

Luta e Cotidiano em Retomadas de Terras entre os Pataxó Hãhãhã

Jurema Machado de A. Souza^a

Resumo: Este artigo pretende descrever e analisar como o povo Pataxó Hãhãhã, que vive na Terra Indígena Caramuru-Catarina Paraguassu, sul da Bahia, concebe o sentido da luta, desencadeada em ciclos de retomadas de terras, que culminou com a recuperação do território reivindicado até então, como um processo de vivência cotidiana. A noção de luta como cotidiano ou cotidiano como luta informa sobre como as retomadas de terra são organizadas e impulsionadas através de ações e atividades que ocorrem cotidianamente, como o ritual e a produção de alimentos. Através de uma etnografia processual e engajada, desenvolvida por duas décadas, acompanhei as retomadas e aguardei o momento de registrá-las, estratégia que me foi informada a partir da própria etnografia, através de narrativas refletidas e construídas ao longo desses vinte anos.

Palavras-chave: Luta, Cotidiano, Retomadas, Pataxó Hãhãhã.

Refletindo sobre escrita e engajamento

Já faz tempo que antropólogas e antropólogos pensam sobre as íntimas relações entre o fazer antropológico e o fazer literário. Para Nigel Rapport (1994), por exemplo, assim como a literatura, a antropologia constitui um modo imaginativo de escrita. Assim,

^a Professora da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Programa de Pós-graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural, PPGap/UFRB. Email: jurema.machado@ufrb.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2567-9550>.

antropologia e a literatura se assemelham no fato de operarem uma espécie de busca textual que tem por objetivo inverter a experiência do que é visto como um mundo de convenção social em outro mundo, menos consensual. Antropologia e literatura têm em comum a característica de produzirem textos escritos que são originados a partir da observação do cotidiano (Rapport 1994:18). As duas disciplinas compartilham, portanto, o fato de seus expositores terem ido e observado ‘lá’ antes de relatar qualquer coisa ‘aqui’. Assim, em ambas é esperado da escrita a inversão de algo previamente experimentado como não escrito (Rapport 1994:20). Rapport refere, ainda, a outro aspecto que aproximaria a antropologia da literatura, segundo ele, a escrita das duas é resultado de um projeto individual. Assim, textos antropológicos e literários são reconhecidos como construtos derivados do processo disciplinar da escrita e da criatividade de indivíduos. Ele afirma, “escrever um texto genuinamente antropológico é menos representar em absoluto a realidade e mais fabricá-la de um modo particular” (Rapport 1994:23-24). Para além das questões conceituais e teóricas que esse tipo de afirmação evoque, eu gostaria de referir aqui a outras formas de estar em campo, que refletem essa escrita: a questão do engajamento, do caminhar e do tempo.

As formas de estar em campo refletem a escrita, e é a partir da experiência da escrita da minha tese de doutorado, defendida junto ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, em 2019, que surge a proposta deste artigo. Na tese tratei das narrativas de luta travada durante décadas pelo povo Pataxó Hãhãhã para recuperação de seu território tradicional. Uma história muito mobilizadora que para os Pataxó Hãhãhã precisaria ser contada sem lacunas, portanto, e como já tratei em artigo anterior, aqui e ali, nos permitimos imaginar soluções e desfechos para o que parecia inacabado. “Como nos ensinou a escritora Conceição Evaristo e suas *Escrevivências*, quando a memória esquece, surge a necessidade da invenção. E essa invenção não é nunca uma mentira ou falsidade, é que a memória ficcionaliza lembranças e esquecimentos, especialmente quando a buscamos em

profundidade” (Souza 2021:119). O campo reflete o engajamento, o tempo reflete o caminhar junto ao povo e a escrita é resultado desse processo de relação entre campo e tempo, entre antropologia e literatura.

No Brasil, antropólogos indígenas, a exemplo de Felipe Tuxá, Braulina Aurora, Jozileia Kaingang, dentre outros, têm insistido que a antropologia que produzem é proveniente de um projeto indígena mais amplo, que lutou pela inclusão na universidade e na própria antropologia, e cujo objeto pretende revelar e reforçar aspectos cruciais da realidade tangível de seus povos. Assim, não objetivam transformar a antropologia, mas impactar positivamente as suas realidades coletivas.

Fabian, também, ainda nos anos 1980, chamava atenção que nós antropólogos ao nos referirmos aos interlocutores na terceira pessoa do singular e plural reforçávamos o distanciamento, generalizando-os e construindo homogeneidades. A maior implicação dessa negação seria a reprodução de relações desiguais, hierárquicas entre os antropólogos e seus interlocutores em função de uma descrição que se negava a demonstrar a experiência compartilhada e intersubjetiva em campo.

Há bastante tempo a antropologia em geral, e parte da etnologia brasileira, em particular, tem se dedicado a estudos que colocam a luta pela terra no centro de seus objetos de pesquisa (Almeida 2008; Arruti 1996; Brasileiro 1996; Carvalho 1988; Pacheco de Oliveira 1998 e outros). Não é de hoje, que a disciplina tem envidado esforços para compreender como grupos sociais subalternizados engendram movimentos para reconhecimento de direitos, especialmente o direito a terra.

