre agentes sociais indígenas diferentemente engajados na criação desta nova ordem de sentido, cada qual com o seu desempenho discursivo particular, acionado em proveito do projeto coletivo e de seus projetos individuais enquanto lideranças. Acolhendo esta arena significativa como definição, desde fora, da cultura pataxó, podemos concluir que os discursos nativos sobre a cultura, em seu interior, guardam com esta arena uma relação metadiscursiva (como sugeriu Carneiro da Cunha 2009); dirigem-se a ela sendo, a um só tempo, expressão de sua realização, sua dinâmica própria. É a partir deste quadro complexo que se destacam, hoje, entre os Pataxó, atores de um novo tipo de protagonismo, engajados em uma reformulação cada vez mais elaborada da cultura.

Referências

Bierbaum, Bernhard. 2008. "Fazer a Flecha chegar ao céu novamente: Os Pataxó do Extremo Sul da Bahia." Pp.454-463 in Agostinho da Silva, Pedro. (et al). *Tradições étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal: Subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis*. Vitória da Conquista, BA: Neccsos-Edições UESB. (disponível em CD)

Bourdieu, Pierre. 1996. *A Economia das Trocas Linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp.

Carneiro da Cunha, Manuela. 2009. "Cultura" e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais." Pp. 311-373 in: _____. *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

Carvalho, Maria Rosário Gonçalves de. 1977. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. Salvador: Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGCS/UFBA

Cohn, Gabriel. 2006. "O Sentido da Ciência." Pp. 7-12 in Weber, Max. *A "Objetividade" do Conhecimento nas Ciências Sociais*. São Paulo: Ática.

Grunewald, Rodrigo. 1999. *'Os Índios do Descobrimento': Tradição e Turismo*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado apresentada ao PPGAS/MN.

Grossi, Gabriele. 2004. *Ici nous sommes tous parents: Les Pataxó de Barra Velha, Bahia, Brésil*. Tese de Doutorado apresentada à EHESS.

Oliveira, João Pacheco de. 1998. "Uma Etnologia dos "Índios Misturados"? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais." *Revista Mana* 4 (1): 47-77. (http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003)

Rego, André. 2012. *"Uma aldeia diferenciada": conflitos e sua administração em Coroa Vermelha/BA*. Brasília: Tese de Doutorado apresentada ao PPGS/UNB.

Sampaio, José Augusto Laranjeiras. 2010. "Sob o Signo da Cruz" Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Coroa Vermelha." *Cadernos do LEME* 2(1): 95-17. (http://www.leme.ufcg.edu.br/cadernosdoleme/index.php/ e-leme/article/view/21/19)

_____. 2000. "Pataxó: Retomadas na rota do quinto centenário." Pp.715-721 in: Ricardo, Carlos Alberto. *Povos Indígenas do Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

Souza, Ana Cláudia Gomes de. 2001. *Escola e Reafirmação Étnica: O Caso dos Pataxó de Barra Velha*. Salvador: Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGCS/UFBA.

Aldeia Velha, "nova na cultura" ("new in the culture"): territorial remaking and new spaces for protagonism among the Pataxó Indians

In this article, I try to demonstrate how the growing mobilization of the Pataxó Indians to recuperate their territorial rights, as well as the emergence and consolidation of new villages, created new spaces of political protagonism, and how some of the indigenous agents succeeded in making use of these spaces in an innovative and creative way. The article focuses on the context of the Pataxó village of Aldeia Velha, where I carried out fieldwork in 2011.

Keywords: Pataxó Indians, indigenous protagonism, cultural affirmation