No caso dos povos indígenas, esses trabalhos estão inseridos em um campo de disputa teórico e etnográfico. Mais recentemente, contudo, termos muito comuns no cotidiano da luta de boa parte dos povos indígenas no Brasil, e que fazem parte já a bastante tempo da gramática do movimento indígena, têm merecido destaque em teses e dissertações. Estou me referindo aqui a termos como luta, resistência, retomada e autodemarcação. Esses trabalhos têm se voltado tanto para a descrição e análise dessas ações, quanto a sua semântica (Alar-

con 2013, 2019, 2020; Amado 2019; Anzoategui 2017; Benites 2014; Castro 2011; Souza 2019 e outros).

Este artigo pretende descrever como o povo Pataxó Hãhãhã, localizado na terra indígena Caramuru-Paraguaçu, sul da Bahia, concebe o sentido da luta e do processo histórico, desencadeado em ciclos de retomadas de terras, que culminaram com a recuperação do território reivindicado até então. São eles: 1º Ciclo Marco inicial – Fazenda São Lucas, Mundo Novo (1982-1986); 2º Ciclo Continuação Mundo Novo – Conquista de áreas contíguas (1997-1999); 3º Ciclo – Água Vermelha e o cacau (2001-2002); 4º Ciclo –Toucinho, Alegrias, Rio Pardo e a pastagem (2008-2012).

A luta como cotidiano ou o cotidiano como luta informa sobre como as retomadas de terra são organizadas e impulsionadas por ações e atividades que ocorrem no dia a dia. Ou seja, a luta não determina as condições de vida, nem molda o cotidiano, pois este já é um constante estado de luta. É importante explicitar que essa acepção não se assenta na visão da luta como uma espécie de necessidade ou regulador social (Simell 1983:122).

Interessa-nos refletir sobre a premissa de que um povo não fica em suspensão em momentos de luta, nem as suas determinações cotidianas serão sucumbidas por estar em luta. Atividades que já são realizadas cotidianamente como o ritual e a produção de alimentos, por exemplo, são descritas como etapas fundamentais da preparação de uma retomada. Após a ocupação, a consolidação e efetividade de uma retomada ocorre com a chegada de aparatos fundamentais para o dia a dia, como deslocamento de famílias para a nova área, o cultivo de roças, a criação de animais, a implantação de uma escola, a determinação de um espaço sagrado. Mesmo com a imprevisibilidade jurídica que cerca esse tipo de ação, como a impetração de possíveis mandatos de reintegração de posse, uma retomada nunca é vista como algo transitório ou provisório. É território tradicional reocupado, é a terra dos antepassados carregada de memórias e sentidos cotidianos, talvez algo muito próximo do que James Scott nomeia de formas cotidianas

de resistência (Scott 2002:10-31) e Edward Said nomeia de cultura de resistência (Said 2011:328-344).

A luta como ritual, ou como uma retomada é pensada e planejada

Como vimos, *Luta* é uma categoria de recorrência nos contextos históricos dos movimentos por emancipação, igualdade e combate à exploração. Guardadas as devidas proporções, especialmente no que diz respeito à necessidade das condições materiais para a luta, acredito que as retomadas empreendidas pelos Pataxó Hãhãhã reuniram aspectos que nos permitem dizer que elas se equivalem a uma ação direta de caráter anticolonial, já que envolvem, como veremos, projetos de autonomia e políticas de resistência.

Esperar o tempo da reação e calcular o plano da reversão do esbulho implica em *concentração espiritual*, que é a primeira estratégia no processo de retomada.

“Essa é a primeira missão na hora que você pensa em planejar uma retomada, aí se você, naquele local que você está, não tem como se concentrar pra você pensar espiritualmente no que você vai fazer, você pode ir na mata, escolher uma árvore aonde que você tem certeza que ali você vai ficar em silêncio, não vai ter zuada, só da natureza mesmo ou dos pássaros ou de alguma caça que vai zuar, e você se concentra ali e falar com os espíritos, né? Dizer que tem vontade de realizar aquilo pra aquela comunidade, pra aquelas crianças que não sabem de nada, pra que mais tarde não seja preciso derramar seu sangue pra recuperar aquele direito, aquele bem que lhe pertence” (Nailton, 2012).

Depois, passa-se para a definição do alvo. Em um primeiro momento considerando-se, para a sua definição, a retaliação. Havia muitas razões para Jener Pereira da Rocha (invasor, proprietário da Faz. São Lucas) ser o primeiro alvo, ainda em 1982: incêndio das roças de famílias indígenas; articulação para a prisão de líderes no Reformatório Agrícola Krenak; trabalhos de roça, construção de cercas através do trabalho indígena sem remuneração, e etc. Na sequência, impõe-se a avaliação do inimigo: *O homem é valente? O homem tem pistoleiro? Va-*

mos precisar de quantas pessoas pra fazer com que ele respeite, praque não vá atacar?. No caso da retomada da São Lucas, o alvo foi escolhido para que se apresentasse, sem ensejar dúvidas, como exemplar da revanche que estava sendo perpetrada pelos índios por décadas de exploração e esbulho. Contudo, nas demais, do *segundo e terceiro ciclos*, as motivações visavam a *fazer crescer o Caramuru* (nome que recebeu a primeira área retomada), com o que foram escolhidas fazendas interligadas, que formariam uma área contínua.

Para os três primeiros ciclos de retomadas do povo Pataxó Hãhãhã foi fundamental considerar, já inicialmente, o número de pessoas a serem envolvidas em uma ação (uma ação para vários alvos onde as pessoas se dividiam. “Toma uma, fica um grupo, toma a segunda, fica outro grupo”, e assim por diante): desde aquelas que efetivariam a ação de expulsão e de permanência dos índios nas fazendas ocupadas – o maior contingente – até pequenos grupos responsáveis pelas articulações externas: um para contato com organizações indigenistas, políticos aliados e imprensa, e outro para viagem a Brasília para gestões com a FUNAI. “Umas duzentas pessoas” é o número esperado para conservar a área retomada (isso se a polícia não intervier) até que saia um mandato de manutenção de posse. Ou, nos piores casos, mandatos de reintegração de posse ao fazendeiro, geralmente executados pela polícia federal. No segundo ciclo foi isso que ocorreu. O grupo responsável pela ida a Brasília contava com Galdino de Jesus Santos entre os membros, e foi nesta viagem que ele foi assassinado, queimado vivo, na capital federal.

Alimentação para cerca de duzentas pessoas requer ser calculada minuciosamente: plantar as roças de milho, mandioca, feijão, criar os bichos (porco, galinha, boi) e esperar que tudo isso cresça e seja suficiente para manter todos os envolvidos na ação. É necessário, outrossim, fazer o cálculo para certos imprevistos.

“Quanto tempo vai durar então pra a gente arrumar essa alimentação?”, então, daqui mais um ano dá pra fazer essa retomada. Então, dá tempo plantar feijão, dá tempo plantar mandioca pra fazer a

farinha, tempo plantar o milho, dá tempo pra criar galinha, dá tempo pra criar porco, pra você tá mais ou menos com um pouco de alimentação garantida” (Nailton, 2012).

O endividamento do fazendeiro é outro fator a ser considerado, uma vez que fragiliza o seu título, e essa era uma ‘qualidade’ que Jenner também possuía à época. Mas não era o mais importante, já que grandes e lucrativas fazendas foram retomadas em épocas distintas. Fundamental era a pesquisa “pra ver se aquela fazenda tinha título ou não”. A busca também era feita junto ao Instituto de Terras da Bahia, para verificar se o título havia sido concedido ao invasor: em nome de quem estava e qualquer outro processo que envolvesse essa concessão. Tudo isso definido, dava-se início à fabricação dos instrumentos de defesa: “e aí, botar o pessoal pra começar a fazer burduna, a fazer arco, flecha, fazer as lança, outros aprender a atirar de batoque, pra a gente ter as pessoas preparadas pra isso e aí começar”.

Ao longo do ano de preparação, não se podia descansar em relação ao ritual porque, afinal, é ele quem orienta cada passo. Rituais já suspenderam retomadas às vésperas dela acontecer, “com tudo organizado”.

“Se concentrando naquele ritual, pensando nos espíritos, no que ele acha que pode ajudar aquele ritual ali, mais ou menos duas horas de ritual, e tal, pra não ser muito, e ter dia de você ir e ter que passar pelo menos da meia noite que tem, na religião, uma hora mal aí nesse meio, que tem dia que você tem que passar. E aí, baseado nesse ritual, o pessoal vai” (Nailton, 2012).

Não é a comunidade toda que é envolvida na produção das retomadas, há que se “manter o segredo para não ter muita conversa” e o inimigo tomar conhecimento do plano por alguma distração de uma conversa na feira ou no mercado da cidade. O segredo também diz respeito aos antropólogos. “Outros trabalhos que é feito que a gente às vezes não pode nem dizer. Porque tem coisa que até hoje tem que ficar com a gente mesmo que são as obrigações que você faz de ação lá, que isso fica entre a gente, mas é mais ou menos por aí, sabe?”.

As retomadas executadas pelos Pataxó Hãhãhã visavam, indiscutivelmente, ampliar o território diante da morosidade da justiça. Mesmo que uma ação não reverterse em posse, seja por serem expulsos pela polícia, pistoleiros ou mandatos judiciais, ela era avaliada como importante e necessária, pois fazia com que “mexesse com o processo, teve que ter uma reunião na Justiça, alguma coisa pra dar uma acelerada no processo e isso tudo faz parte da luta”. No sentido do que Daniela Alarcon já havia registrado entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, as retomadas são, neste sentido, impulsionadoras das engrenagens do sistema de reconhecimento de direitos (Alarcon 2013a:106).

Além disso, havia a instabilidade e fragilidade provocada aos fazendeiros, tudo isso como estratégia da ação: desestabilizar o inimigo. Eles sabiam disso desde o princípio, já que a primeira retomada os confinou em pouco mais de mil hectares de terra sem água potável, mas provocou a abertura do processo de nulidade de títulos, e afinal, *juntou o povo*. Ademais, e principalmente, fazer uma retomada visa guiar a luta na reconquista de lugares de memória, de espaços compartilhados pelos mais velhos, alcançado o sentido daquilo que se escutava enquanto se vivia esparramado “que pai dizia que nós tinha uma terra, nós tinha uma história”.

Como demonstraram Alarcon (2013) e Benites (2012), respectivamente sobre os Tupinambá da Serra do Padeiro e os Guarani Kaiowá, as retomadas de terra não se constituem em mero estratagema para pressionar as instâncias jurídicas, ou a FUNAI. Do mesmo modo que não é qualquer terra que deve ser retomada. As motivações são históricas e informadas pela memória dos mais velhos, pelo significado de uma gruta ou de um rio, ou resquícios de roças e árvores plantadas no passado, e da possibilidade de acesso aos bichos. Elas são ações articuladas em um mundo político e ritual, informado por lideranças políticas e religiosas (Benites 2012:170) ou por caboclos e encantados (Alarcon 2013:110). O *tempo da reação* é, portanto, informado por planos mutuamente referidos, que, a rigor, são um só, um mesmo mundo político e ritual.

Fazendas de cacau com os caroços no secador, ou simplesmente os pés carregados com os frutos já quase maduros, “amarelinho cor de ouro”, significavam o tempo da reação. “Quando a gente entrou aqui colheram os cacau, ainda repartiram o dinheiro do cacau duas vezes. E o secador também tinha”.

Como uma retomada envolve deslocamento de famílias inteiras para *guardar* a nova área, é necessário imprimir certa dinâmica cotidiana àquelas pessoas, tanto para que a vida flua e possa atenuar os efeitos de conflitos, quanto para se apropriar do local e “pegar costume, recolocar no jeito da gente”.

O primeiro e segundo ciclos de retomadas da terra indígena Caramuru-Paraguaçu refletem o cotidiano de um povo e um modo de vida pautado na resistência, na força da cultura e na manutenção de vínculos entre parentes. É o detalhamento desses dois ciclos que apresentarei a seguir.

O cotidiano e os desafios de se viver em luta

Etnólogos que privilegiaram a Amazônia como campo de pesquisa e de reflexão analítica, a exemplo de Joanna Overing, Cecília McCallum, Luisa Elvira Belaunde já haviam destacado de modo muito interessante a centralidade que determinados povos conferem ao cotidiano. Para Overing, por exemplo, “a ênfase que os Piaroa põem no cotidiano e nas atividades diárias não é trivial, mas sim o produto de uma poderosa filosofia social, altamente igualitária” (Overing 1999:85). De maneira um tanto diferente dessa autora, mas ainda assim destacando a luta como uma ação cotidiana, reflito como as retomadas para os Pataxó Hãhãhãï eram moldadas ao cotidiano através da escola, da ocupação das sedes das fazendas ocupadas e da ocupação pelas famílias.

Quando Nailton Muniz, um dos líderes da luta Pataxó Hãhãhãï, trouxe para a retomada da São Lucas, sua irmã, Maria Muniz, do vilarejo de Palmira, onde residia, era o ano de 1984. O intento, além de fazer retornar a irmã professora para o território, foi, especialmente,

abrir a escola na área retomada. *Dona Maria*, como todos a chamam, foi *professora de todos os professores* Pataxó Hãhãhã, a incansável educadora e defensora da educação diferenciada quando esse tipo de ensino nem tinha este nome ainda. Nesse tempo eram cerca de 200 alunos para a cartilha, 1ª até a 4ª série do antigo primário. Maria era a única professora para todas as turmas e ainda cozinhava a merenda. “Era ensinando e uma panela no fogo na porta da escola, fogo à lenha. Aí eu estava lá dentro da sala e cá eu vinha mexer essa merenda, olhar essa merenda”.

Passados cerca de oito dias da ação de uma retomada, é o momento de levar a escola. Primeiro, e durante muitos anos porque só havia ela de professora, Maria seguia para o local ocupado e instituía, com os pais, os horários, geralmente mais flexíveis, em que as aulas ocorreriam.

“eu ensinei debaixo de pé de árvore, eu ensinei em casa de farinha. Eu ensinei em casa dos alunos, chegava lá e dizia a sala dava para botar, para eu trabalhar eu ensinava. Porque quando tinha retomada os pais carregava os filhos eu ia com todo meu material debaixo do braço para lá, para as retomadas para ensinar os alunos” (Maria Muniz, 2017).

Depois que saía a manutenção da posse, aí entrava-se em contato com a secretaria de educação (por um tempo do estado, depois do município) para providenciar sala de aula e a efetivação do professor que ali lecionaria, geralmente alguém que fosse residir na nova área. “Isso também é luta”, Maria diz. “E em um contexto assim, o que se ensina de educação diferenciada?”, eu perguntei.

“Fala do nosso próprio povo, do conhecimento. Nas retomadas eu conversava com os alunos, eu perguntava a eles o que eles achavam, do por que a gente tava ali. Porque a gente estava reivindicando nosso direito. Um direito que foi tomado, os grileiros tomaram porque desde 1926 é que era essa briga por esta terra aqui. Eu ensinava a importância daquele trabalho, daquela retomada, dessas caminhadas, o que era que nossos anciões queriam, para que eles estavam fazendo aquilo, aquilo ali para deixar para os seus, os seus filhos, netos e bisnetos né. Falava dos guerreiros que guerrearam por nós.” (Maria Muniz, 2017).

A *aula diferenciada* em uma situação de retomada implica também em ter a visita de uma liderança, que fique responsável por explicar às crianças o que significa aquela ação. De fato, e muito velhos se ressentem disso, a maioria dos mais jovens pode não ter a real dimensão da luta e seus custos, pois *não passaram pelo sofrimento*, mas têm plena noção de que a terra foi conquistada pelas retomadas.

Os custos com a luta são uma constante nas narrativas. Mortes prematuras, assassinatos, criminalização de líderes e pessoas outras, violência policial, fome, falta d'água, instalações precárias de moradia. Margarida Rocha Pataxó faz essa avaliação, utilizando como exemplo o retorno de Almada: para que as famílias conseguissem retornar, foi preciso que morresse uma criança.

“Para nós Pataxó Hãhãhã, tudo o que aconteceu, aconteceu uma vitória, a gente sempre teve um prejuízo. E nesse caso, dessa época, eu, apesar de eu não ter ido lá pra Almada com o pessoal, mas nessa época morreu uma menina, uma criança, que foi a filha de Moura, e foi o que aconteceu pra que esse pessoal, pra que trouxesse essa menina pra ser enterrada aqui, e todos vieram acompanhando essa menina e vieram de volta, então assim, tudo tem um porquê, né? E pra gente nunca foi de graça mesmo, tudo pra ter uma vitória sempre tem um prejuízo” (Margarida, 2012).

Em sua monografia de conclusão da licenciatura intercultural, Margarida Rocha Pataxó reflete a luta do seu povo a partir dessas duas perspectivas – violência e resistência/sofrimento e vitória – como campos opostos, mas, contudo, complementares (Rocha de Oliveira 2018:21).

Essa mesma avaliação é feita em relação às retomadas do segundo ciclo, iniciado em 1997. Os Pataxó Hãhãhã haviam efetuado retomada de fazendas contíguas à São Lucas (região do Mundo Novo), mas haviam sido retirados pela polícia militar, que, avisada pelos fazendeiros, executava a ação mediante apenas um pedido deles. “Não tinha mandato de juiz, não tinha reintegração, não tinha nada, só a polícia mesmo”. Então um grupo seguiu para Brasília, como sempre se fazia quando uma retomada era efetuada. Pois nesta viagem Galdino foi assassinado, e dias depois, quando seu corpo chegou ao Caramuru, após

o sepultamento, os líderes surpreenderam o presidente da FUNAI, Júlio Gaiger, e anunciaram que ele os acompanharia nas ocupações que iriam realizar na madrugada do dia seguinte. “O presidente já ficou lá detido na sede lá da FUNAI”. Jornalistas, deputados e missionários do CIMI também não puderam sair. “Botamos barreira lá no portão para ninguém sair”. Segundo Wilson (Ninho), que era o cacique na época, quando por volta de 15h, cerca de seiscentos índios seguiram parando e ocupando as fazendas, em sequência. A comoção gerada com o assassinato de Galdino trouxe da aldeia Nova Vida, em Camamu, parentes da família que haviam se mudado para lá em 1986, e esses também ajudaram na ação. Neste dia seguiram para a fazenda Paraíso, cujo invasor era Marcos Vinícius Wanderley, vulgo Marcão, aliado de Jener e que já havia provocado muitos dissabores aos índios. Dois dias depois “vieram voltando e ocupando as fazendas de Josino, Aristides e Doutor Luiz”. A sede da fazenda Paraíso foi desocupada por completo. Na hora da ação só dois vaqueiros estavam presentes, que saíram sem resistir. Móveis e objetos do invasor foram colocados no *caminhãozinho vermelho* da FUNAI, que estava na reserva desde a retomada da São Lucas.

“Quando foi passando praqui, na estrada, aí o povo gritava “vai tirando as suas bagagens vai tirando as suas bagagens que a gente vai aqui e volta”. Aí tomaram. Dois dias depois eles tiraram mesmo, né, tiraram as bagagem. Foi uma retomada assim difícil, mas engraçada, muito engraçada. Tipo festa, né, tava como se fosse uma festa assim. Era muita gente demais. Ave Maria! Era até bonito de lá até aqui de gente a estrada tampada” (Ninho, 2016).

Foi em função dessa perícia que se chegou ao tamanho real da terra demarcada em 1938.

“Aí aconteceu foi o seguinte, que a Funai mandou a perícia para cá e ficou aqui um ano mais ou menos, que foi nessa época que veio Luciano [Marcos Luciano Messeder], veio esse povo aí. E foi que levantou aí, reavivou os rumos, pegou a caderneta de campo e foi bater, piquete por piquete. Aí bateu tudo aí, quando vai somar deu 54.000, né?” (Ninho, 2016).

Nessa época, a organização política girava em torno da figura de um cacique, um vice, e um quadro de lideranças. Na primeira noite era tanta gente dançando toré, sem interrupção, que quando o dia clareou, encontraram três cobras esmagadas no chão cavado pelas pisadas. Foi assim que Mocinha, que a essa altura já estava viúva de Wilson, atendeu o chamado de Ninho, juntou outros parentes (Waldemar, Maria D'ajuda...) em Nova Vida, fretou uma kombi e veio ajudar, na retomada. Ela veio com dois filhos menores e quando chegaram, a retomada já acontecia. Ninho havia passado um rádio para Nova Vida e deixado recado com Fernando Vieira, indígena Tuxá de Rodelas e o *chefe* da FUNAI de lá. “Ele falou que era bom eu vim ajudar e trazer uns parentes pra me dar uma força aqui”. Passado um dia, Mocinha resolveu que ficaria definitivamente. Conversou com Ninho, que lhe disse que viesse com seu pessoal que ele reservaria a Faz. São Sebastião para todos que retornassem de Nova Vida. E assim foi feito, a *retomada consagrada* reconciliou parentes e juntou o que o conflito- de 1986 - havia separado. Em 1999, na sequência desse *segundo ciclo*, Mocinha já estará casada com Nailton e terá participação ativa em várias ações, ao longo de 12 anos.

As ocupações em área retomadas e a definição de quais famílias deveriam migrar para as novas áreas eram, neste segundo ciclo, orientadas pelo desejo da família em expresso acordo com o consentimento do cacique e do conselho de lideranças a partir do envolvimento de cada família na organização, na ação propriamente dita e na disposição para enfrentar as possíveis retaliações, tais como a ação da polícia ou uma eventual reintegração de posse. Deste modo, ainda no segundo ciclo, como foi assinalado, os retornados de Nova Vida receberam a fazenda São Sebastião, que não possuía sede, tampouco casa para trabalhador, e então tiveram que construir suas casas. Já as fazendas que estavam mais estruturadas com sede, casas menores e curral, ou seja, as fazendas Bom Jesus e Paraíso foram destinadas, respectivamente, para Juvenal e Minervina (pais de Galdino) e Wilson (Ninho), Sebastiana e filhos. Ocorre que não apenas as famílias que ocupavam a

sede poderiam, e deveriam, permanecer nas novas áreas. O sentido da retomada naquele período era de expansionista, ou seja, avançar pelo território, o que implicava que as ocupações ainda eram provisórias, indefinidas, já que o território viria a crescer e as pessoas continuariam a *andar*, o que requeria saber andar, pelo território (Pedreira 2013). Naquele período cada família pensava, formulava e alimentava a expectativa de retornar aos lugares dos tempos de *antigamente*, às posses de seus antepassados, seus troncos.

Os desafios cotidianos: conflitos e readequações

À medida que o território avançava, aumentavam as distinções internas, e, logo após consolidadas as posses das fazendas Paraíso, São Sebastião e Bom Jesus, Gerson Melo e Nailton Muniz tornaram-se, respectivamente, cacique e vice cacique, mas na sequência, e pouco tempo depois, tornaram-se distintos líderes de suas famílias étnicas.

Não obstante a acentuação das diferenças e a existência de dois caciques (Gerson e Nailton), a luta prosseguia de forma conjunta. Em outubro de 1999, eu passei cerca de duas semanas no Caramuru e não percebi movimentação em torno da preparação de alguma retomada. Contudo, menos de quinze dias após meu retorno para Salvador, recebi ligação de Ilza Rodrigues e Marilene Jesus dos Santos (Si), que estavam na sede da ANAI, localizada no Pelourinho, também em Salvador, e anunciavam estar na capital no intuito de buscar apoio dos parceiros e para estabelecer contato com a imprensa sobre a retomada que ocorreria naquela madrugada.

Naquela noite foram ocupadas cerca de 10 fazendas, mas logo no dia seguinte a ocupação da área pela polícia militar da Bahia trouxe muita tensão e uma situação de vulnerabilidade aos indígenas que só seria resolvida alguns meses depois.

Contudo, os dois caciques e muitas outras famílias ocuparam as sedes e casas de trabalhadores das fazendas maiores (Milagrosa e Cosme e Damião). As outras fazendas menores também foram ocupadas, que permaneceram guardando a área mesmo com a intervenção da

polícia. Sobre essa noite e a entrada na sede da fazenda Milagrosa, Mocinha diz,

“Aí botei a água do café no fogo. Aí ela falou [esposa de Alberto Pereira, suposto proprietário], ‘ô, fia aí dentro dessa gaveta tem coador, pode pegar pra vocês coar café’. Eu falei ‘vou pegar esse coador aqui mas vocês podem pegar sua vasilha porque vocês vão embora neste instante’. Daí a pouco você só via índio arrastando colchão pra dentro da casa pra dormir [rsrs]. E de noite o pau comeu no toré. Aí foram trinta dias de toré seguido.” (Mocinha, 2016).

Participar do ritual (toré), *cortar a língua* (falar uma língua indígena), neste caso, maxakali – como no exemplo da narrativa de Mocinha – e portar uma borduna é a maneira mais eficaz de enfrentar a polícia e os invasores. Os Pataxó Hâhâhâi têm plena consciência de que o desconhecido assusta e fragiliza o inimigo. *Lutar com a cultura*, ou ter *a cultura como arma*, é um requisito fundamental em uma ação de retomada. A eficácia da *cultura* confere, simultaneamente, a certeza de se estar lutando por um direito inconteste, segundo a lei dos brancos, assim como o reconhecimento de que os indígenas possuem armas e estratégias próprias da sua *ciência*. De resto, parafraseando Fanon, armas anticoloniais, não conhecidas pelo inimigo, ou colonizador, daí sua eficácia.

“Todo índio tem ciência.
Ah, meu Deus, o que será?
Tem a ciência divina do tronco do juremá”.

Tais armas são tão importantes para quem vai para o front quanto para quem fica na retaguarda *guardando o ritual, fazendo suas orações*. Para Marilene (Si), ações como as por eles empreendidas, só foram exitosas porque, além da *força da cultura*, tinham *estratégia de retomada*. Como é a estratégia? “É ficar vigiando quantos trabalhador tem ali, que horas saem, que horas chegam, quantos moram”. Mas quando eu lhe perguntei se essa estratégia havia sido observada naquela retomada que estávamos (segundo ciclo, de 1997), ela respondeu que não,

que havia sido a força dos antepassados que mandaram o presidente da FUNAI para lá naquele dia em que ele foi na frente ‘de escudo’. “Então eu acho, eu acho, não, eu tenho certeza que isso, aquilo dali foi uma estratégia do mano [Galdino, que acabara de morrer] e dos espíritos dos nossos antepassados”. Ou seja, a presença do presidente da FUNAI foi interpretada como estratégica daquela retomada, uma estratégia acionada pelos espíritos.

Mocinha (Crispina) morava na área Maxakali, quando aos 8 ou 10 de idade, ela não sabe precisar, os encantados começaram a *chegar para ela*. Na aldeia Pradinho, toda semana, o pajé Micael fazia ritual, “que não chamava toré naquele tempo, chamava assim religião indígena. Aí ele chamava a gente, falava na língua”. O ritual ocorria em uma cabana, e eles comiam carne, bebiam cauim. “Não tinha esse negócio de cachaça, de cerveja, não. A gente tinha era a cultura mesmo”. Os encantados – Gentio, Caboclinho, Sereia – manifestavam nela e na sua irmã gêmea (Crispiniana). Hoje, Mocinha acredita que sua força esteja passando para a filha Bida (Ideildes Fernandes), que recebe os mesmos encantados da mãe. “Quando os véi *vão ficando cansado aí vai passando pros* mais novo, passa pros filho, pros neto, agora não é todos que recebe. Bida recebe os mesmo que eu recebia”.

Mas na retomada do Rio Pardo (quarto ciclo), eles reapareceram para Mocinha. “Aí no sonho assim veio aquela visão pra mim falando assim ‘ó, *faz um toré amanhã, amanhã você vai abrir aqui uma religião forte pra fechar o terreiro*’. Chegou dois meninos mandando eu fechar o terreiro pra ninguém vim pra cá atentar nós”. No dia seguinte, juntou muita gente para o ritual, o encantado ‘chegou em Mocinha’, fincou lanças no chão batido e rodou com um tição de fogo na mão. “Desse dia em diante foi ruim de polícia federal vim mais aqui, mais ninguém botou os pés aqui, nem pistoleiro, nem polícia federal, nem nada”. Mocinha costuma ser orientada em véspera de retomada, e segundo ela, Nailton não faz uma ação sem sua companhia porque ela tem a *força do ritual*, e da língua, também. Falar maxakali se mostrou fundamental na retomada da Milagrosa, assim como na do Rio Pardo.

Considerações para continuidade

Para muitos Pataxó Hãhãhã há uma forma correta de se proceder na luta e de conquistar o direito à terra. Essa forma está relacionada aos encantados, à profecia (para outros povos indígenas, no contexto etnográfico do nordeste brasileiro, se trataria de premonição) dos mais velhos, quando diziam “que voltariam para a terra” e entregariam o corpo propriamente dito “dariam o sangue, o suor, derramariam lágrimas, ficariam com o corpo doendo”, em um movimento de entrega em nome da coletividade. Ceder o corpo ao encantado também faz parte desta entrega. Essa forma correta também está relacionada com o cotidiano do povo. Na concepção Pataxó Hãhãhã, retomadas de terras não devem ser consideradas na sua excepcionalidade, mas sim como um evento que é planejado e executado para ser cotidiano ao povo, assim como o ritual. Como vimos, são essenciais em uma retomada a instalação da escola, a preparação das roças e os deslocamentos de lideranças e outras famílias para residência na nova área.

É muito por isso, que as retomadas dos primeiro e segundo ciclos são tão valorizadas e consideradas como tendo sido levadas a cabo pela comunidade como um todo, onde as áreas conquistadas são, até, hoje, coletivas. Muitos dos envolvidos nesses dois primeiros ciclos ressentem-se das ações do terceiro e quarto ciclos, que classificam como de posse individualizada através da ocupação de fazendas por um único núcleo familiar, e que por isso significam uma quebra no cotidiano. É importante salientar também, que o segundo ciclo foi levado a cabo pela comunidade da aldeia Caramuru, com eventuais reforços de alguns moradores de Bahetá e Panelão, já que o Mundo Novo é parte da aldeia Caramuru. As retomadas que atingiram Panelão e Bahetá só foram efetuadas nos terceiro e quarto ciclos respectivamente.

Se, apesar das distintas posições dos narradores na estrutura social, percebe-se uma certa centralidade nas narrativas sobre as retomadas dos primeiro e segundo ciclos, elas se apresentam como antagônicas

no terceiro e quarto ciclos. Na verdade, através delas, podemos depreender distintas concepções e execuções da luta. Quando o terceiro ciclo tem início, nos primeiros meses de 2001, a configuração política já girava em torno de dois caciques, Gerson Melo (e Marilene Silva como vice) e Nailton Muniz. As famílias étnicas se dividiam entre os dois líderes. Os Kamakã e Kariri-Sapuyá majoritariamente seguiam a liderança de Gerson; os Tupinambá seguiam com Nailton; e os Baenã prosseguiram autônomos. Finalmente, os Hãhãhã, na aldeia Bahetá, e os Kariri-sapuyá, no Panelão, seguiam seus próprios caciques, respectivamente, Reginaldo Ramos e Diógenes Santos. Ainda, no caso do Panelão, Roque Santos, irmão de Diógenes, também era cacique.

O processo de organização e mobilização para a retomada da região da Água Vermelha (área com maior concentração de mata atlântica e fazendas de cacau) observou o roteiro dos dois anteriores, i.e., viagens a Brasília e Salvador; checagem de títulos, observação da movimentação na região; preparação da alimentação; arregimentação dos combatentes e preparação do ritual. Ocorre que as fazendas da Água Vermelha eram muitas, mas de tamanho reduzido se comparadas a outras regiões. As invasões das fazendas naquela parte da reserva se caracterizaram por pequenas propriedades de cultivo de cacau. Assim, a cada fazenda ocupada, uma família ficava responsável por *guardá-la*, enquanto as demais famílias avançavam para ocupação de outras fazendas.

A continuidade da ação é parte do cotidiano, mas não é mera reprodução de ações. Muito por isso, há muita reflexão de que o cotidiano é processualmente alterado e gera novas concepções sobre modo de vida, que poderá orientar outras estratégias no decorrer da luta. Ou seja, as retomadas do terceiro e quarto ciclo, por exemplo, representam, portanto, as alterações cotidianas advindas de transformações esperadas, que, exatamente por serem cotidianas podem provocar conflitos, mudanças e novos desafios.

Notas:

¹ Andei muito nesse caminhãozinho até que, depois de décadas, ele não aguentou mais lutar, quebrou de vez e foi levado pela FUNAI. Todo mundo tem saudades do caminhãozinho vermelho, que, dirigido por alguns, transportou a todos. Quando desci do carro do leite, justamente na Paraíso, em 1999, vindo da Bahetá para o Caramuru, foi o caminhãozinho que me levou para a sede da aldeia. Não lembro quem dirigia. E toda sexta-feira de tarde ele levava as famílias e seus produtos para serem comercializados na feira de Camacã. No sábado cedinho, era dia dele viajar para fazer o mesmo, mas na feira de Pau Brasil. O caminhãozinho fez quase todas as retomadas daqui, os índios dizem.

² Crispina e Crispiniana são os nomes femininos correspondentes a Cosme e Damião. Como uma versão feminina de ibejis (gêmeos).

Referências:

- ALARCON, Daniela. F. 2013. "A Forma Retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro". *Ruris*, 7(1):99-126.
- ALARCON, Daniela. F. 2019. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. São Paulo: Elefante.
- ALARCON, Daniela. F. 2020. *O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- ALMEIDA, Alfredo. 2008. *Terras de quilombo, terras indígenas, 'babaçuais livres', 'castanhais do povo', faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM.
- AMADO, Luiz H. 2019. *Vukápanavo: o despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- ANZOATEGUI, Priscila. 2017. "*Somos todas Guarani-Kaiowá*": entre narrativas (d)e retomadas agenciadas por mulheres guarani e kaiowá sul-mato grossenses. Dissertação de Mestrado. Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados.
- ARRUTI, José Maurício. 1996. *O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BENITES, Tonico. 2014. *Rojeroky hina ha roiike jery tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- BENITES, Tonico. 2012. "Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiohá para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu". *R@U Revista de Antropologia da UFSCar*, 4(2):165-174.
- BRASILEIRO, Sheila. 1996. *A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri*. Dissertação de Mestrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia.
- CARVALHO, Maria Rosário. 1988. "Os povos indígenas no Nordeste: território e identidade étnica". *Cultura*, 1(1):50-69.
- CASTRO, Paulo Afonso. 2011. *Angelo Cretã e a retomada das terras indígenas no sul do Brasil*. Dissertação de Mestrado. Curitiba: Universidade Federal do Paraná.
- FANON, Franz. 2005. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: UFJF.
- OVERING, Joanna. 1999. "Elogio do Cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". *Mana*, 5(1):81-107.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1998. "Uma Etnografia dos Índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana*, 4(1):47-77.
- PEDREIRA, Hugo. P. 2013. "Saber Andar": refazendo o território Pataxó em Aldeia Velha. Trabalho de Conclusão de Curso. Salvador: Universidade Federal da Bahia.
- RAPPORT, Nigel. 1994. *The prose and passion: Anthropology, literature and the writing of E. M. Forster*. Manchester: Manchester University Press.
- ROCHA DE OLIVEIRA, Margarida. 2018. *Memórias no contexto do território Pataxó Hãhãhãe*. Trabalho de Conclusão de Curso. Porto Seguro: IFBA.
- SAID, E. W. 2011. "Temas da Cultura da Resistência". In: SAID, E. W (ed): *Cultura e Imperialismo*, pp. 328-344. São Paulo: Cia das Letras.
- SCOTT, James. 2002. C. "Formas Cotidianas da Resistência Camponesa". *Raízes*, 21(1):10-31.
- SIMMEL, G. 1983. "A Natureza Sociológica do Conflito". In MORAES FILHO, E. (eds.): *Sociologia*, pp.: 122-134. São Paulo: Ática.
- SOUZA, Jurema M. 2019. *Os Pataxó Hãhãhãe e as narrativas de luta por terra e parentes, no sul da Bahia*. Tese de Doutorado. Brasília: Universidade de Brasília.
- SOUZA, Jurema M. 2022. "Narrativas de Luta por terras e Direitos: construindo histórias e memórias com os Pataxó Hãhãhãe". *Revista Prelúdios*, 9(10):116-137. <https://doi.org/10.9771/revpre.v10i10.37841>; acesso em 10/12/2022).

Struggle and Everyday Life in Land Retakings Among the Pataxó Hãhãhãe

Abstract: This article aims to describe and analyze how the Pataxó Hãhãhãe people, who live in the Caramuru-Catarina Paraguassu Indigenous Land, in southern Bahia, conceive the meaning of the struggle, triggered by cycles

of land retakings, which culminated in the recovery of the territory claimed until then, as a process of daily living. The notion of struggle as everyday life or everyday life as struggle informs how land reclamations are organized and promoted through actions and activities that occur on a daily basis, such as ritual and food production. Through a procedural and engaged ethnography, developed over two decades, I accompanied the retakings and waited for the moment to record them, a strategy that was informed to me from the ethnography itself, through reflected narratives and constructed over these twenty years.

Keywords: Struggle, Daily life, Retakings.

Recebido em outubro de 2022.

Aprovado em janeiro de 2023.